SANTO TOMAS
DE AQUINO

SUMA
TEOLOGICA

TOMO XI
3 q.1-26

SUMA TEOLOGICA

XI

SUMA TEOLOGICA

DE

SANTO TOMAS DE AQUINO

Que bajo los auspicios y alta dirección de la Pontificia
Universidad de Salamanca

Y por iniciativa de la Asociación Católica Nacional
de Propagandistas

Edita la Biblioteca de Autores Cristianos

TOMO XI

BIBLIOTECA
DE
AUTORES CRISTIANOS

Declarada de interés nacional

ESTA COLECCIÓN SE PUBLICA BAJO LOS AUSPICIOS Y ALTA DIRECCIÓN DE LA PONTIFICIA UNIVERSIDAD DE SALAMANCA

LA COMISIÓN DE DICHA PONTIFICIA UNIVERSIDAD ENCARGADA DE LA INMEDIATA RELACIÓN CON LA B. A. C. ESTÁ INTEGRADA EN EL AÑO 1960 POR LOS SEÑORES SIGUIENTES:

PRESIDENTE:

Excmo. y Rvdmo. Sr. Dr. Fr. FRANCISCO BARBADO VIEJO, O. P., *Obispo de Salamanca y Gran Canciller de la Pontificia Universidad.*

VICEPRESIDENTE: Ilmo. Sr. Dr. LORENZO TURRADO, *Rector Magnífico.*

VOCALES: R. P. Dr. ANTONIO PEINADOR, C. M. F., *Decano de la Facultad de Teología;* M. I. Sr. Dr. TOMÁS GARCÍA BARBERENA, *Decano de la Facultad de Derecho;* M. I. Sr. Dr. BERNARDO RINCÓN, *Decano de la Facultad de Filosofía;* R. P. Dr. JOSÉ JIMÉNEZ, C. M. F., *Decano de la Facultad de Humanidades Clásicas;* R. P. Dr. Fr. MAXIMILIANO GARCÍA CORDERO, O. P., *Catedrático de Sagrada Escritura;* reverendo P. Dr. BERNARDINO LLORCA, S. I., *Catedrático de Historia Eclesiástica.*

SECRETARIO: M. I. Sr. Dr. LUIS SALA BALUST, *Profesor.*

LA EDITORIAL CATOLICA, S. A. APARTADO 466

MADRID · MCMLX

SUMA TEOLOGICA
DE
SANTO TOMAS DE AQUINO

Texto latino de la edición crítica Leonina. Traducción y anotaciones por una comisión de PP. Dominicos presidida por el Excmo. y Rvdmo. Sr. Dr.

FRANCISCO BARBADO VIEJO, O. P.

OBISPO DE SALAMANCA

INTRODUCCION GENERAL

POR EL R. P. MTRO.

SANTIAGO RAMIREZ, O. P

RECTOR DE LA FACULTAD TEOLÓGICA DE PP. DOMINICOS DE SAN ESTEBAN Y PROFESOR DE LA UNIVERSIDAD PONTIFICIA DE SALAMANCA

SEMINARIO METROPOLITANO
BIBLIOTECA
DE NUESTRA SEÑORA (Sto Fé)

PLAN GENERAL DE LA EDICION DE LA SUMA TEOLOGICA BILINGÜE EN LA BAC

TOMOS	CUESTIONES	TRATADOS
		Introducción general a la *Suma*.
I	1 q.1-26	De Dios uno.
II-III	1 q.27-74	De la Santísima Trinidad. De la creación en general. De los ángeles. De la creación corpórea.

Estos cuatro últimos tratados (1 q 27-74), que en la disposición tipográfica anterior de esta edición ocupaban los tomos II y III, se han refundido en un solo volumen (= t. II-III).

III (2.º)	1 q.75-119	Del hombre. Del gobierno del mundo.
IV	1-2 q.1-48	De la bienaventuranza y de los actos humanos. De las pasiones.
V	1-2 q.49-89	De los hábitos y virtudes en general. De los vicios y pecados.
VI	1-2 q.90-114	De la ley en general. De la ley antigua. De la gracia.
VII	2-2 q.1-46	Sobre la fe, esperanza y caridad.
VIII	2-2 q.47-79	De la prudencia. De la justicia.
IX	2-2 q.80-140	De la religión. De las virtudes sociales y de la fortaleza.
X	2-2 q.141-189	Sobre la templanza. Sobre la profecía. De los distintos géneros de vida y estados de perfección.
XI	3 q.1-26	Sobre la encarnación.
XII	3 q.27-59	De la vida de Cristo.
XIII	3 q.60-83	De los sacramentos en general. Del bautismo y confirmación. De la Eucaristía.
XIV	3 q.84-90 Supl. q.1-33	De la penitencia. De la extremaunción.
XV	Supl. q.34-68	Del orden. Del matrimonio.
XVI	Supl. q.69-99	Sobre los novísimos. Indices.

TOMO XI

TRATADO DEL VERBO ENCARNADO

VERSIÓN BAJO LA DIRECCIÓN DEL PADRE

FRANCISCO JOSE AYALA, O. P.

INTRODUCCIONES POR EL P. MTRO.

MANUEL CUERVO, O. P.

PROFESOR DE TEOLOGÍA EN LA UNIVERSIDAD PONTIFICIA DE SALAMANCA

SEMINARIO METROPOLITANO
BIBLIOTECA
DE NUESTRA SEÑORA (MADRID)

BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS

MADRID • MCMLX

R. 955

Nihil obstat: Fr. Ioannes Hermosilla, O. P., S. Theol. Lector;
Fr. Victorinus Rodríguez, O. P., S. Theol. Lector.

Imprimi potest: Fr. Anicetus Fernández, O. P., Prior. Prov.

Imprimatur: † Fr. Franciscus, O. P., Episcopus Salmant.
Salmanticae, 12 februarii 1960.

222 A **Depósito legal: M-239-1959**

INDICE GENERAL

TRATADO DEL VERBO ENCARNADO

Págs.

INTRODUCCIÓN GENERAL 2

I. Denominaciones que recibe 4
II. Su encuadramiento en la teología 4
III. Contenido y división de este tratado en Santo Tomás 5
IV. Método seguido por Santo Tomás en este tratado 9
V. Su importancia en Mariología 10
VI. Actualidad de los estudios cristológicos 11

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 1.—Conveniencia de la encarnación 14

I. Existencia de la encarnación 14
II. Conveniencia y necesidad de la encarnación 21
III. División de la cuestión 22
IV. De la conveniencia de la encarnación en sí misma 23
V. De la conveniencia de la encarnación en orden a los hombres 25
VI. De la necesidad de la encarnación para la redención del hombre 25
VII. De la conveniencia de la encarnación en cuanto a las circunstancias 63
VIII. Consecuencias más notables que se derivan del motivo adecuado de la encarnación en la teología de Santo Tomás 65

PRÓLOGO 67

CUESTIÓN 1.—Conveniencia de la encarnación 68

Art. 1.—Si era conveniente que Dios se encarnase 68
Art. 2.—Si la encarnación fué necesaria para la redención del género humano 72
Art. 3.—Si Dios se hubiese encarnado aunque el hombre no hubiese pecado 77
Art. 4.—Si Dios se hizo hombre principalmente para borrar el pecado original o más bien el actual 80
Art. 5.—Si hubiera sido oportuno que Dios se encarnase al principio del mundo 83
Art. 6.—Si la encarnación debió diferirse hasta el fin del mundo. 87

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 2.—El modo de la unión hipostática ... 91

I. Del modo de la unión de la naturaleza humana con el Verbo divino en sí misma considerada 92
II. Algunas determinaciones sobre la unión de persona 100
III. Esencia metafísica de la unión hipostática 122
IV. De la unión relativamente considerada 151
V. De la unión hipostática causalmente 159
VI. Analogía de la unión hipostática 164

CUESTIÓN 2.—Del modo de unión del Verbo con la naturaleza humana 166

Art. 1.—Si de la unión del Verbo encarnado resultó una sola naturaleza 167
Art. 2.—Si la unión del Verbo encarnado se realizó en la persona 171

Págs.

Art. 3.—Si la unión del Verbo encarnado se hizo en el supuesto, o hipóstasis ... 175
Art. 4.—Si la persona de Cristo es compuesta ... 179
Art. 5.—Si en Cristo se da unión entre el alma y el cuerpo ... 181
Art. 6.—Si la unión de la naturaleza humana con el Verbo divino fué accidental ... 184
Art. 7.—Si la unión de la naturaleza humana y la divina es algo creado ... 189
Art. 8.—Si la unión se identifica con la asunción ... 191
Art. 9.—Si la unión de ambas naturalezas es la máxima unión que se puede concebir ... 193
Art. 10.—Si la unión de la encarnación se hizo por medio de la gracia ... 196
Art. 11.—Si a la unión de la encarnación le precedió mérito alguno ... 198
Art. 12.—Si la gracia de unión le es natural a Cristo como hombre. 201

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 3.—Del modo de la unión en cuanto a la persona asumente ... 204
I. Si la asunción es propia de la persona o de la naturaleza ... 204
II. Posibilidad de que una o varias personas asuman una o muchas naturalezas ... 205
III. Conveniencia de que se encarnara el Verbo ... 207

CUESTIÓN 3.—La unión, considerada por parte de la persona que asume ... 209
Art. 1.—Si el asumir una naturaleza creada corresponde a la persona divina ... 210
Art. 2.—Si el asumir compete a la persona divina ... 212
Art. 3.—Si, prescindiendo intelectualmente de la personalidad, la naturaleza puede asumir ... 214
Art. 4.—Si una persona divina puede asumir una naturaleza creada sin que la asuma la otra persona ... 216
Art. 5.—Si una persona divina distinta de la del Hijo hubiera podido asumir la naturaleza humana ... 218
Art. 6.—Si dos personas divinas pueden asumir una única naturaleza ... 221
Art. 7.—Si una sola persona divina puede asumir dos naturalezas humanas ... 224
Art. 8.—Si fué más conveniente que se encarnase el Hijo en lugar del Padre o del Espíritu Santo ... 228

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 4.—Del modo de la unión en cuanto a la naturaleza humana asumida ... 232
I. Aptitud de la naturaleza humana para ser asumida ... 232
II. Cómo fué asumida la naturaleza humana ... 233

CUESTIÓN 4.—La unión considerada por parte del objeto asumido ... 235
Art. 1.—Si la naturaleza humana fué más apta que cualquier otra para ser asumida por el Hijo de Dios ... 236
Art. 2.—Si el Hijo de Dios asumió la persona ... 240
Art. 3.—Si la persona divina asumió un hombre ... 241
Art. 4.—Si el Hijo de Dios debió asumir la naturaleza humana abstraída de todos los individuos ... 243
Art. 5.—Si el Hijo de Dios debió asumir la naturaleza humana de todos sus individuos ... 246
Art. 6.—Si fué conveniente que el Hijo de Dios asumiera una naturaleza humana de la estirpe de Adán ... 249

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 5.—Del modo de la unión en cuanto a las partes de la naturaleza humana ... 252

Págs.

CUESTIÓN 5.—La asunción de las partes de la naturaleza humana ... 256
Art. 1.—Si el Hijo de Dios asumió un cuerpo verdadero ... 257
Art. 2.—Si Cristo tuvo un cuerpo terrestre, esto es, de carne y sangre ... 259
Art. 3.—Si el Hijo de Dios asumió el alma ... 262
Art. 4.—Si el Hijo de Dios asumió la inteligencia humana ... 266

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 6.—Del modo de la asunción en cuanto al orden de las partes de la naturaleza humana ... 270
I. Del orden en la asunción de las partes ... 270
II. Del orden en la asunción de la naturaleza a las partes de la misma ... 272
III. Del orden de la asunción de la naturaleza humana a la gracia ... 273

CUESTIÓN 6.—El orden de la asunción ... 275
Art. 1.—Si el Hijo de Dios asumió la carne mediante el alma ... 276
Art. 2.—Si el Hijo de Dios asumió el alma mediante el espíritu. 279
Art. 3.—Si el alma de Cristo fué asumida por el Verbo antes que la carne ... 281
Art. 4.—Si la carne de Cristo fué asumida por el Verbo antes de ser unida al alma ... 283
Art. 5.—Si el Hijo de Dios asumió la naturaleza humana total mediante sus partes ... 286
Art. 6.—Si el Hijo de Dios asumió la naturaleza humana mediante la gracia ... 288

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 7.—Las cosas que el Verbo divino tomó juntamente con la naturaleza humana ... 291
I. Existencia y necesidad de la gracia en Jesucristo ... 292
II. De las propiedades de la gracia habitual de Jesucristo ... 303
III. Relación entre la gracia habitual y la unión hipostática ... 315

CUESTIÓN 7.—La gracia personal de Cristo ... 317
Art. 1.—Si en el alma asumida por el Verbo se dió la gracia habitual ... 318
Art. 2.—Si Cristo poseyó las virtudes ... 320
Art. 3.—Si Cristo tuvo la fe ... 323
Art. 4.—Si en Cristo se dió la esperanza ... 325
Art. 5.—Si Cristo poseyó los dones del Espíritu Santo ... 327
Art. 6.—Si Cristo tuvo el don de temor ... 328
Art. 7.—Si en Cristo se dieron los carismas ... 330
Art. 8.—Si Cristo tuvo el don de profecía ... 333
Art. 9.—Si Cristo poseyó la plenitud de la gracia ... 336
Art. 10.—Si la plenitud de gracia es exclusiva de Cristo ... 338
Art. 11.—Si la gracia de Cristo es infinita ... 341
Art. 12.—Si la gracia de Cristo puede aumentar ... 344
Art. 13.—Si la gracia habitual de Cristo es una consecuencia de la unión hipostática ... 347

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 8.—La gracia capital de Cristo ... 351
I. Existencia de la gracia capital ... 353
II. Extensión del Cuerpo místico ... 362
III. Naturaleza de la gracia capital ... 371
IV. De qué manera conviene a Jesucristo ser cabeza de la Iglesia ... 375

CUESTIÓN 8.—La gracia capital de Cristo ... 376
Art. 1.—Si Cristo en cuanto hombre es cabeza de la Iglesia ... 377
Art. 2.—Si Cristo es cabeza de los hombres en cuanto a sus cuerpos ... 380
Art. 3.—Si Cristo es cabeza de todos los hombres ... 381

Págs.

Art. 4.—Si Cristo en cuanto hombre es cabeza de los ángeles ... 385
Art. 5.—Si la gracia que Cristo posee como cabeza de la Iglesia es la misma que su gracia personal ... 387
Art. 6.—Si el ser cabeza de la Iglesia es propio de Cristo ... 390
Art. 7.—Si el demonio es cabeza de los malos ... 392
Art. 8.—Si el anticristo es cabeza de los malos ... 395

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 9.—La ciencia humana de Jesucristo ... 397

CUESTIÓN 9.—La ciencia de Cristo en general ... 407
Art. 1.—Si Cristo poseyó otra ciencia, además de la ciencia divina ... 407
Art. 2.—Si Cristo poseyó la ciencia de los bienaventurados ... 410
Art. 3.—Si Cristo gozó de una ciencia infusa distinta de la ciencia beatífica ... 412
Art. 4.—Si Cristo poseyó alguna ciencia experimental adquirida. 415

INTRODUCCIÓN A LAS CUESTIONES 10-12.—Extensión de la ciencia humana de Jesucristo ... 420
I. De la ciencia beata ... 420
II. De la ciencia infusa ... 421
III. De la ciencia adquirida ... 423
IV. De la ciencia humana de Jesucristo respecto de su divinidad ... 424
V. Infalibilidad de la ciencia humana de Jesucristo ... 431
VI. De la ciencia de la Virgen ... 433

CUESTIÓN 10.—La ciencia bienaventurada del alma de Cristo ... 434
Art. 1.—Si el alma de Cristo tuvo y tiene la comprehensión del Verbo o de la ciencia divina ... 435
Art. 2.—Si el alma de Cristo conoce todas las cosas en el Verbo. 437
Art. 3.—Si el alma de Cristo puede conocer en el Verbo infinitas cosas ... 440
Art. 4.—Si el alma de Cristo ve la esencia divina más perfectamente que cualquier otra criatura ... 445

CUESTIÓN 11.—La ciencia infusa del alma de Cristo ... 447
Art. 1.—Si Cristo conoció todas las cosas mediante la ciencia infusa ... 448
Art. 2.—Si el alma de Cristo pudo valerse de la ciencia infusa sin recurrir a las imágenes sensibles ... 451
Art. 3.—Si la ciencia infusa de Cristo fué discursiva ... 453
Art. 4.—Si la ciencia infusa de Cristo fué menos perfecta que la de los ángeles ... 455
Art. 5.—Si Cristo poseyó la ciencia infusa en forma de hábito ... 456
Art. 6.—Si la ciencia infusa de Cristo implica distintos hábitos. 459

CUESTIÓN 12.—La ciencia adquirida, o experimental, del alma de Cristo ... 461
Art. 1.—Si Cristo conoció todas las cosas por su ciencia adquirida. 461
Art. 2.—Si Cristo hizo algún progreso en la ciencia experimental. 463
Art. 3.—Si Cristo fué instruído por los hombres ... 466
Art. 4.—Si Cristo fué instruído por los ángeles ... 468

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 13.—De la potencia del alma de Jesucristo ... 471
I. Si el alma humana de Jesucristo, o Jesucristo en cuanto hombre, poseyó la omnipotencia absoluta ... 471
II. Si tuvo la omnipotencia respecto de la inmutación de las criaturas corporales ... 472
III. Del poder que tuvo Jesucristo respecto de su cuerpo y del cumplimiento de su voluntad ... 487
IV. El poder de la Santísima Virgen respecto de la gracia ... 488

Págs.

CUESTIÓN 13.—La potencia del alma de Cristo ... 490
Art. 1.—Si el alma de Cristo gozó de la omnipotencia ... 490
Art. 2.—Si el alma de Cristo gozó de omnipotencia para producir cambios en las criaturas ... 494
Art. 3.—Si el alma de Cristo gozó de omnipotencia respecto de su cuerpo ... 497
Art. 4.—Si el alma de Cristo gozó de omnipotencia respecto de la ejecución de su propia voluntad ... 500

INTRODUCCIÓN A LAS CUESTIONES 14-15.—De las cosas que el Hijo de Dios tomó juntamente con la naturaleza humana pertenecientes a la imperfección (Sección Segunda) ... 503
I. De los defectos de Jesucristo en cuanto al cuerpo ... 503
II. De los defectos de Jesucristo en cuanto al alma ... 511

CUESTIÓN 14.—De las deficiencias corporales asumidas por Cristo con la naturaleza humana ... 539
Art. 1.—Si el Hijo de Dios debía asumir la naturaleza humana con las deficiencias corporales ... 539
Art. 2.—Si Cristo estaba sometido necesariamente a los defectos del cuerpo ... 543
Art. 3.—Si Cristo contrajo los defectos corporales ... 545
Art. 4.—Si Cristo debió asumir todos los defectos corporales de los hombres ... 548

CUESTIÓN 15.—Los defectos del alma que asumió Cristo junto con la naturaleza humana ... 550
Art. 1.—Si hubo pecado en Cristo ... 551
Art. 2.—Si se dió en Cristo el «fomes» del pecado ... 554
Art. 3.—Si en Cristo se dió ignorancia ... 556
Art. 4.—Si el alma de Cristo fué pasible ... 559
Art. 5.—Si Cristo tuvo verdadero dolor sensible ... 562
Art. 6.—Si Cristo experimentó la tristeza ... 564
Art. 7.—Si Cristo experimentó el temor ... 567
Art. 8.—Si Cristo experimentó la admiración ... 569
Art. 9.—Si Cristo tuvo ira ... 572
Art. 10.—Si Cristo fué a la vez viador y bienaventurado ... 573

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 16.—De las cosas que siguen en Jesucristo a la unión hipostática, o de las consecuencias de la unión hipostática ... 576
I. De la comunicación de idiomas ... 576
II. Del modo concreto de su realización ... 580

CUESTIÓN 16.—Atributos concernientes a Cristo por relación al ser y al hacerse ... 584
Art. 1.—Si la proposición «Dios es hombre» es verdadera ... 585
Art. 2.—Si es verdadera esta proposición: «El hombre es Dios». 589
Art. 3.—Si se puede llamar a Cristo «hombre dominical» ... 591
Art. 4.—Si los atributos propios de la naturaleza humana de Cristo pueden predicarse de Dios ... 594
Art. 5.—Si los atributos propios de la naturaleza humana pueden predicarse de la naturaleza divina ... 597
Art. 6.—Si es verdadera esta proposición: «Dios se hizo hombre». 599
Art. 7.—Si es verdadera esta proposición: «El hombre fué hecho Dios» ... 602
Art. 8.—Si es verdadera esta proposición: «Cristo es una criatura» ... 605
Art. 9.—Si se puede afirmar de Cristo: «Este hombre ha comenzado a existir» ... 608

Págs.

Art. 10.—Si es verdadera esta proposición: «Cristo, en cuanto hombre, es una criatura», o que «ha empezado a existir». 610
Art. 11.—Si es verdadera esta proposición: «Cristo, en cuanto hombre, es Dios» 612
Art. 12.—Si Cristo, en cuanto hombre, es una hipóstasis o persona. 615

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 17.—De la unidad de Jesucristo en cuanto a la existencia 618
I. Si Jesucristo es uno o dos 618
II. De la unidad de existencia en Jesucristo 620
III. ¿Qué pensar de la Cuestión disputada «De la unión del Verbo encarnado»? 626

CUESTIÓN 17.—La unidad de Cristo en cuanto al ser 628
Art. 1.—Si Cristo constituye una unidad o una dualidad 628
Art. 2.—Si Cristo tuvo una existencia única 634

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 18.—De la unidad de Jesucristo en cuanto a la voluntad 638
I. Existencia de la voluntad humana en Jesucristo, además de la divina 638
II. Naturaleza de la voluntad humana de Cristo 646
III. Relación de la voluntad humana con la divina en Jesucristo. 658

CUESTIÓN 18.—La unidad de voluntades en Cristo 663
Art. 1.—Si Cristo tuvo dos voluntades, una divina y otra humana. 663
Art. 2.—Si Cristo, además de la voluntad racional, poseyó una voluntad sensible 668
Art. 3.—Si Cristo tuvo dos voluntades racionales 670
Art. 4.—Si Cristo gozó de libre albedrío 672
Art. 5.—Si Cristo con su voluntad humana quiso algo distinto de lo que Dios quería 674
Art. 6.—Si en Cristo se dió contrariedad de voluntades 677

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 19.—Unidad de Jesucristo en cuanto a la operación 681
I. Existencia en Jesucristo de dos operaciones naturales 683
II. Extensión y mayor unidad que en nosotros de la operación humana de Jesucristo 692
III. El mérito de Jesucristo 693

CUESTIÓN 19.—La unidad de operación en Cristo 708
Art. 1.—Si en Cristo hay más que una operación, a la vez divina y humana 708
Art. 2.—Si en Cristo hay varias operaciones humanas 715
Art. 3.—Si Cristo pudo merecer algo para sí con su actividad humana 718
Art. 4.—Si Cristo pudo merecer algo para los demás 721

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 20.—Las cosas que convienen a Jesucristo por comparación con el Padre 724
I. De la sujeción de Jesucristo al Padre 724
II. ¿Estuvo también Jesucristo sometido a sí mismo? 726

CUESTIÓN 20.—La sumisión de Cristo al Padre 727
Art. 1.—Si Cristo estuvo sometido al Padre 727
Art. 2.—Si Cristo estuvo sometido a sí mismo 731

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 21.—La oración de Jesucristo 735
I. Si correspondía a Jesucristo orar 735
II. La oración de Jesucristo y su apetito sensible 737

Págs.

III. Jesucristo ¿oró por sí mismo? 738
IV. ¿Fué siempre escuchada por el Padre la oración de Jesucristo 740

CUESTIÓN 21.—La oración de Cristo 742
Art. 1.—Si a Cristo le corresponde orar 743
Art. 2.—Si corresponde a la sensibilidad de Cristo orar 745
Art. 3.—Si corresponde a Cristo el orar por sí mismo 747
Art. 4.—Si la oración de Cristo fué siempre escuchada 750

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 22.—Del sacerdocio de Jesucristo 753
I. Existencia del sacerdocio de Jesucristo 753
II. Constitutivo esencial del sacerdocio de Jesucristo 759
III. El efecto del sacerdocio de Jesucristo, que es la expiación de los pecados 763
IV. Extensión de los efectos del sacerdocio de Jesucristo 766
V. Permanencia eterna del sacerdocio de Jesucristo 767
VI. Excelencia del sacerdocio de Jesucristo sobre el sacerdocio legal 772
VII. El sacerdocio de la Virgen 773
VIII. El sacerdocio de los fieles 777

CUESTIÓN 22.—El sacerdocio de Cristo 780
Art. 1.—Si compete a Cristo el ser sacerdote 780
Art. 2.—Si Cristo fué a la vez sacerdote y víctima 783
Art. 3.—Si el efecto del sacerdocio de Cristo es la expiación de los pecados 785
Art. 4.—Si el efecto del sacerdocio de Cristo alcanzó no sólo a los demás hombres, sino también a El mismo 788
Art. 5.—Si el sacerdocio de Cristo es eterno 791
Art. 6.—Si el sacerdocio de Cristo fué según el orden de Melquisedec 793

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 23.—La adopción de Jesucristo 796
I. Causa eficiente de la adopción 796
II. Sujeto de la adopción 800
III. Si Jesucristo, en cuanto hombre, es hijo adoptivo de Dios. 801

CUESTIÓN 23.—La adopción, si conviene a Cristo 809
Art. 1.—Si corresponde a Dios el adoptar hijos 809
Art. 2.—Si el adoptar corresponde a toda la Trinidad 811
Art. 3.—Si solamente las criaturas racionales pueden ser adoptadas 813
Art. 4.—Si Cristo es, en cuanto hombre, Hijo adoptivo de Dios ... 816

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 25.—La adoración de Jesucristo 837
I. De la predestinación de Jesucristo en sí mismo 819
II. Relación de la predestinación de Jesucristo con nuestra predestinación 822
III. La predestinación de la Virgen Santísima 823

CUESTIÓN 24.—La predestinación de Cristo 825
Art. 1.—Si corresponde a Cristo el ser predestinado 826
Art. 2.—Si la proposición: «Cristo, en cuanto hombre, ha sido predestinado a ser Hijo de Dios», es falsa 829
Art. 3.—Si la predestinación de Cristo es ejemplar de nuestra predestinación 833
Art. 4.—Si la predestinación de Cristo es causa de la nuestra ... 835

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 25.—La adoración de Jesucristo 837
I. De la adoración absoluta de latría a Jesucristo 838
II. De la adoración relativa de latría a Jesucristo 841

Págs.

III. De la adoración absoluta de hiperdulía a la Virgen Santísima 853
IV. De la adoración de dulía a los santos 857

CUESTIÓN 25.—La adoración de Cristo 860

Art. 1.—Si debemos prestar a la divinidad y a la humanidad de Cristo la misma y única adoración 861
Art. 2.—Si debemos rendir a la humanidad de Cristo una adoración latréutica 863
Art. 3.—Si debemos rendir a las imágenes de Cristo una adoración de latría 866
Art. 4.—Si debemos a la cruz de Cristo una adoración de latría ... 869
Art. 5.—Si debemos adorar a la Madre de Cristo con adoración de latría 872
Art. 6.—Si las reliquias de los santos pueden ser adoradas de alguna manera 873

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 26.—Jesucristo como mediador entre Dios y los hombres 876

I. Existencia de Jesucristo mediador y naturaleza de esta mediación 876
II. ¿Corresponde a Jesucristo ser mediador en cuanto Dios o en cuanto hombre? 878
III. Según esto, ¿por qué se constituye Jesucristo en mediador de Dios y de los hombres? 879
IV. La Virgen María, mediadora con Jesucristo de los hombres. 880

De Jesucristo redentor.—La redención del hombre como acto esencial de la mediación de Jesucristo 891

I. Si la muerte de Jesucristo en la cruz fué verdadero sacrificio. 892
II. De qué manera el sacrificio de Jesucristo, o su pasión y muerte de cruz, causaron nuestra salud 899

La corredención mariana 929

CUESTIÓN 26.—Cristo, mediador entre Dios y los hombres 957

Art. 1.—Si el ser mediador entre Dios y los hombres es función propia de Cristo 958
Art. 2.—Si Cristo, en cuanto hombre, es mediador entre Dios y los hombres 961

BIBLIOGRAFIA

Acerca de las fuentes

SANTO TOMÁS DE AQUINO: *Commentaria in omnes epistolas D. Pauli* (Ed. Marietti).
— *Commentaria in Evangelium Sancti Matthaei et Sancti Ioannis* (Ed. Marietti).
— *Catena aurea* (Ed. Marietti).
J. M. LAGRANGE, O. P.: *Evangile selon S. Mathieu* (París 1923).
— *Evangile selon S. Marc* (París 1929).
— *Saint Paul, épître aux Romains* (París 1932).
C. LAVERGNE, O. P.: *Synopse des quatre Evangiles, d'après la synopse grecque du P. M. J. Lagrange, O. P.*
P. F. CEUPPENS, O. P.: *Theologia Biblica* vol.3, *De Incarnatione et Redemptione* (Romae 1939).
F. PRAT, S. I.: *La Théologie de Saint Paul* (París 1924).
FR. JACOBUS M. VOSTE, O. P.: *Parabolae selectae Domini Nostri Iesu Christi* (París 1933).
— *De Prologo Ioannis et Logo* (París 1925).
— *De Synopticorum mutua relatione et dependentia* (París 1928).
— *Studia Paulina* (París 1928).
— *De sectis Iudaeorum tempore Christi* (París 1929).
— *Studia Ioannea* (París 1930).
— *Commentarius in epistolas ad Thessalonicenses* (París 1917).
— *Commentarius in epistolas ad Ephesios* (París 1932).
— *De mysteriis vitae Christi* (Romae 1940).
CESLAO SPICQ, O. P.: *Epître aux Hebreux* 2 vol. (París 1952-53).
M.-E. BOISMARD, O. P.: *Le prologue de Saint Jean* (París 1953).
MANSI: *Conciliorum amplissima collectio* (Plasentiae 1759-1793).
DIONISIO PETAVIO, S. I.: *Theologica Dogmata* t.4, *De Incarnatione* (París 1866).
BARTOLOMÉ M. XIBERTA, ORD. CARM.: *Enchiridion de Verbo Incarnato* (Matriti 1957).
CONRADO KIRCH, S. I.: *Enchiridion fontium historiae ecclesiasticae antiquae* (Friburgi Brisgoviae 1923).
J. TIXERONT: *Histoire des dogmes* (París 1909).
FRANCISCUS XAVERIUS FUNK: *Patres Apostolici* 2 vol. (Tubinga 1901-3).
A. GRILLMEIER H. BACHT: *Das Konzil von Chalkedon* 3 vol. (Echter-Verlag Würburg. 1952-54).
R. V. SELLERS: *The Council of Chalcedon* (London 1953).
M. J. ROUET DE JOURNEL, S. I.: *Enchiridion Patristicum* (Friburgi Brisgoviae 1932).
ENRIQUE DENZINGER: *Enchiridion Symbolorum* (Herder 1955).
MONSEÑOR AMLETO TONDINI: *Le encicliche Mariane* (Roma 1950).
HILARIO MARÍN, S. I.: *Documentos Marianos* (BAC, Madrid 1954).

Obras de carácter general

SANTO TOMÁS DE AQUINO: Opera omnia, Ed. Leonina, 16 vol. (Romae).
— *Commentarium in quatuor libros Sententiarum Petri Lombardi* (Romae 1570).
— *Quaestiones disputatae De Veritate et De Potentia* (Ed. Marietti).
— *Quaestiones Quodlibetales* (Ed. Marietti).
— Opuscula omnia, Ed. Mandonnet, O. P. (París 1927).
— *In Metaphysicam Aristotelis* (Ed. Marietti).
SAN AGUSTÍN: Opera omnia, 11 vol. (París 1955).

SAN ALBERTO MAGNO, O. P.: Opera omnia, 38 vol. (Ed. Vivès, Parisiis 1890-99).
SAN BUENAVENTURA, O. F. M.: Opera omnia, 15 vol. (Ed. Vivès, Parisiis 1871).
ALEJANDRO DE ALES, O. F. M.: *Summa theologica* (Firenze-Quaracchi 1948).
CAPREOLO, O. P.: *Defensiones Theologicae D. Thomae Aquinatis* (Ed. Paban-Pegues, Turonibus 1900-8).
CARD. CAYETANO, O. P.: *In III Partem D. Thomae* (Ed. Leonina, Romae).
FRANCISCO FERRARIENSE, O. P.: *In IV Contra Gentes D. Thomae* (Ed. Leonina, Romae).
DOMINGO BÁÑEZ, O. P.: *Comentarios inéditos a la Tercera Parte*, publicado por el Consejo Superior de Investigaciones Científicas (Madrid 1951).
CURSUS THEOLOGICUS SALMANTICENSIUM, O. C. D. (Ed. Palmé, París 1877).
JUAN DE SANTO TOMÁS, O. P.: *Cursus theologicus, in Tertiam Partem* t.7 (Coloniae Agripinae 1711).
FRANCISCO ARAÚJO, O. P.: *Commentaria in Summam D. Thomae* (Salmanticae 1636).
PABLO NAZARIO, O. P.: *Commentaria et controversiae in III Partem D. Thomae* (Venetiis 1613).
MARIALES XANTES, O. P.: *Controversiae ad universam Summam Theologiae S. Thomae Aquinatis* (Venetiis 1624).
PEDRO GODOY, O. P.: *Disputationes theologicae in Summam Theologicam D. Thomae* (Oxomensis 1671).
DIEGO ALVAREZ, O. P.: *De Incarnatione divini Verbi disputationes* (Lugduni 1614).
JUAN B. GONET, O. P.: *Clypeus theologiae thomisticae* (Burdigal 1659).
ANTONIO GOUDIN, O. P.: *Tractatus theologici* (Lovanii 1874).
VICENTE L. GOTTI, O. P.: *Theologia scholastico-dogmatica iuxta mentem D. Thomae Aquinatis* (Bononiae 1727).
FRANCISCO SILVIO, O. P.: *Commentarii in Summam S. Thomae* (Duaci 1620).
PEDRO LABAT, O. P.: *Theologia scholastica secundum illibatam S. Thomae doctrinam* (Tolosae 1658).
CARLOS R. BILLUART, O. P.: *Summa Sancti Thomae* (Leodii 1746).
NORBERTO DEL PRADO, O. P.: *Praelectiones de Verbo Incarnato* [Ad usum privatum] (Friburgi in Brisgovia).
JUAN DUNS SCOTO, O. F. M.: Opera omnia, 26 vol. (Ed. Vivès, Parisiis 1891-95).
LIQUETO, O. F. M.: *Commentaria in Scotum.*
DURANDO DE SAN PORCIANO, O. P.: *Commentaria in IV Sententiarum* (Lugduni 1563).
FRANCISCO SUÁREZ, S. I.: Opera omnia, 28 vol. (Ed. Vivès, Parisiis 1856-78).
FRANCISCO TOLEDO, S. I.: *In «Summam theologiae» Sancti Thomae Aquinatis enarratio* (Romae 1869).
GREGORIO VALENTIA, S. I.: *Commentarii theologici t.IV in quibus omnes materiae, quae continentur in «summa» D. Thomae Aquinatis, explicantur* (Ingolstadii 1591).
GABRIEL VÁZQUEZ, S. I.: *Commentarii et disputationes in «Summam» D. Thomae* (Compluti 1598).
DIEGO GRANADO, S. I.: *Commentarii in «Summam Theologiae» Sancti Thomae* (Sevilla 1633).
RODRIGO DE ARRIAGA, S. I.: *Disputationes theologicae in Sancti Thomae «Summam Theologicam»* (Antwerpiae 1643-46).
HONORATO DEL VAL, O. S. A.: *Sacra theologia dogmatica* (Madrid 1906).
FR. SATOLLI: *Praelectiones in «Summam Theologicam» D. Thomae* (Romae 1884-88).
L. PAQUET: *Disputationes theologicae seu commentaria in «Summam Theologicam» D. Thomae* (Romae 1900).
AL. M. LEPICIER, O. S. B. M. V.: *Institutiones theologicae dogmaticae ad textum S. Thomae concinnatae* (Parisiis 1903-6).

LORENZO JANSSENS, O. S. B.: *Summa theologica ad modum commentarii in Aquinatis «Summam»* (Friburgi Brisgoviae 1900-21).
M. J. SCHEEBEN: *Dogmatik* (Freiburg in Brisgau 1878).
— *Los misterios del cristianismo* (Ed. Herder, Barcelona 1957).
ANSELMO STOLZ, O. S. B.: *Manuale Theologiae Dogmaticae* (Friburgi Brisgoviae 1939).
M. JUGIE: *Theologia dogmatica scholastica* 3 vol. (Bilbao 1937).
TANQUEREY: *Synopsis theologiae dogmaticae* (Romae 1911).
CARD. L. BILLOT, S. I.: *De Verbo Incarnato* (Romae 1927).
PABLO GALTIER, S. I.: *De Incarnatione ac Redemptione* (Parisiis 1947).
TOMÁS PEGUÉS, O. P.: *Commentaire française littéral de la «Somme Théologique» de Saint Thomas d'Aquin* (Toulouse 1906-11).
EDUARDO HUGON, O. P.: *Tractatus dogmatici* 4 vol. (Parisiis 1920).
LUIS LERCHER, S. I.: *Institutiones theologiae dogmaticae* (Oeniponte 1934).
FRANCISCO DIEKAMP-HOFFMANN: *Theologiae dogmaticae manuale* 4 vol. (Parisiis 1933).
CARLOS BOYER, S. I.: *De Verbo Incarnato* (Romae 1952).
REGINALDO GARRIGOU-LAGRANGE, O. P.: *De Christo Salvatore* (Turín [Marietti] 1939).
MARCOLINO DAFFARA, O. P.: *De peccato originali et de Verbo Incarnato* (Marietti, 1945).
BARTOLOMÉ M. XIBERTA, O. C.: *Tractatus de Verbo Incarnato* (Madrid 1953).
KARL ADAM: *El Cristo de nuestra fe.* Versión del alemán (Herder, Barcelona 1958).
MIHUEL SCHMAUS: *Katholische Dogmatik* 2 vol. (München 1938).
V. ZUBIZARRETA, O. C. D.: *Theologia dogmatica scholastica* 3 vol. (Bilbao 1937).
GREGORIO ALASTRUEY: *De Verbo Incarnato* (Valladolid).
A. GARDEIL, O. P.: *Le donne revelé et la théologie* (París 1910).
JESÚS SOLANO, S. I.: *De Verbo Incarnato* (BAC, Madrid 1950).
HUMBERTO BOUESSE, O. P.: *Le Sauver du monde* vol. 2 (París 1910).
ADEMAR D'ALES, S. I.: *De Verbo Incarnato* (Parisiis 1930).
SERGIO BOULGAKOF: *Du Verbe incarné* (París 1943).

Cuestiones particulares

HUMBERTO BOUESSE, O. P.: *Le place du Christ dans le plan de Dieu* vol.1 (París 1951).
DOMINGO MINGOJA, O. P.: *De unione hypostatica* (Catanae 1926).
M. T. L. PENIDO: *Le rôle de l'analogie en théologie dogmatique. L'union hypostatique* (París 1931).
M. JUGIE: *Nestorius et la controverse nestorianne* (París 1912).
— *Theologia dogmatica nestorianorum et monophysitarum* (Parisiis 1935).
F. NAU: *«Nestorius». Le livre d'Héraclide de Dames* (traducción francesa) (París 1910).
A. BERTRAM: *Teodoreti episcopi Cyrensis doctrina christologica* (Hildesiae 1883).
A. D'ALES, S. I.: *Le Symbole d'union de l'année 433 et la premier Ecole Nestorianne:* Recher. de Science religieuse (1931) p.257-68.
— *Le dogme d'Ephèse* (París 1931).
CONSTANTINO DA MAZZARINO: *La dottrina di Teodoreto di Ciro sull'unione ipostatica delle due nature in Cristo* (Roma 1941).
PEDRO GALTIER, S. I.: *Le centénaire d'Ephèse:* Recher. de Science religieuse (1931) p.169-90.269-98.
— *Les anathématismes de saint Cyrille et le concile de Chalcédoine:* Ibid. (1933) p.45-57.
F. SILVA TAROUCA ET DI CAPUA: *S. Leonis Magni Tomus ad Flavianum episc. Constantinopolitanum cum testimoniis Patrum et epistula ad Leonem I Imperatorem* (Romae 1932).
— *S. Leonis Magni epistulae contra Eutychis haeresim* (Romae 1934).

— *S. Leonis Magni epistulae contra Eutychis haeresim* [post Concilium] (Romae 1935).
G. VOISIN : *Apollinarisme* (París).
— *La doctrine Christologique de saint Athanase:* Revue D'Histoire Ecclésiastique (1900) p.226-48.
L. LOHN : *Doctrina Nestorii de mysterio incarnationis* (Leopoli 1933).
JOSÉ BOVER, S. I. :*Gratiae oeconomia per Christum, independens a peccato, secundum Pauli doctrinam. Dei filius, homo factus, independenter a peccato, secundum Pauli doctrinam:* Verbum Domini (Romae 1922) p.79-87.170-176.
JUAN M. BISSEN, O. F. M. : *De motivo incarnationis disquisitio historico-dogmatica. De praedestinatione absoluta Christi secundum D. Scotum expositio doctrinalis:* Antonianum (Romae 1934) p.218-222 (1937) p.3-36.
CHARLES JOURNET : *L'Eglise du Verbe incarné,* 2 vol. (Desclé de Brouwer 1951-55).
ANTONIO LEMONNYER, O. P. : *Cur Deus homo:* Xenia Thomista (Romae 1925) t.2 p.311-18.
EMILIO SAURAS, O. P. : *El Cuerpo Místico de Cristo* (BAC, Madrid 1952).
MARCO ANTONIO VAN DEN OUDENRIJN, O. P. : *Summae theologicae de Christo propheta doctrina:* Xenia Thomista (Roma 1925) t.2 p.335-47.
SZABO SADOC, O. P. : *De scientia beata Christi, commentatio theologica:* Ibid. p.349-491.
LUIS FERRETTI, O. P. : *De Christo Deo et homine pulchritudinis prototypo iuxta doctrinam D. Thomae Aquinatis:* Ibid. p.319-33.
JUAN F. BONNEFOY, O. F. M. : *La primauté absolue et universelle de N. S. J. Ch. et de la très sainte Vierge:* BullSocFrMar (París 1938) p.41-100.
— *La place du Christ dans le plan divin de la création:* MelScRel (1947) p.248-257 (1948) p.38-62
— *La question hypothétique «utrum si Adam non peccasset...» au XIII^e siècle:* RevEspTeol (1954) p.327-68.
CRISÓSTOMO URRUTIBEHETY, O. F. M. : *Le motif de l'Incarnation et les principaux thomistes contemporains* (Tours 1921).
— *La rédemption est-elle le motif de l'Incarnation?:* France Franciscaine (1931) p.113-68.
— *Le motif de l'Incarnation au siècle XX:* Ibid. (1923) p.71-107.
REGINALDO GARRIGOU-LAGRANGE, O. P. : *De motivo Incarnationis:* Acta Academiae Romanae Sancti Thomae Aquinatis etc. (1945) p.7-45.
— *Motivum Incarnationis fuit motivum misericordiae:* Angelicum (1930) p.289-312.
ROCCA-ROSCHINI, O. S. M. : *De ratione primaria existentiae Christi et Deiparae* (Romae 1944).
H.-M. FERET, O. P. : *A propos de la primauté du Christ:* RevScPhTh (1936) p.70-72.
JUAN BAUTISTA DE PETIT BORNAND, O. M. CAP. : *Essai sur la primauté de N. S. J. Ch. et sur le motif de l'Incarnation* (París 1900).
JUAN VICENTE (Asturicensis), O. P. : *Relectio de habituali Christi Salvatoris nostri gratia* (Romae 1591).
CARMELO DE ITURGOYEN, O. M. CAP. : *De Incarnationis motivo ac Christi primatu:* Collectanea franciscana (1937)) p.161-178.
AMBROSIO CATARINO, O. P. : *Opuscula. De eximia praedestinatione Christi* (Lugduni 1542) p.114-143.
EDUARDO HUGÓN, O. P. : *Le motif de l'Incarnation:* Revue Thomiste (1913) p.276-96.
— *Le mystère de l'Incarnation* (París 1946).
VICENTE HERIS, O. P. : *Le motif de l'Incarnation:* BulSocFrMar (1938) 15-39.
SCHWALM, O. P. : *Le Christ d'après St. Thomas D'Aquin* (París 1910).
M. GORDILLO, S. I. : *Compendium Theologiae orientalis* (Romae 1937).
DEODATO DE BASLY, O. F. M. : *La Christiade* 2 vol. (París 1927).
— *Le sacré Coeur* (París 1946).
— *Pourquoi Christ?* (Romae 1904).

LEÓN SEILLER, O. F. M. : *Quelques réflexions sur l'Assumptus Homo et la Christologie traditionnelle* (Rennes 1951).
— *La Psychologie humaine du Christ et l'unicité de personne* (Rennes 1949).
— *L'activité humaine du Christ selon Duns Scot* (París 1944).
AGUSTÍN SEPINSKI, O. F. M. : *La Psychologie du Christ chez saint Bonaventure* (París 1948).
PABLO GALTIER, S. I. : *L'unité du Christ. Etre-Personne-Conscience* (París 1939).
— *Les deux Adam* (París 1947).
— *Le sacré Coeur* (París 1936).
PEDRO PARENTE : *L'Io di Cristo* (Brescia 1951).
BARTOLOMÉ M. XIBERTA, ORD. CARM. : *El Yo de Jesucristo. Un conflicto entre dos cristologías* (Barcelona 1954).
JUAN BAUTISTA MANYÁ : *De ratione admirationis in Christo:* Analecta Sacra Tarraconensis (1926) p.431-459.
J. MAIRENA VALDAYO : *El Yo de Cristo:* Salmanticensis (1957) p.602-26.
M. CUERVO, O. P. : *El Yo de Jesucristo:* La Ciencia Tomista (1955) p.123ss.
MONSEÑOR J. A. CHOLET : *La Psychologie du Christ* (París 1903).
EMILIO MERSCH, S. I. : *Le Corps Mystique du Christ* 2 vol. (París 1936).
JUAN RIVIERE : *Le dogme de la Rédemption dans la théologie contemporaine* (Toulouse 1948).
A. WALZ, O. P. : *De veneratione divini Cordis Iesu in Ordine Praedicatorum* (Romae 1937).
EUGENIO MASURE : *Le sacrifice du Corps Mystique* (París 1949).
— *Le sacrifice du Chef* (París 1944).
L. CERFAUX : *Le Christ dans la théologie de Saint Paul* (París 1954).

Mariología

SAN ALBERTO MAGNO : *Mariale* (Ed. Vivès) t.28.
SAN LORENZO DE BRINDIS, O. M. C. : *Mariale* (Patavii 1928).
P. F. CEUPPENS, O. P. : *De Mariologia Biblica* (Ed. Marietti, 1948).
MAURICIO GORDILLO, S. I. : *Mariologia orientalis* (Roma 1954).
AUGUSTO NICOLÁS : *La Vierge Marie et le plan divin* 4 vol. (París 1958).
CARLOS BALIC, O. F. M. : *La prédestination de la T. S. V. dans le doctrine de Jean Duns Scot:* France Franciscaine (1936) p.114-58.
— *Ioannis Duns Scoti theologiae Marianae elementa* (Sibenici 1933).
— *Tractatus de immortalitate B. V. Mariae* (Anonymus) (Romae 1948).
— *Ioannes Duns Scotus et historia Immaculatae Conceptionis* (Romae 1955).
J. BITTREMIEUX : *De Mediatione universali B. M. V. quoad gratias* (Brugis 1926).
— *Relationes Bmae. V. ad personas SSmae. Trinitatis:* Divus Thomas (1934-35).
— *Adnotationes circa doctrinam B. M. V. Corredemptricis in documentis Romanorum Pontificum:* Ephemerides theol. Lovan. (oct.-dec. 1930).
P. NICOLÁS, O. P. : *L'appartenance de la Mère de Dieu á l'ordre hypostatique:* BullSocFrMar (París 1937).
C. FRIETHOFF, O. P. : *De alma socia Christi Mediatoris* (Romae 1936).
B. E. MERKELBACH, O. P. : *Mariologia* (vers. cast.) (Bilbao 1954).
— *Quid senserit S. Thomas de Mediatione B. M. V.* (Romae 1924).
M. M. DESMARAIS, O. P. : *S. Albert le Grand Docteur de la Médiation Mariale* (París 1935).
NARCISO GARCÍA GARCÉS, C. M. F. : *Mater Corredemptrix* (Romae 1940).
LEON LELOIR : *La Médiation Mariale dans la théologie contemporaine* (París 1933).
I. KEUPPENS, SOC. MISS. AFRICAE : *Mariologiae compendium* (Antwerpiae 1938).
RAIMUNDO SPIAZZI, O. P. : *La Mediatrice della reconciliazione umana* (Roma 1951).
REGINALDO GARRIGOU-LAGRANGE, O. P. : *La Madre del Salvador y nuestra vida interior* [versión del francés] (Dedebec 1947).

— *La prédestination des Saints et la grâce* (París 1936).
GREGORIO ALASTRUEY: *Mariologia sive tractatus de Beatissima Virgine Maria Matre Dei* 2 vol. (Vallisoleti 1934-1941).
GABRIEL M. ROSCHINI, O. S. M.: *Mariologia* 3 vol. (Milano 1941-2).
— *La Mariologia di San Tommaso* (Roma 1950).
— *Mariologia de Pio XI*: «Marianum» (Roma).
JOSÉ A. DE ALDAMA, S. I.: *Mariologia seu de Matre Redemptoris* (BAC, Madrid 1950).
JUNÍPERO B. CAROL, O. F. M.: *De corredemptione B. V. Mariae* (Civitas Vaticana 1950).
CLEMENTE DILLENSCHNEIDER, O. SS. R.: *Marie au service de notre Rédemption* (Haguenau 1957).
— *Le mystère de la Corredention mariale. Théories nouvelles* (París 1951).
— *La Mariologie de S. Alphonse de Liguori* (París 1934).
WERNER GOOSSENS: *De cooperatione immediata Matris Redemptoris ad redemptionem obiectivam* (París 1939).
RENE LAURENTIN: *Marie, l'Eglise et le Sacerdoce* 2 vol. (París 1952).
EMILIO SAURAS, O. P.: *La Asunción de la Santísima Virgen* (Valencia 1950).
PABLO RENAUDIN: *Assumptio B. M. V. Matris Dei* (Marietti 1933).
BERNARDO PRZYBYLSKI, O. P.: *De Mariologia S. Irenaei Lugdunensis* (Romae 1937).
R. J. HESBERT y E. BERTAUD, O. S. B.: *L'assomption de Notre-Dame* (París 1952).
ERNESTO COMMER: *Mater Dei sitne figura Ecclesiae quaeritur:* Xenia Thomista vol.2 (Romae 1925).
EDUARDO HUGON, O. P.: *S. Thomae doctrina de B. M. V. mediatrice omnium gratiarum:* Xenia Tomista vol.2.
J. LEBON: *L'apostolicité de la doctrine de la médiation mariale:* Recherches de théol. anc. et médiévale (1930) p.129-159.
— *Comment je conçois, j'établis et je defends la doctrine de la médiation mariale:* Eph. Theol. Lov. (1939) p.655-744.
A. FERNÁNDEZ, O. P.: *De mediatione B. V. secundum doctrinam S. Thomae:* La Ciencia Tomista (1928) p.145-170.
MANUEL CUERVO, O. P.: *La gracia y el mérito de María en su cooperación a la obra de nuestra salud:* La Ciencia Tomista (1938) p.87-104; 204-223; 507-543.
— *Cuestiones particulares sobre el mérito de María:* Ibid. (1939) p.305-337.
— *Sobre el mérito corredentivo de María:* Estudios Marianos (1942) p.325-352.
— *La cooperación de María en el misterio de nuestra salud debe ser concebida analógicamente a la acción de Jesucristo:* Ibid. (1943) p.111-141.
— *La V. Ssma. mediadora de la gracia y el Rosario:* Alma Socia Christi Acta Congressus mariologici-mariani (1950) vol.2 p.249-271.
— *Por qué Santo Tomás no afirmó la Inmaculada:* Virgo Immaculata vol.6 p.11-68.
— *Inmaculada y Corredentora:* La Ciencia Tomista (1954) p.421-40.
— *El dogma de la Inmaculada y la muerte de María:* Ibid. (1950) p.5-19.
— *Definibilidad de la Asunción de María a los cielos:* Ibid. p.176-206.
MARCELIANO LLAMERA, O. P.: *El mérito natural corredentivo de María:* Ibid. (1951) p.81-140.
SANTIAGO ALAMEDA, O. S. B.: *La Mariología de S. Anselmo* (Madrid 1947).
— *La excelencia de la divina maternidad en los Padres:* Revista Española de Teología (Madrid 1943).
JOSÉ M. BOVER, S. I.: *Deiparae Virginis consensus* (Madrid 1942).
— *El hecho de la Corredención* (Barcelona 1941).
— *Síntesis orgánica de la Mariología en función de la asociación de María a la obra redentora de Jesucristo:* Est. ecl. (Madrid 1920).
M. JUGIE: *L'Immaculé Conception dans l'Ecriture sainte et dans la Tradition orientale* (Roma 1952).
FÉLIX VACAS, O. P.: *Maternidad divina de María* (Manila 1952).

TRATADO DEL VERBO ENCARNADO

INTRODUCCION GENERAL

Entre los diferentes tratados de la teología, uno de los más importantes es, sin duda alguna, el relativo al Verbo encarnado, pues se trata en él de un misterio de nuestra fe que es eje de la vida cristiana. Consiste este misterio en la unión de la naturaleza humana con la persona del Verbo divino en unidad de persona, la más grande y sublime de cuantas uniones puede Dios establecer con las criaturas.

Siendo un misterio propiamente dicho de nuestra fe, no puede la razón por sí sola llegar al conocimiento de su existencia, ni tampoco demostrarlo después de revelado por Dios (Dz. 1795 1816 1808). Puede, no obstante, la razón, ilustrada por la fe, explicarlo de alguna manera por medio de analogías tomadas del orden natural, y de su armonía con los demás misterios de la fe, particularmente el de la Santísima Trinidad, el fin sobrenatural a que fué elevado el hombre por Dios, la existencia del pecado original, de nuestra predestinación y redención por Jesucristo y de la infinita bondad y misericordia de Dios para con el hombre caído (Dz. 1796).

Dentro de las posibilidades de la razón, ilustrada por la fe, está también la de desentrañar el contenido implícito de este misterio divino, sin que nunca pueda llegar a comprenderlo en esta vida; descubrir los fundamentos y aducir las razones propias de las distintas verdades que en él se enseñan, estableciendo el nexo lógico que las une a todas en un cuerpo doctrinal bien organizado y compacto.

La encarnación del Verbo es el gran misterio de Cristo, la piedra de escándalo contra la que tropezó la altivez de la razón humana, que lo impugnó de múltiples maneras y que, al pretender encerrarlo en sus moldes estrechos, lo desfiguró y corrompió, de donde nacieron las distintas herejías que acerca de él han existido. A la teología incumbe también, en su función sapiencial, el cargo de defenderlo, tanto de los ataques de sus adversarios como de las malas inteligencias y corrupciones de los herejes (1 q.1 a.8; Dz. 1797-98).

No comprendiendo el misterio de la encarnación, tampoco puede la razón teológica demostrar su posibilidad. Unicamente la revelación divina puede darnos conocimiento de la posibilidad y existencia de este altísimo misterio. Y por esto Santo Tomás no se detiene a probar la existencia y posibilidad de la encarnación, puesto que ambas cosas da la fe, de donde parte el teólogo, como de principio, en toda su argumentación (1 q.1 a.2). Sin embargo, en el transcurso del tratado, y particularmente en las cuestiones primera y segunda, resuelve Santo Tomás todas las dificultades que contra una y otra se han puesto, ya demostrando su falsedad, ya también destruyendo su eficacia para contradecir este misterio divino.

A la revelación de este misterio asiente el teólogo por la fe, don precioso de Dios que, al mismo tiempo que le pone en comunicación con el conocimiento de la Verdad primera, le confiere una certeza formal de este misterio que sobrepasa la que el hombre tiene respecto de los primeros principios de su razón natural.

I. Denominaciones que recibe

En la tradición es designado con nombres diferentes, según los aspectos distintos en que puede ser considerado, los cuales tienen su fundamento en la Sagrada Escritura. Y así, frecuentemente es designado este misterio divino en los Santos Padres y demás escritores eclesiásticos con los nombres de *aparición (epifaneia, zeofaneia,* Tit. 2,11; 3,4; 1 Tim. 3,16); *anonadación (kenosis,* Phil. 2,7); *asunción, humanación (analepsis, enanzropesis,* Phil, 2,7); *economía, dispensación (oiconomia,* Eph. 1,10; 3,2,9; Col. 1,25). Pero más frecuentemente es llamado *encarnación (sarcosis,* Io. 1,14; Phil. 2,7; Rom. 1,3; 9,5), y esta denominación fué la que prevaleció hasta Santo Tomás.

Después de la profunda transformación llevada a cabo por Santo Tomás en la teología trinitaria, el nombre de Verbo es considerado más perfecto que el de Hijo para designar la segunda persona de la Santísima Trinidad, siendo los dos igualmente propios [1]. Y de aquí que el tratado, llamado anteriormente de la Encarnación en Pedro Lombardo y Alejandro de Hales, comenzará a decirse del Verbo encarnado; cambio que se observa ya en el mismo Santo Tomás. Y esta denominación prevaleció sobre la anterior, siendo actualmente la común en los autores para designar este tratado de la teología.

II. Su encuadramiento en la teología

Para Santo Tomás es la teología una ciencia tan específicamente una, que no admite más división que en partes distintas de la misma teología. Y así, él mismo la divide en tres, tratando la primera de Dios en sí mismo, uno en esencia y trino en personas, creador y gobernador de todas las cosas (Dios, y todas las cosas saliendo de Dios). La segunda, del movimiento de la criatura racional a Dios fin último de toda la creación, y de un modo especialísimo del hombre (Dios, y todas las cosas hacia Dios o en orden a Dios como fin de ellas). Y la tercera, de Cristo Salvador de todos los hombres, verdadero Dios y hombre verdadero, en el cual se nos traza el camino por donde debemos ir seguros a la bienaventuranza de la vida inmortal y dichosa, en la posesión del mismo Dios (Dios, y todas las cosas hacia Dios por Cristo Jesús, Dios y hombre verdadero. Por Cristo-Hombre, a Cristo-Dios. Por Cristo en cuanto vía, a Cristo verdad y vida).

Por eso esta Tercera Parte de la teología es como el complemento de las dos anteriores. En la cual se considera, en el hombre, el retorno a Dios por medio de Jesucristo, Salvador del género humano y creador de todas las cosas, que salieron de la virtud de su mano divina. Y de aquí que, con gran sentido teológico, diga Santo Tomás en el prólogo de esta Tercera Parte que el estudio del Salvador de todos los hombres y de los beneficios que de él se siguieron en el mundo es necesario para «la consumación del objeto de la teología».

Tal es la división clásica y tradicional de la teología, en la que, dentro de una admirable sencillez, brilla la más perfecta unidad específica de la misma en medio de una variedad complejísima, totalmente armónica, de tratados y cuestiones.

Fué a últimos del siglo XVI cuando sonó por primera vez el grito de distinción específica entre las partes primera y tercera, por un lado, y la segunda, por otro, de la teología, o sea, entre la teología dogmática y la moral. Vázquez fué el primero en negar la unidad específica del hábito de la teología [2]. Durante todo el siglo XVII y la primera mitad del XVIII fué ahogada esta voz por la fuerza de la tradición, que todavía imperaba en los demás teólogos. Pero en la segunda mitad del siglo XVIII se rompe la unidad específica entre la teología dogmática y la moral, la especulativa y la positiva, que más tarde alcanzó también a la mística, constituyendo todas ellas especies distintas de la teología. Y por este camino se llegó en los últimos tiempos, de agnosticismo y de relativismo teológicos, a despreciar y tratar de excluir de la teología el elemento especulativo, dando así lugar a lo que se llama «teología nueva», que en realidad no es otra cosa que la negación de la misma teología.

[1] *Cont. Gent.* 4,11; *Comp. Theol.* c.40.

III. Contenido y división de este tratado en Santo Tomás

Si se compara el estado en que se encontraba el tratado del Verbo encarnado antes de Santo Tomás con la perfección a que él consiguió llevarlo, no se puede menos de admirar lo gigantesco de su esfuerzo. En San Juan Damasceno se encuentra ya como un esbozo del mismo. Todo el libro tercero y gran parte del cuarto *De fide orthodoxa* están dedicados a exponer la encarnación del Verbo [3]. En realidad son como el primer esquema de la encarnación, en el que se indican muchos puntos de la misma. Pero no están más que indicados de una manera sencilla y breve, sin desenvolverlos ni explicarlos de una manera extensa y profunda. Otros muy importantes se omiten o apenas se tocan, como las cuestiones de la gracia habitual y capital de Jesucristo, de la ciencia y de la redención. Además, no existe una organización verdadera de la doctrina que se expone—impuesta constantemente por los errores que se trata de combatir—, y el orden de la misma brilla por su ausencia. Así solamente se concibe que, después de hablarnos de la resurrección de Jesucristo, se pregunte por qué se hizo hombre el Hijo y no el Padre ni el Espíritu Santo, y si la persona de Jesucristo es creada o increada [4].

San Anselmo, en el libro *Por qué se hizo Dios hombre*, trata también de la encarnación, pero desde un punto de vista más restringuido, es decir, de nuestra redención por Jesucristo, en el que expone ampliamente su teoría de la satisfacción (BAC 82). Más que un tratado general, puede decirse que es un estudio de carácter monográfico. Muy lúcido en sí mismo, pero al mismo tiempo muy incompleto desde el punto de vista cristológico.

Algo parecido acontece también en Hugo de San Víctor, que tanto en la *Summa Sententiarum* tr.1 [5] como en el libro segundo *De sacramentis fidei christianae* [6], apenas si hace otra cosa que tocar algunos puntos pertenecientes a la cuestión de la unión, sin preocuparse de las demás cuestiones que pertenecen al tratado del Verbo encarnado.

El Maestro de las Sentencias, Pedro Lombardo, es el primero que hace un esfuerzo de organización del tratado de la encarnación en el libro III de las *Sentencias* con los elementos suministrados por San Juan Damasceno y la doctrina de los otros Santos Padres, particularmente San Agustín. Pero sólo

[2] *In I P. S. Thomae* disp.7 c.5 n.10; *In I-II* praef. et *In tract. de legibus* praef.
[3] MG 94,982-1162.
[4] *De fide orthod.* l.4 col.1106-11.
[5] ML 176,70-80.
[6] ML 176,371-416.

lo consigue de una manera incompleta e imperfecta. Sólo así se concibe que, después de tratar de la pasión de Jesucristo y de nuestra redención, se plantee la cuestión de si en Jesucristo existieron las virtudes teologales (*Sent.* 3 d.23).

Sin embargo, por imperfecta que resultara la obra, era ya mucho lo que se había logrado, porque las distinciones y cuestiones propuestas por el Maestro de las Sentencias sirvieron de base a los comentarios de los que le siguieron, en los que se fué paulatinamente perfeccionando la organización del tratado de la encarnación. Y así, en Alejandro de Hales gana bastante con respecto a Pedro Lombardo, aunque todavía diste mucho de llegar a su perfección. Por ejemplo, y no ateniéndonos más que a las líneas generales, todo el tratado o inquisición de la encarnación la divide en ocho tratados distintos, sin atenerse a las leyes de la lógica acerca de la división [7]. A la falta de organización y de orden riguroso en la exposición de la materia hay que añadir la deficiencia de cuestionario y, sobre todo, su insuficiencia en el desarrollo de las cuestiones, que muchas veces se confunde con la pobreza.

Santo Tomás comentó también las *Sentencias* de Pedro Lombardo, siendo ésta su primera obra literaria. Su comentario no fué libre, como el de Alejandro de Hales, sino ajustado a la letra del Maestro. Por eso mismo, en cuanto al orden general de las distinciones, tuvo que adaptarse al fijado por Pedro Lombardo. Después de exponer brevemente el texto del Maestro, fija en cada distinción un determinado número de puntos a considerar, dividiendo cada uno de ellos en cuestiones, y éstas en artículos, todo según un orden rigurosamente lógico de ideas, haciendo así en cada distinción una organización perfecta de la cuestión que en ella se ventila, sin que se escape a su escrutadora mirada el más leve detalle de importancia doctrinal. Una vez hecho esto, vuelca en ese armazón, perfectamente concebido, todo su saber teológico, en el que no se sabe qué admirar más, si su profundidad y penetración insondables, su vastísima erudición, su claridad y concisión, su precisión y poder sintético o su brevedad y comprensión. Sólo recorriendo una a una todas las distinciones del III de las *Sentencias* y comparando la doctrina que a propósito de ellas desarrolla Santo Tomás con la que explícitamente enseña en ellas el Maestro de las Sentencias y la de los comentaristas que precedieron al Doctor Angélico, se puede apreciar cuánto ganó con Santo Tomás el tratado del Verbo encarnado en riqueza de cuestiones y en el articulado de las mismas, penetración y profundidad en su desarrollo, precisión y exactitud en los conceptos, concisión y claridad. Al lado de los comentarios de Santo Tomás, puede decirse que las distinciones de Pedro Lombardo son poco más que una ocasión o pretexto de la riquísima doctrina que en ellos vierte el Doctor Angélico, muchas veces ni siquiera insinuada en las distinciones de Pedro Lombardo.

Además, Santo Tomás, en su comentario, cambia el método predominantemente positivo del Maestro de las Sentencias, sustituyéndolo por el racional, a cuyo servicio pone toda la filosofía de Aristóteles en la explicación de las verdades reveladas. La transformación que con este cambio experimenta la teología es muy grande, ganando muchísimo en inteligencia y penetración de la verdad revelada, seguridad y firmeza en su explicación, fuerza y vigor para combatir el error y disolver los ataques de los adversarios. Y no es que Santo Tomás prescinda de la doctrina de los Santos Padres, en cuyo conocimiento es más completo que el mismo Pedro Lombardo, sino que, en lugar de colocar uno tras otro los textos de los Santos Padres, Santo Tomás asimila profundamente su doctrina, la cual expone después de un modo racional en el desarrollo de las cuestiones y artículos, que son en todo momento la voz de la tradición y, al mismo tiempo, de la razón teológica.

[7] *Summa Theologica* (ed. Quaracchi) t.1 d.3

Con ser esto muy importante, todavía no dejaba satisfecha la inteligencia de Santo Tomás, eminentemente arquitectónica. Porque, si bien se había conseguido que hubiese una teología perfecta del Verbo encarnado, faltaba todavía por obtener una organización sistemática del mismo, y en general de toda la teología, que andaba esparcida a trozos por todas partes, sin orden ni concierto.

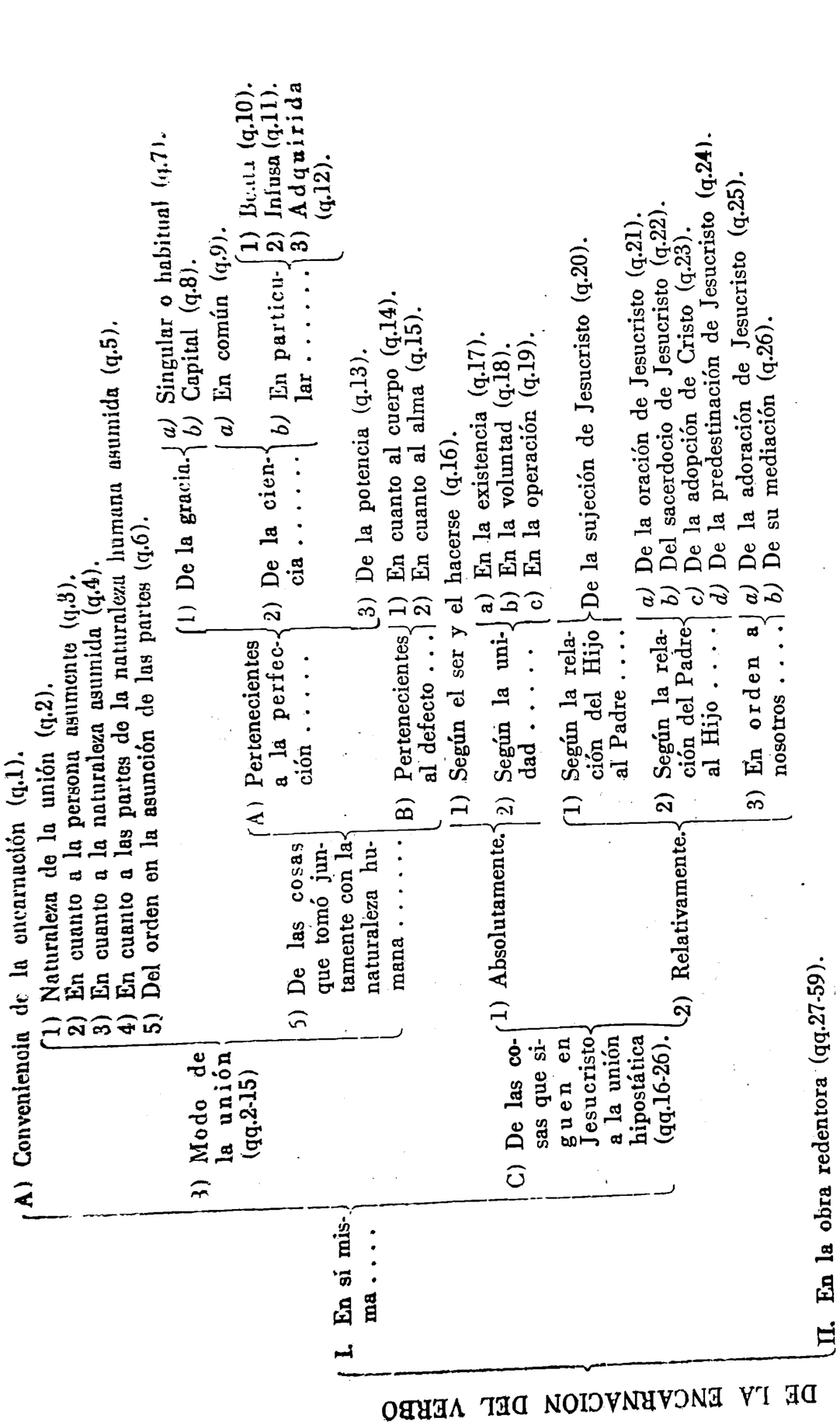
Con el fin de dar a la teología una organización perfecta, que la hiciera apta para su enseñanza en las escuelas, emprende Santo Tomás una segunda redacción de su comentario a las *Sentencias*. Pero luego hubo de desistir, por no encontrar compatible con las líneas generales del Maestro de las Sentencias la que él trataba de introducir. Y comenzó a escribir la *Suma Teológica*, en la que la organización sistemática más perfecta de la teología quedó para siempre grabada y como estereotipada.

En ella ocupa el tratado del Verbo encarnado el primer lugar de la Tercera Parte, al que siguen después el relativo a los sacramentos, por medio de los cuales se nos comunica la virtud que brota de la pasión de Cristo, y, por último, el de los novísimos.

La división del tratado del Verbo encarnado es aquí sumamente sencilla, lógica y clara. Dos partes generales comprende todo el tratado, la primera de las cuales versa acerca del misterio en sí mismo de la encarnación del Verbo, en el que Dios se hizo hombre por nosotros y por nuestra salud. Y la segunda, de todo lo que nuestro Salvador, Dios encarnado, hizo y padeció por nuestra redención y salvación (prólogo). Abarca la primera parte desde la cuestión 1 hasta la 26 inclusive, y es la que nos pertenece exponer en este volumen; la segunda se extiende desde la cuestión 27 hasta la 59.

La primera parte se subdivide después en tres grandes apartados: 1.° De la conveniencia de la encarnación, en la cuestión 1. 2.° De la naturaleza de la unión, o del modo como se hizo la unión del Verbo divino con la naturaleza humana, desde la cuestión 2 a la 15. 3.° De las consecuencias de esta unión, desde la cuestión 16 a la 26 (q.1 pról.). El pensamiento teológico de Santo Tomás en la *Suma* es sustancialmente el mismo de su comentario a las *Sentencias* de Pedro Lombardo. Pero en la *Suma* se encuentra mucho más organizado y ordenado, más depurado y aquilatado. Algunas veces, también corregido y rectificado y mucho más condensado. Cada una de las cuestiones que forman la primera parte de este tratado es una síntesis maravillosa que agota el conocimiento de la materia de que trata, en medio de una claridad y sencillez inimitables, y que cuanto más se estudian más se descubre en ellas, sin llegar nunca a agotar su fecundidad. La comparación de estas cuestiones con las similares de sus predecesores es el índice de la perfección a que Santo Tomás consiguió llevar el tratado del Verbo encarnado. Huelga decir que esta primera parte es mucho más difícil e importante que la segunda, y en ella, el apartado segundo sobre los otros dos.

Un esquema de todo el tratado de Santo Tomás sobre la encarnación podrá servir para que el lector se forme un concepto exacto del orden y de todo el proceso seguido en él por el Angélico Doctor.



IV. Método seguido por Santo Tomás en este tratado

Santo Tomás es siempre un teólogo integral. En su exposición actúan siempre las fuentes de la más pura argumentación teológica y los criterios más elevados de la teología, según la naturaleza de la cuestión que ventila. Por sistema es opuesto a todo exclusivismo, lo mismo se trate del positivista, que prescinde de la razón y atiende solamente a los datos positivos del magisterio de la Iglesia y de los Santos Padres, que del intelectualista, con precisión de las fuentes de la revelación y del magisterio de la Iglesia.

Ambos por sí solos son insuficientes e incompletos. El primero, porque no da la inteligencia de la verdad revelada; informa, pero no forma la inteligencia, sino que la deja vacía de su significado, en expresión del mismo Santo Tomás [8]. Y el segundo, porque convertiría a la teología en un racionalismo huero, desprovisto de todo contenido de la verdad sobrenatural. Es preciso unir las dos cosas a la vez: revelación, tradición y magisterio de la Iglesia, por una parte, y por otra, la razón, que explique y analice la verdad revelada, descubra sus fundamentos objetivos, señale las relaciones que tiene con las demás verdades de la fe, desenvuelva el sentido hondo que encierran, deduzca las consecuencias que de ellas se deriven y las defienda de los ataques de sus adversarios. Solamente así puede la teología darnos una inteligencia fructuosa de la verdad revelada y ser una disciplina verdaderamente formativa del espíritu.

Y esto es cabalmente lo que hace Santo Tomás en el tratado del Verbo encarnado. La revelación divina, expuesta por los Santos Padres e infaliblemente determinada por las decisiones de la Iglesia, es la base y el fundamento de donde arranca todo el proceso teológico de Santo Tomás; la verdad revelada se constituye después en objeto de su especulación teológica, a cuyo servicio pone todos sus conocimientos filosóficos, en un esfuerzo supremo de penetración de la razón, iluminada por la fe, para darnos una inteligencia de este misterio lo más ajustada posible a la misma revelación divina, según la interpretación de los Santos Padres y las enseñanzas de la Iglesia.

Si bien es cierto que no fué Santo Tomás el primero en introducir el método racional en teología, no lo es menos que fué él quien lo llevó a un grado tal de perfección, que nadie ha igualado, así como también fué el primero en incorporar plenamente a la teología el espíritu de la filosofía aristotélica, más robusta, más realista y de perspectivas más universales que la platónico-agustiniana, hasta entonces dominante en las escuelas, mediante la cual llevó a cabo, de un solo golpe, una completa transformación de la teología y del método teológico.

Lo cual no quiere decir que Santo Tomás descuidara en lo más mínimo la base positiva de su exposición, sino que en todo momento trata de reforzarla, hermanando y consociando, en unión amistosa e íntima compenetración, el método positivo con el racional o especulativo. Claro que, según sea el matiz de las cuestiones que ventila, así ha de predominar en ellas una u otra clase de argumentación, pero sin disociar nunca la razón de la revelación, o viceversa. Esto estaba reservado para otros espíritus más estrechos que el de Santo Tomás.

Muy bien se podría aplicar a Santo Tomás en este tratado lo que dijo León XIII de la doctrina del Angélico en general, a saber: que, distinguiendo la razón de la fe, parece como si la razón ya no pudiera subir más alto, ni la

[8] *Quodl.* 4 a.8.

fe recibir mayor ayuda ni más eficaces argumentos que los que obtuvo en Santo Tomás *(Aeterni Patris)*. Por lo cual, con razón escriben los Salmanticenses que, así como en las bodas de Caná se reservó el mejor vino para el final del convite, así Santo Tomás guardó este tratado para la última parte del gran banquete teológico, que es la *Suma* por él escrita [9].

V. Su importancia en mariología

La mariología es una rama del tratado del Verbo encarnado. Santo Tomás habla de ella en la segunda parte de éste. Pero actualmente ha adquirido tal incremento y preponderancia, que tiende a desprenderse de su tronco. Esta separación sólo puede ser material, porque la mariología solamente puede vivir una vida próspera si por ella corre la savia fecunda del tratado del Verbo encarnado.

No es raro escuchar la siguiente pregunta: ¿cuál es el mejor tratado de mariología? Y como los que existen todavía están lejos de satisfacer todas las aspiraciones, nuestra respuesta es siempre la misma: el tratado de Santo Tomás acerca del Verbo encarnado. Y así es en verdad, porque, si la mariología no se hace teológicamente, se reduce toda ella a la expresión de un sentimentalismo de piedad vago e incontrolado. Y esto no puede tener valor.

Para que la mariología tenga valor real, tiene que ser teológica. Y para ser verdaderamente teológica tiene que ir toda ella calcada en el tratado del Verbo encarnado. Porque la Virgen María pertenece a un orden medio entre el nuestro y el de Jesucristo. Su existencia no se puede concebir sino por orden a Jesucristo, y de igual modo su misión en el mundo, en cuanto a nuestra redención y salvación, en unión de su Hijo divino.

Por eso mismo, todas las prerrogativas y perfecciones de María son análogas con las de Jesucristo, comenzando por su predestinación. Pues a Jesucristo le compete ser predestinado en cuanto hombre, habiendo tomado el Verbo divino la naturaleza humana de la estirpe de Adán. De esta manera, Jesucristo se asemeja en todo a nosotros, excepto en el pecado, según dice el Apóstol (Hebr. 2,17; 4,15). Y esta predestinación de Jesucristo fué hecha después de la previsión del pecado en orden a nuestra redención, según las enseñanzas de la *Ineffabilis Deus*.

En el mismo decreto de la predestinación del Verbo encarnado es también predestinada María, la cual había de tener también su naturaleza humana de la estirpe de Adán. Hasta aquí todo es igual en Jesús y María.

Las diferencias comienzan en el objeto de esta predestinación en cada uno de ellos. Y así, mientras que Jesucristo es predestinado, en cuanto hombre, a ser Hijo natural de Dios, por la unión de la naturaleza humana con la persona del Verbo divino en la unidad de persona, María lo es para ser Madre de Jesucristo. Y, por esto, Jesucristo pertenece al orden hipostático sustancial, y María al relativo, puesto que la maternidad divina no puede concebirse sino por orden a Jesucristo, siendo, por lo tanto, esencialmente de orden hipostático, no sustancial, sino solamente relativo. En cambio, nosotros de ninguna manera pertenecemos al orden hipostático, ni de un modo sustancial ni tampoco relativo, como es obvio. El orden nuestro es simplemente de los redimidos e hijos de Dios por adopción. Por eso María es redimida y, al mismo tiempo, corredentora con Jesucristo del género humano. Precisamente por razón de su maternidad divina, que la asocia con Jesucristo en el orden hipostático, y, por consiguiente, en el fin inmediato de éste, que es nuestra redención.

[9] *Curs. Salmant. prooem.*

Estas diferencias continúan después en cuanto al origen o principio activo de la naturaleza humana en los dos y a las relaciones de ésta con el pecado de Adán. Pues, por lo mismo que el principio activo de la generación de Jesucristo en cuanto hombre fué el Espíritu Santo, y no Adán, su naturaleza humana estaba totalmente desligada del pecado, aparte de que su persona divina era absolutamente incompatible con él. Pero María fué engendrada por obra de varón. Por tanto, no sólo es de la estirpe de Adán, sino también descendiente de él. Y, por eso mismo, aunque, en cuanto madre del Verbo encarnado, debía ser preservada de hecho del pecado de Adán en virtud de los méritos de su Hijo santísimo, por razón de su origen tenía relación con el pecado de aquél, o débito del mismo. De hecho hubiera también incurrido en él de no haber sido preservada por la gracia redentiva de Jesucristo en el primer instante de su concepción. Por eso mismo también, Jesucristo es sólo Redentor; María, redimida y corredentora, y nosotros, solamente redimidos.

Los que proclaman la exención de todo débito, o relación con el pecado de Adán en María, precisamente en virtud de su predestinación, tal vez no han pensado suficientemente en las relaciones distintas de la naturaleza humana de Jesús y de María con la estirpe de Adán y su pecado. Suprimir estas diferencias tan hondas entre los dos, aparte de que no es conforme con las enseñanzas de la teología, se opondría también a las determinaciones de la fe respecto de la universalidad del pecado y de la redención de Jesucristo. No es buen camino, para establecer la grandeza de la perfección de María, buscarla en la negación de sus relaciones con Adán en cuanto a las condiciones en que el pecado de éste dejó a la naturaleza humana, y no más bien del lado de la gracia de Jesucristo. Lo cual prueba la necesidad que hay en mariología de hacer uso constante del método analógico si se quiere proceder en ella con seguridad.

Esta analogía que encontramos ya en la predestinación de Jesús y María podríamos seguir examinándola en casi todas las cuestiones del Verbo encarnado, de cuya exacta determinación saldría una mariología verdaderamente teológica y fundamental, sin timideces ni cobardías por una parte, pero también sin extralimitaciones.

VI. Actualidad de los estudios cristológicos

Desde que el viejo Simeón lanzó en el templo su profecía acerca de Jesús como signo de contradicción, en todos los siglos fué de gran actualidad el problema cristológico. Jesucristo es el centro alrededor del cual gira toda la historia. Pero en cada momento del tiempo reviste siempre una modalidad propia. Así, en unos siglos es la constitución ontológica de Cristo lo que preocupa más; otras veces, la lucha contra las herejías absorbe la atención de todos los demás problemas; en otras ocasiones se estudia principalmente la gran obra de Jesucristo, su Iglesia o el Cuerpo místico; la doctrina de la redención; o bien la parte sacramentaria o alguno de los sacramentos en particular; por ejemplo, la Eucaristía, la Penitencia, etc.

Actualmente parece como si las grandes especulaciones acerca de la constitución ontológica de Jesucristo no despertaran ya el interés de los teólogos, tal vez porque consideran agotado este filón. En cambio, el problema de la unidad psicológica de Jesucristo ha producido cierta inquietud en los últimos tiempos, cuyo estudio sigue todavía su curso. Además, se han hecho estudios muy buenos sobre la Iglesia y el Cuerpo místico y la redención. Y la doctrina sacramentaria es también muy estudiada. En estos estudios predomina, en ge-

neral, el carácter positivo sobre el especulativo. Lo cual hace pensar que los autores dan por definitiva la especulación hecha en siglos anteriores acerca de todas estas cuestiones, o que no le conceden tanta importancia como se le daba en tiempos de Santo Tomás.

Lo que sobre todo preocupa y absorbe la atención de los autores, en los tiempos actuales, es el estudio de las fuentes. Y en este sentido no se puede dudar que se han hecho estudios críticos magníficos acerca de los concilios, de las herejías y de los orígenes de las doctrinas. En algunos casos—al tratar, por ejemplo, de los autores de algunas herejías, como Nestorio y Eutiques—tal vez se proceda con excesiva benevolencia hacia ellos, lo cual parece plantear de nuevo en algunas ocasiones la cuestión de los hechos dogmáticos. Acerca de este particular es mucho lo que se hizo y se está haciendo y grande el fruto conseguido para la determinación de las mismas doctrinas.

Esta misma tendencia positivista se advierte también en los tratados generales sobre el Verbo encarnado. En éstos tal vez no sea tan provechosa como en los estudios monográficos, sobre todo cuando es muy preponderante, como sucede con excesiva frecuencia. Los tratados generales del Verbo encarnado están ordenados principalmente a la formación de la mentalidad teológica de los estudiantes, y la acumulación de datos positivos, sin una exposición doctrinal a fondo de las cuestiones, en la que se manifiesten los fundamentos objetivos en que se apoyan y desenvuelvan las razones que militan en su favor, y descubra el nexo que entre ellos existe, no puede dar al estudiante un conocimiento adecuado de la verdad revelada. Como dice Santo Tomás, a todo más pueden enseñarle que las cosas son así, como la fe nos dice, pero no por qué son así [10]. Mucho menos pueden prepararle para una defensa racional de las mismas. En consecuencia, esos libros de texto no pueden dar ciencia teológica de la verdad revelada; abarrotan la memoria, pero no forman la inteligencia. Además, por el uso casi exclusivo del método positivo, dejan en el fondo del espíritu de los estudiantes un sedimento de escepticismo acerca del valor de la razón teológica, que para el caso es acerca de la misma teología. Y esto es lo peor que puede suceder a un estudiante.

De este peligro está bien libre la teología de Santo Tomás. A algunos pudiera parecerles que peca por el extremo opuesto. Nada de eso. Porque, si bien no desarrolla el argumento de Sagrada Escritura, es porque lo supone suficientemente conocido, por la práctica entonces existente de estudiar la teología por la misma Sagrada Escritura. Pero lo indica siempre que existe con precisión y claridad, señalando el lugar que expresa fielmente su contenido respecto del particular. Este testimonio puede completarse después con otros, como se ha hecho en obras recientes de reconocida competencia exegética y crítica, destinadas exclusivamente a la exposición del argumento escriturario de Santo Tomás en las cuestiones y artículos de la *Suma Teológica*, con la seguridad de que el sentido de la revelación de que parte Santo Tomás no será nunca contradicho ni rectificado.

En cuanto a la doctrina de los Santos Padres, Santo Tomás se muestra perfecto conocedor de ella. Sabía muy bien que los Santos Padres son intérpretes autorizados de la revelación divina, los cuales sirven de guía a la Iglesia en sus determinaciones infalibles. Igualmente deben servir también al teólogo en la interpretación de la verdad revelada. Por esto, su autoridad ejercía sobre su inteligencia un influjo grande y verdaderamente teológico. Entre todos robaba su admiración el gran Obispo de Hipona [11]. Pero a todos veneraba profundamente. Conocido es aquel dicho en el que mostró su preferencia por tener las obras de San Juan Crisóstomo a la posesión de la ciudad

[10] *Quodl.* 4 a.8.
[11] *Contra errores graecorum* prooem.

de París. Por eso mismo fué asiduo durante toda su vida en el estudio de ellos, a los que conocía profundamente y constantemente aduce. Ya veremos cómo el mayor conocimiento que fué adquiriendo de ellos en el transcurso de su vida, le hizo cambiar de opinión en algunas cuestiones importantes.

Respecto de la Iglesia, es bien conocida la veneración que Santo Tomás sentía por ella y el cuidado esmeradísimo que ponía siempre en ajustar toda su doctrina a su magisterio infalible, lo cual le obligaba a tener un conocimiento muy grande de las definiciones conciliares, de las determinaciones de los papas y del magisterio ordinario. Este respeto y veneración suma por la Iglesia romana, que en su tiempo no celebraba la fiesta de la Concepción, aunque toleraba que otras iglesias la celebrasen, fué lo que únicamente detuvo a Santo Tomás en afirmar la concepción inmaculada de María contra toda la Universidad de París y contra todo su siglo, toda vez que él tenía en sus manos la clave para explicar la concepción inmaculada en plena conformidad con las demás verdades de la fe, dando así, al mismo tiempo, satisfacción a todas las exigencias de los teólogos de la Universidad de París. Arranques para eso no le faltaban, porque él, que en otras muchas cosas se opuso resueltamente a toda la corriente de su siglo, no había de dejar de hacerlo en esta ocasión, sobre todo tratándose del honor de la Virgen Santísima, de la que era devotísimo. Pero Dios había dispuesto que las cosas sucedieran de otra manera.

Sí es cierto que Santo Tomás no hace nunca alarde de erudición ni de aparato crítico, aun cuando en el fondo su erudición es muy grande, selecta y segura. Lo que sobre todo interesaba a Santo Tomás en la Sagrada Escritura, los Santos Padres y enseñanzas del magisterio de la Iglesia era su contenido, el pensamiento, la doctrina, no el aparato crítico. Para hacer después una exposición de ella verdaderamente magistral, explicándola y razonándola hasta llegar a sus últimos fundamentos; una exposición perfecta orgánica, en la que todas las cuestiones aparecieran estrechamente unidas entre sí y como formando un solo cuerpo con la revelación divina, la tradición y el pensamiento de la Iglesia. Por eso, cada tratado, cada cuestión, cada artículo de la *Suma Teológica*, y concretamente del Verbo encarnado, es una síntesis admirable de la doctrina revelada, contenida explícita o implícitamente en la Sagrada Escritura, comentada por los Santos Padres, enseñada o contenida en el magisterio de la Iglesia y explicada, razonada y defendida por la razón teológica de Santo Tomás. De aquí que la doctrina de Santo Tomás resulte siempre totalmente conforme con la fe, como constantemente vienen afirmando los papas desde Juan XXII, que le canonizó, y que la *Suma Teológica* tenga un valor altamente formativo de las inteligencias en el conocimiento de la verdad revelada, como no se encuentra en ningún otro autor. Por lo cual, la Iglesia no sólo desea ardientemente que las inteligencias de los eclesiásticos se formen en filosofía y teología según el método, la doctrina y los principios de Santo Tomás, sino que también lo ha preceptuado en el Código de Derecho canónico.

Aplicando a Santo Tomás las palabras del Antiguo Testamento respecto de José, a todos los amantes y estudiosos de la teología dice Pío XI: *Ite ad Thomam (Studiorum ducem)*.

INTRODUCCION A LA CUESTION 1

CONVENIENCIA DE LA ENCARNACION

I. Existencia de la encarnación

La existencia de la encarnación es una verdad fundamental de nuestra fe y, al mismo tiempo, principio básico de la teología del Verbo encarnado. La teología no demuestra la existencia de la encarnación. Ni siquiera intenta demostrarla. Pero es función suya hacer ver lo bien fundado de la fe, probando la continencia de aquélla en la revelación divina y en la tradición. Y puesto que la existencia de una cosa se presupone a la cuestión de su conveniencia, de aquí que sea oportuno decir algo acerca de cómo la encarnación se encuentra en las fuentes de la revelación.

A) En la Sagrada Escritura

Todo el **Antiguo Testamento** es como una preparación para la revelación del gran misterio de la encarnación (1 Cor. 10,14). Pero en él no está claramente manifestado, sino a través de cierto celaje de imágenes no bien aclaradas ni determinadas allí mismo. Es en el Génesis (3,15), a poco de cometerse el pecado del hombre, cuando Dios promete la venida de un Salvador o Redentor del género humano, que aplastará la cabeza de la serpiente que precipitó a aquél en el pecado. Este prometido es el Mesías, o enviado de Dios, de quien extensamente nos hablarán los profetas y autores sagrados como protector y defensor del pueblo escogido, del pueblo de Dios, contra todos sus adversarios y enemigos, hasta llegar a la victoria final y definitiva sobre todos ellos, a la que seguirá una era de paz, de felicidad y de triunfo completo. Isaías nos dice que nacerá de una doncella virgen (7,14) y que será el Emmanuel (Dios con nosotros). Miqueas concreta más, anunciándonos que el dominador de Israel nacerá en Belén, apuntando su origen eterno (5,2). El mismo Isaías lo describe también como el siervo de Yavé, llevando sobre sus hombros todas las iniquidades de su pueblo para expiarlas en el sacrificio de su vida, del cual saldrá glorificado en una larga descendencia a la cual llenará de vida y de gloria (53)...

Acerca de la naturaleza divina del Mesías sólo encontramos en Isaías esta bella descripción, en la que, entre otros epítetos, atribuye al Mesías el de *Dios fuerte*, que, en lenguaje bíblico, sólo se dice de Yavé: «Porque nos ha nacido un niño, nos ha sido dado un hijo, que tiene sobre su hombro la soberanía, y que se llamará maravilloso consejero, *Dios fuerte*, Padre sempiterno, Príncipe de la paz, para dilatar el imperio y para una paz ilimitada sobre el trono de David y sobre su reino, para afirmarlo y consolidarlo en el derecho y la justicia desde ahora para siempre jamás» (9,6-7). La expresión «Dios fuerte», a través de la revelación y de las realidades del Nuevo Testamento, nos es fácil entenderla ahora de la naturaleza divina del Mesías. Proyectada en la nebulosidad y oscuridad profunda del Antiguo Testamento, no bastaba por sí sola para llevar a los demás el convencimiento de que el Mesías debía

de ser Dios hecho hombre. Para esto era de todo punto necesaria la revelación posterior.

Y, efectivamente, en el **Nuevo Testamento**, conforme a la profecía de Isaías, el ángel anuncia a María en Nazaret que, por obra y gracia del Espíritu Santo, concebirá en sus entrañas al Hijo de Dios, Emmanuel (Dios con nosotros), el cual nace en Belén, según había anunciado el profeta Miqueas, y a quien el octavo día ponen por nombre Jesús, como el ángel había predicho a María, que quiere decir Salvador, para significar su misión divina en el mundo [1].

San Juan nos dirá después que el que nació en Belén es Dios, la segunda persona de la Santísima Trinidad, hecho hombre por nosotros. «Al principio era el Verbo, y el Verbo estaba en Dios, *y el Verbo era Dios... Y el Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros*, y hemos visto su gloria, gloria como unigénito del Padre, lleno de gracia y de verdad. De cuya plenitud recibimos todos gracia sobre gracia» (1,1.14.16).

Racionalistas y modernistas afirman que la divinidad de Jesucristo es una idealización de la fe de los cristianos primitivos en su Maestro. Toda idealización de la masa popular exige un lapso de tiempo más o menos largo, sobre todo si es del volumen y de la magnitud de la presente, en el que siempre hay interrupciones y baches de vacilación e incertidumbre. Y ninguna de estas cosas ha existido en el caso presente.

Porque es el mismo Jesucristo el primero que nos da claro testimonio de su divinidad, según aparece en el relato primitivo de su historia en los Sinópticos. De dos maneras se manifiesta este testimonio. En el primer lugar, atribuyéndose a sí mismo prerrogativas divinas, como *la de ser superior a toda criatura* [2]; *supremo legislador* [3]; *de perdonar los pecados*, la cual comunica también a los demás [4]. *Hace milagros en nombre propio* [5]. *De todos exige la fe en El, obediencia y amor hasta la renuncia de todos los afectos contrarios y el sacrificio de la vida* [6]. *Y promete enviarnos al Espíritu Santo*, lo cual prueba que no es inferior a él [7]. Todo lo cual solamente puede convenir a uno que es Dios.

Además, el mismo Jesucristo dice de sí mismo ser *Hijo de Dios*, en el sentido propio y estricto de la palabra. Después del retorno de los discípulos enviados a misionar, da gracias al Padre por haber manifestado los tesoros de su doctrina a los humildes, en términos que significan que El es el Hijo de Dios, que tiene con el Padre igualdad perfecta en el conocimiento, y, por consiguiente, como dice Santo Tomás [8], también en la esencia: *Todo me ha sido entregado por mi Padre, y nadie conoce quién es el Hijo sino el Padre, y quién es el Padre sino el Hijo y aquel a quien el Hijo quisiera revelarlo* [9].

Llama bienaventurado a Pedro porque le confiesa por «el Cristo, *Hijo de Dios vivo*», porque la carne y la sangre no le pudieron dar esto a conocer, «sino su Padre, que está en los cielos» [10]. Luego se trata de su conocimiento, no como Mesías o enviado de Dios, sino en cuanto a su naturaleza divina, o como Hijo de Dios en sentido estricto.

Jesús aborda directamente la cuestión de su origen y naturaleza con los judíos, y les pregunta: «¿Qué os parece de Cristo? ¿De quién es hijo? Dijéronle ellos: De David. Les replicó Jesús: Pues ¿cómo David en espíritu le llama Señor, diciendo: «Dijo el Señor a mi Señor: Siéntate a mi diestra

---

[1] Lc. 1,26-34; 2,1-11.21.
[2] Mt. 12,41-42; Mc. 12,36-37; Mt. 22,45; 17,3; 11,3-11; Mc. 4,11; Mt. 16,27; 24,31.
[3] Mt. 5,22.28.34.39.44.48; Mc. 2,27-28.
[4] Mt. 9,6; 18,18.
[5] Mt. 8,3.7; 9,6; Mc. 4,39; 5,41; Lc. 7,14.
[6] Mt. 26,64; Mc. 8,38; 13,26; Mt. 24,31.
[7] Lc. 24,49.
[8] *In Matth.* c.11.
[9] Lc. 10,22; Mt. 11,25-30.
[10] Mt. 16,17.

mientras pongo a tus enemigos por escabel de tus pies»? Si, pues, David le llama Señor, ¿cómo es Hijo suyo? Y nadie podía responderle palabra ni se atrevió nadie desde entonces a preguntarle más» [11]. Luego David reconoce la superioridad del Mesías sobre él, puesto que le llama Señor suyo, y su igualdad con Dios, ya que Señor es uno de los nombres con que se designa a Dios en la Sagrada Escritura.

Hallábase Jesús en el sanedrín, en casa de Caifás, donde los escribas y los ancianos se habían reunido buscando falsos testimonios para condenarle a muerte. Se presentaron algunos. Pero Jesús callaba... «Levantándose el pontífice, le dijo: ¿Nada respondes? ¿Qué dices a lo que éstos testifican contra ti? Pero Jesús callaba, y el pontífice le dijo: Te conjuro por *Dios vivo*; di si eres tú el Mesías, el Hijo de Dios... Díjole Jesús: *Tú lo has dicho*. Y yo os digo que un día veréis al Hijo del hombre sentado a la diestra del Padre y venir sobre las nubes del cielo... Entonces el pontífice rasgó sus vestiduras, diciendo: *Ha blasfemado. ¿Qué necesidad tenemos de más testigos?* Acabáis de oír la blasfemia» [12].

Todo aquí es claro. La pregunta del pontífice se dirige a comprobar si, efectivamente, Jesús se tenía por Dios, lo que prueba que Jesús había ya hablado antes con suficiente claridad de su naturaleza divina. Por eso le pregunta si es el Mesías, *el Hijo de Dios*. Lo cual nos confirma San Juan cuando dice que «los judíos le querían matar porque no observaba el sábado y decía que su Padre era Dios, y se hacía igual a Dios» (5,18). La contestación de Jesús fué categórica, añadiendo, además, que era el Juez universal, al servirse de las palabras de Daniel (7,13). Y la inteligencia de Caifás de la respuesta de Jesús no deja lugar a duda. Por eso exclamó que había blasfemado y que no hacían falta más testigos. Jesús ciertamente se tenía por Dios. Y por eso debía morir.

Por último, después de su resurrección se aparece Jesús a sus discípulos y les dice: «Me ha sido dado todo el poder en el cielo y en la tierra; id, pues, enseñad a todas las gentes, bautizándolas en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo» [13]. Estas palabras, que contienen la fórmula con que universalmente se administra el bautismo en la Iglesia desde los tiempos primitivos, expresan una igualdad perfecta del Hijo con el Padre y el Espíritu Santo. Luego verdadero Dios.

Inmediatamente después del día de Pentecostés, los testimonios de la divinidad de Jesucristo serán más abundantes, más claros y más categóricos en los discípulos de Jesús. Al tiempo de preparación siguió el de la plenitud del Espíritu Santo. Es Pedro quien en sus primeros discursos, dirigidos a los mismos que habían crucificado a Jesús, le llama con sobrenatural acento y valentía Hijo de Dios (Act. 3,13), Autor de la vida (v.15), Juez de vivos y muertos (ibid., 10,42), Señor (ibid., 2,36; 11,20), Señor de todas las cosas (ibid., 10,36), en cuya fe se había obrado el milagro de la curación del tullido (ibid., 3,16). Y ante todos ellos sienta la tesis fundamental de que El es la piedra angular, por ellos rechazada (ibid., 4,11), de la que está pendiente nuestra salvación, pues ningún otro nombre nos ha sido dado bajo el cielo por el cual podamos ser salvos (ibid., 4,11-12). Y así, creemos salvarnos por la gracia del Señor Jesucristo (ibid., 15,10-11).

Ahora bien, todos estos nombres, cuya significación bíblica está bien determinada, así como los atributos y propiedades que se enuncian, sólo pueden convenir a una persona que es al mismo tiempo Dios. El mismo San Esteban, momentos antes de expirar, dice que «ve a Jesús a la diestra de Dios» (ibid., 7,55); y puesto de rodillas, exclamó: «Señor Jesús, recibe mi espíritu» (ibid., 7,59). Que es como si dijera: Dios mío, en tus manos encomiendo mi espíritu...

[11] Mt. 22,42-45; Lc. 20,44; Mc. 12,37.
[12] Mt. 26,57-65; Mc. 14,53-65; Lc. 22,54-65, Io. 18,12-24.
[13] Mt. 28,18-19.

San Pedro y San Esteban proclaman con gran fortaleza de espíritu a los mismos perseguidores y deicidas la misma fe en su divinidad que Cristo poco antes les había enseñado como único medio de salvación. El fuego de su palabra prendía como hoguera en el alma de sus oyentes, hasta que la virtud de la fe de Jesucristo venció el espíritu rebelde de Saulo, convirtiéndole en uno de sus más ardientes seguidores.

Cuando éste, después de convertido, escribió sus cartas (¿48-59; 50-64?), la divinidad de Jesucristo era ya una verdad recibida por gran número de fieles. Y así, habla de ella el Apóstol de las Gentes, explicándola y ahondando más en ella.

Llama a Jesucristo «propio Hijo de Dios» [14], al cual envió el Padre a este mundo en carne semejante a la del pecado [15]; en el que inhabita toda la plenitud de la divinidad corporalmente [16], y es imagen de Dios, esplendor de su gloria e imagen de su sustancia [17], igual al Padre en todo [18]; creador de todas las cosas [19] y conservador de ellas [20]; se sienta a la diestra de Dios [21] y es Dios verdadero [22].

San Juan acusa la existencia en las comunidades judeo-cristianas del siglo I de algunos *anticristos* [23] que negaban la divinidad de Jesucristo y, por consiguiente, la realidad de la encarnación, reduciéndole a un puro hombre, sobre el que había descendido el Cristo (espíritu superior) en el día de su bautismo, abandonándolo después antes de su pasión y muerte. Los que tales cosas propalaban, dice el evangelista, «salieron de los nuestros, pero no eran de los nuestros» [24]. Por eso él se propone en el evangelio mostrarnos «que Jesucristo es el Hijo de Dios», para que creyendo en El «tengáis la vida por su nombre» [25].

La existencia en el seno de las comunidades cristianas primitivas de movimientos disidentes acerca de la divinidad de Jesucristo es una prueba más de que aquélla no es efecto de la exaltación de la fe de los que en El creían, explicándose aquellos movimientos por la sobrenaturalidad de este misterio, al que no alcanza la razón humana cuando se deja guiar por las apariencias de este mundo.

Por otra parte, la demostración de la divinidad de Jesucristo que nos da San Juan en su evangelio está en perfecta armonía y consonancia con lo que mucho antes que él nos habían dicho San Pedro, San Esteban, San Pablo y el mismo Jesucristo acerca de ella. Nada de transformación, ni siquiera evolución, sino continuidad en la misma doctrina con distinto matiz y acento más expresivo de explicación según las circunstancias y el alma del Apóstol lo exigían.

San Juan concibe a Jesucristo como Verbo del Padre, como Vida y Luz del mundo [26]. El Verbo es distinto del Padre (Io. 1,1) y existió desde la eternidad [27]. Creador de todas las cosas (1,3.10). Dios verdadero (1,1). El Verbo se hizo hombre y habitó entre nosotros (1,14). Antes de existir en el mundo era glorificado ante el Padre (17,5). Jesucristo es el Hijo unigénito de Dios [28]. Entre el Padre y el Hijo existe una igualdad perfecta de cono-

[14] Rom. 8,3; Gal. 4,4.
[15] Rom. 8,3.
[16] Col. 2,9.
[17] 2 Cor. 4,4; Col. 1,15; Heb. 1,2.
[18] Col. 2,9; Phil. 2,5-7.
[19] Col. 1,16.
[20] Col. 1,15.
[21] Heb. 1,2.
[22] Rom. 9,5.
[23] 1 Io. 2,18; 4,2.3.
[24] 1 Io. 2,19.
[25] Io. 20,31.
[26] Io. 1,1.4-5.9; 14,6; 17,2.3
[27] Io. 1,1; 8,58.
[28] Io. 3,16.35; 5,19-22.28; 9,35-37

cimiento [29], de amor [30], de operación (5,19), de perfección (17,10), de existencia [31] y de naturaleza o esencia [32]. Sin embargo, el Hijo recibe su ser del Padre [33]. Como el Padre tiene la vida en sí mismo, así también dió al Hijo tenerla en sí mismo (5,26). Jesucristo no es del mundo (17,16), sino que viene del cielo, para volver después al cielo (6,26). El Padre le ha mandado al mundo para que el que crea en El no perezca, sino que tenga vida eterna [34]. Conocer a Dios y a su Hijo Jesucristo es la vida eterna [35]. El que rechaza al Hijo rechaza también al Padre [36]. Jesús debe dar su vida por el mundo (6,51). Es el buen Pastor, que da la vida por la de sus ovejas (10,11.18). Tal es la voluntad del Padre (10,18).

En las cartas y en el Apocalipsis, San Juan nos da el mismo concepto sustancialmente de la divinidad de Jesucristo.

En Jesucristo convergen, pues, de modo admirable la revelación del Antiguo y Nuevo Testamento, uniéndose y completándose la del primero por la del segundo. Jesucristo es como el centro y la clave de la interpretación de los dos y de toda la revelación.

B) En los documentos de la Iglesia primitiva

Todos los Padres Apostólicos afirman con vigor la divinidad de Jesucristo, al mismo tiempo que rechazan con decisión las herejías de su tiempo, que negaban la realidad de su naturaleza humana o divina.

Dice así San Clemente Romano (92-101): «Este es el camino, amados míos, en el cual encontramos nuestra salvación, Cristo Jesús, Sacerdote supremo de nuestras oblaciones, patrono y auxiliador de nuestra pobreza. Por El conseguimos el reino de los cielos; por El contemplamos el rostro inmaculado y excelso de Dios; por El fueron abiertos los ojos de nuestro corazón; por El la insípida y entenebrecida mente nuestra despierta a la luz; por El quiso Dios que nosotros gustásemos el conocimiento inmortal. El, siendo *el esplendor de la majestad de Dios*, es tanto más grande que los ángeles cuanto más excelente es el nombre que adquirió. Pues está escrito: Hace a sus ángeles espíritus y a sus ministros llamas de fuego. Mas de su Hijo dijo el Señor: *Tú eres mi Hijo. Yo te he engendrado hoy;* pídeme y te daré por herencia los pueblos de la tierra, y sus términos como tu posesión. Y de nuevo le vuelve a decir: *Siéntate a mi diestra,* mientras pongo a tus enemigos por escabel de tus pies. ¿Quiénes son los enemigos? Los hombres perversos que resisten a tu voluntad» (1 Cor. 36).

San Ignacio de Antioquía († 107): «Hay algunos que ostentan un nombre con pérfido engaño y hacen cosas indignas de Dios. Debéis huir de ellos como de verdaderas fieras. Pues son perros rabiosos que muerden de una manera traicionera, de los cuales debéis apartaros para veros libres de una enfermedad difícilmente curable. El Médico es uno solo, que existe en carne y al mismo tiempo en espíritu, engendrado e ingénito, Dios *encarnado;* en la muerte, verdadera vida, de María y de Dios; en cuanto proveniente de la primera, pasible; y por razón de su naturaleza divina, impasible: Nuestro Señor Jesucristo» (Eph. 7).

El santo alude en este lugar a los que, diciéndose cristianos, negaban la naturaleza humana de Jesucristo (docetas, gnósticos) o bien la divina (cerintianos, ebionitas).

[29] Io. 10,15; 8,55.
[30] Io. 5,20; 14,31; 15,9.
[31] Io. 14,10-11; 8,29.
[32] Io. 10,30; 17,11.21-22.
[33] Io. 5,19.26.
[34] Io. 3,19; 8,12; 12,46.
[35] Io. 17,2-3.
[36] Io. 8,19; 14,9; 15,21-24

San Policarpo (70-156): «Todo el que no confiese que Jesucristo vino en carne mortal, es un anticristo; y el que no confesare el testimonio de la cruz, es discípulo del diablo; y el que convirtiera las palabras del Señor en sus deseos, diciendo que no hay resurrección ni juicio universal, es primogénito de Satanás. Por tanto, volvamos a la doctrina que nos fué dada desde un principio, abandonando el engaño y las falsas doctrinas de muchos» [37]. «Dios, Padre de nuestro Señor Jesucristo, y el Pontífice eterno, Cristo Jesús, Hijo de Dios, os fortalezca a todos en la fe y en la verdad... y os dé la suerte y parte entre sus santos, y a nosotros con todos vosotros y con todos los que bajo el cielo han de creer en Nuestro Señor Jesucristo y en su Padre, que lo resucitó de entre los muertos» [38]. «Por todo te alabo, bendigo y glorifico por medio del sempiterno y celestial pontífice Jesucristo, tu Hijo amado, por el cual a ti con El mismo y el Espíritu Santo sea la gloria ahora y en los siglos venideros. Así sea» [39].

San Justino (ca.110-167): «Hemos aducido los testimonios de los profetas para demostraros que Jesucristo es el Hijo y Legado de Dios, el cual, siendo antes Verbo del Padre y habiéndose manifestado bajo la especie de fuego, o en forma incorpórea, *ahora se hizo hombre por voluntad de Dios por la salvación del género humano* y padeció todos los tormentos que los insensatos judíos por impulso del demonio le causaron... Y, siendo el Verbo primogénito del Padre, *es también Dios.* El cual ciertamente se apareció a Moisés y a los demás profetas bajo la especie de fuego o de imagen incorpórea; pero ahora, durante vuestro imperio, se hizo hombre en la Virgen María, según la voluntad del Padre, por la salvación de aquellos que habían de creer en El, no reputando en nada tener que anonadarse y padecer para vencer con su muerte y resurrección a la misma muerte» [40].

San Melitón de Sardis († 194-5): «Las cosas que después de su bautismo fueron realizadas por Jesucristo, muy especialmente sus milagros, comprobaban y confirmaban al mundo principalísimamente la *divinidad* que se ocultaba en su cuerpo. Pues, *siendo Dios y hombre perfecto* al mismo tiempo, nos hizo patente la existencia en El de dos naturalezas: la divina, por los milagros obrados en el trienio que siguió a su bautismo, y la humana, en los treinta que le precedieron, en los cuales la pobreza y miseria de la carne cubría y escondía las señales de su divinidad, *siendo verdadero y sempiterno Dios*» [41].

San Ireneo (ca.140-202): «La Iglesia, diseminada por el orbe universo, recibió de los apóstoles y sus discípulos la fe en un solo Dios, Padre omnipotente, que hizo el cielo y la tierra, el mar y todo lo que en ellos existe; y en Jesucristo, Hijo de Dios, encarnado por nuestra salvación; y en el Espíritu Santo, que por medio de los profetas anunció las disposiciones de Dios y la venida de nuestro amado Señor Jesucristo, su concepción de la Virgen María y su pasión, su resurrección de los muertos y su ascensión en carne a los cielos, y el descendimiento glorioso del cielo sobre él, de su Padre, para recapitular en El todas las cosas y salvar la naturaleza humana, debiendo doblarse ante *Nuestro Señor Jesucristo, Dios y Rey,* toda potestad del cielo, de la tierra y del infierno, y que todos le confiesen y adoren, según la voluntad del Padre invisible, y sea El *Juez universal* de todos los hombres» [42].

«Esta predicación y esta fe la recibió la Iglesia diseminada por el mundo universo, la cual diligentemente guarda, como si en una sola casa habi-

[37] *Epist. ad Phil.* 7,1-2.
[38] Ibid., 12,2.
[39] *Mart. S. Polyc.*
[40] *Apología* I 63.
[41] *Fragm.* 7.
[42] *Advers. haeres.* I 10,1.

tara; y de modo semejante cree en estas verdades como si tuviera una sola alma y un solo corazón, y constantemente las predica y enseña y transmite como si sólo existiera en ella una sola boca y una sola lengua» [43].

C) En el magisterio de la Iglesia

Y así es efectivamente. En todos los símbolos de la Iglesia, comenzando por el *Apostólico* en su forma occidental más antigua, se expresa de un modo terminante la fe de la Iglesia en la divinidad de Jesucristo, verdadero Hijo de Dios en sentido estricto, y en su encarnación por la salvación del género humano. Dice así el *Símbolo Apostólico:* «Creo en Dios Padre omnipotente y en Jesucristo, nuestro Señor, su único Hijo, el cual nació de la Virgen María por obra y gracia del Espíritu Santo» (Dz. 2).

El *Símbolo de San Epifanio,* que en Oriente se proponía a los catecúmenos, explica más el Apostólico: «Creemos en un Dios Padre omnipotente, creador de todas las cosas visibles e invisibles, y en un Señor Jesucristo, Hijo de Dios, engendrado por Dios Padre, unigénito, es decir, de la misma sustancia del Padre, Dios de Dios, luz de luz, Dios verdadero de Dios verdadero, engendrado, no hecho; consustancial al Padre, por el cual todas las cosas fueron hechas, tanto las del cielo como las de la tierra, así visibles como invisibles. El cual por nosotros, hombres, y por nuestra salvación, descendió del cielo y se encarnó, es decir, se hizo hombre por medio de María, siempre virgen en virtud del Espíritu Santo», etc. (Dz. 13).

El *concilio ecuménico de Nicea* elaboró el símbolo siguiente contra los arrianos: «Creemos en un solo Dios Padre omnipotente, creador de todas las cosas visibles e invisibles. Y en nuestro Señor Jesucristo, Hijo de Dios, unigénito del Padre, de la misma sustancia que el Padre, Dios de Dios, luz de luz, Dios verdadero de Dios verdadero, de la misma sustancia del Padre, por el cual todas las cosas fueron hechas, así las del cielo como las de la tierra; el cual descendió de los cielos para salvarnos a nosotros, se encarnó e hizo hombre, padeció y resucitó al tercero día, subió a los cielos, de donde ha de venir a juzgar a los vivos y a los muertos» (Dz. 54).

Los símbolos posteriores repetirán sustancialmente el contenido de éstos.

El misterio de la encarnación consiste, pues, esencialmente en que un Dios personal, la segunda persona de la Santísima Trinidad, designada con los nombres de Verbo e Hijo de Dios, sin perder nada de su trascendente personalidad, une a sí en la unidad de persona a la naturaleza humana, haciéndose Dios verdadero hombre para salvar y redimir al género humano de su pecado.

Con este misterio divino nada tienen que ver las encarnaciones de unas divinidades disminuídas *(eones)* identificadas con el mundo (gnosticismo, neoplatonismo), ni el logos de Filón, verdadera fuerza cósmica productora del mundo e intermediaria entre él y Dios. Por tanto, el misterio de la encarnación es un misterio privativo de la religión cristiana, que sólo por revelación divina nos es conocido.

Jesucristo es el camino, la verdad y la vida (Io. 14,6). La fe en la encarnación fué necesaria, de algún modo, en todo tiempo para la salvación. Después de la venida de Jesucristo lo es de una manera explícita (2-2 q.2 a.7).

El tratado de Santo Tomás sobre el Verbo encarnado es una explicación insuperable acerca de esta verdad de fe, al mismo tiempo que su defensa contra los ataques de sus adversarios.

---

[43] Ibid., I 10,1.

SEMINARIO MEJICO BIBLIOTECA NUESTRA SEÑORA

II. Conveniencia y necesidad de la encarnación

Nociones previas

El concepto de *conveniente* es mucho más restringido que el de *posible.* Incluye la posibilidad de una cosa y le añade la correspondencia o adaptación con la naturaleza del sujeto del cual se predica. Así, decimos que el reír es conveniente al hombre, a diferencia de lo deforme o inconveniente, que, aunque posible, afea su naturaleza.

No faltan autores que inician su exposición del Verbo encarnado con la cuestión acerca de si es posible la encarnación. Santo Tomás juzgaría esta manera de proceder como una evidente falta de sentido teológico. Porque la teología no es más que exposición y explicación de las verdades de la fe, cuya existencia y posibilidad nos suministra la misma fe, de donde parte el teólogo como de principios en todo el proceso de su demostración teológica. A la teología, en su función sapiencial, pertenece ciertamente resolver todas las dificultades que se presenten contra la existencia y posibilidad de las verdades de la fe, pero no plantear la cuestión de su posibilidad. Eso sería lo mismo que ignorar la naturaleza de la ciencia acerca de la cual versa y el punto de arranque de todo su discurso.

Cuando se habla, por tanto, de la conveniencia de la encarnación, se trata de saber si ésta es conforme con los atributos de la naturaleza divina o si, por el contrario, les repugna.

Se ha de tener en cuenta que existen tres modos diversos de comunicación de Dios a la criatura: uno en el orden natural, otro en el de la gracia, y el tercero el hipostático.

Por el primero comunica Dios a la criatura una participación análoga de sus perfecciones de ser, bondad, operación, etc., las cuales son *connaturales* a la misma criatura, constituyéndola en el grado de ser que a cada una pertenece. En este orden comunica Dios efectivamente a la criatura sus perfecciones y la une a sí del modo antes indicado, quedando Dios totalmente fuera y sobre el orden natural de la criatura.

En el orden de la gracia, comunica Dios a la criatura racional unas perfecciones totalmente trascendentes a su naturaleza, que son una participación formal, pero en ella siempre accidental, de su ser tal como es en sí mismo, las cuales la hacen hija de Dios por adopción y heredera de su misma eterna bienaventuranza. Estas perfecciones nunca pueden ser *connaturales* a la criatura, sino tan sólo al mismo Dios, y por eso constituyen un orden totalmente *sobrenatural,* entitativa y sustancialmente divino. Tal es el orden de la vida cristiana, que nosotros vivimos por la gracia de Jesucristo.

El orden hipostático es muy superior a los dos anteriores. En él se une el mismo Dios, o más bien hace que la naturaleza humana se una con el Verbo divino en la unidad de persona, de tal manera que la misma persona del Verbo es también la persona de la naturaleza humana de Jesucristo, la cual, por consiguiente, subsiste y existe con la misma subsistencia y existencia del Verbo divino. Esta unión de la criatura con Dios no es accidental, como la de la gracia y la de la gloria, las cuales se verifican por medio de operaciones y formas accidentales, sino sustancial, no pudiendo el mismo Dios realizar otra más perfecta con la criatura.

La existencia de esta triple unión de Dios con la criatura nos la impone la misma fe en los dogmas de la creación, de nuestra elevación al orden

sobrenatural y de la encarnación. Y, juntamente con su existencia, su posibilidad.

De la conveniencia de la primera nadie puede dudar, puesto que, sin la comunicación de las perfecciones divinas, en el orden natural no se concibe el ser creado, que por definición es ser por participación. También es clara la conveniencia de nuestra elevación al orden sobrenatural con la misma naturaleza humana, ya que en la naturaleza racional existe radicalmente, y precisamente en cuanto racional, una potencia de receptibilidad de la gracia que la exalta y sublima en sí misma en grado extraordinario [44]. Y, por parte de Dios, una y otra comunicación de las perfecciones divinas a la criatura no pueden por menos de ser conformes con su bondad y misericordia infinitas.

Pero, en el caso de la encarnación del Verbo, la cosa no es tan clara. En primer lugar, porque la unión que ésta establece con la naturaleza humana agota las posibilidades del poder divino, y, por tanto, sobrepasa toda humana consideración. En segundo lugar, porque, aunque también parezca ser clara la conformidad de la encarnación con la bondad y omnipotencia de Dios, no lo es tanto respecto de su inmutabilidad y santidad. Por otra parte, la misma distancia que existe entre la persona divina y la vileza de la naturaleza humana parece rechazar toda congruencia de unión entre las dos, máxime tratándose de una unión entitativa, sustancial, la más íntima y profunda de cuantas el mismo Dios puede establecer con la criatura [45].

Si, por otra parte, miramos la encarnación del Verbo en cuanto a la redención del hombre, aun suponiendo que Dios determinara que ésta se realizara de un modo perfectísimo, tampoco es clara, a primera vista, la conformidad con la suprema justicia de Dios de la muerte ignominiosa del Hombre-Dios, absolutamente santo e inocente, por el hombre vil y pecador. Y en todo caso queda siempre por descubrir el nexo misterioso que en la economía de la revelación tiene el hecho de la encarnación con el pecado del hombre. ¿Se encarnaría también el Verbo divino si el hombre no hubiera pecado?

III. División de la cuestión

De aquí la división de esta primera cuestión en dos partes bien caracterizadas y distintas. En la primera se trata de la conveniencia de la encarnación en sí misma, primero de una manera *absoluta*, por razón de la naturaleza divina (a.1), y después *relativamente*, o sea, en cuanto a la redención del hombre (a.2), donde se resuelve también la cuestión, tan debatida y delicada, de las relaciones de la encarnación con el pecado (a.3-4). En la segunda se examina la conveniencia de la encarnación en cuanto a las circunstancias del momento histórico en que fué realizada (a.5-6).

Es de advertir que otros autores, por ejemplo Alejandro de Hales, tratan esta cuestión de la conveniencia de la encarnación mucho más latamente que Santo Tomás, aunque con mucha menos precisión y penetración teológicas, mezclando en ella cuestiones que son propias de otros tratados.

[44] 3 q.5 a.4; q.6 a.1.
[45] 3 q.1 a.1 dif.1-3.

IV. De la conveniencia de la encarnación en sí misma (a.1)

En el capítulo 40 del libro cuarto *Contra Gentes* expone Santo Tomás varias razones que parecen probar la oposición entre la encarnación y el ser divino. Tales la inmutabilidad, santidad, trascendencia y distancia infinita entre el ser de Dios y la naturaleza humana, las cuales, a primera vista al menos, parecen incompatibles con una unión tan íntima y profunda del Verbo divino con la naturaleza humana, como es la que se verifica en la encarnación. Dios, ser puro y simplísimo, absolutamente inmutable y trascendente sobre todo lo creado, hecho carne y hombre como nosotros. No faltó algún teólogo notable que, impresionado por las aparentes antinomias que presenta el gran misterio de la encarnación, llegó a juzgar ésta como una cosa indigna de Dios si no estuviera justificada por la redención del hombre [46].

No obstante, Santo Tomás ve la encarnación, absolutamente considerada, como del todo conforme y conveniente con la naturaleza divina, cosa que, en rigor teológico, no se puede afirmar de la naturaleza humana. Su pensamiento en este punto se puede condensar en la siguiente proposición:

La encarnación en sí misma, absolutamente considerada, es conveniente a Dios por razón de su naturaleza divina; no así a la naturaleza humana, a la que desborda y trasciende totalmente.

Se podrían aducir en apoyo de la *primera parte* de esta proposición aquellos testimonios de la Sagrada Escritura en que Nuestro Señor afirma la conveniencia de su pasión y muerte [47]. Porque en tanto éstas pudieron tener lugar en cuanto que la encarnación se había realizado. Y si la encarnación incluyera alguna injuria al ser divino, lejos de ser tal ofensa subsanada y como cohonestada por su pasión y muerte, se agravaría grandemente.

El Angélico Doctor aduce aquel texto de San Pablo, en su carta a los Romanos, en el que dice que las cosas invisibles de Dios se explican y manifiestan en las obras realizadas por El en este mundo [48]. Lo cual de una manera principalísima conviene a la encarnación, como obra la más perfecta de Dios, en la que de una manera especial se patentizan las perfecciones del ser de Dios, y en particular su omnipotencia, su bondad, sabiduría, justicia y misericordia infinitas. Luego la encarnación es conveniente al mismo Dios, de la misma manera que la manifestación de sus perfecciones divinas en las criaturas por medio de la creación, conservación y gobernación *(Sed contra)*.

Desde un principio fué considerada conveniente la encarnación por los Santos Padres, sin que se pueda señalar uno solo que vacilara acerca de este punto. Antes, por el contrario, comúnmente la consideraban como necesaria.

Pero el argumento que nos da la clave de la explicación teológica de la conveniencia de la encarnación es el que expone Santo Tomás en el cuerpo del artículo. Dice así: «El bien es difusivo de sí mismo. Pero Dios es la bondad infinita; luego le conviene la suma difusión de su bondad y perfección. La cual se encuentra precisamente en la encarnación, en la que el mismo Dios, el Verbo divino, une a sí la naturaleza humana en su propia

[46] LESIO, *De praedest. Christ.* n.13.
[47] Mt. 16,21; Lc. 24,7; Io. 3,14.
[48] Rom. 1,18.

persona, o lo que es lo mismo, en la subsistencia y existencia del Verbo divino». Pues la encarnación constituye, según hemos visto, el modo supremo, entre todos los posibles, de la comunicación de Dios a la criatura.

Ni de aquí se sigue que la encarnación sea necesaria. Porque la *actual* comunicación no es de la esencia del bien, sino su *aptitud* para ser comunicado. Pues la actual comunicación de Dios a la criatura no añade nada real a la bondad divina, sino solamente en la criatura. En Dios supone la perfección infinita, sin añadirle más que una relación de razón. Es la ley de toda comunicación de Dios a la criatura (1 q.13 a.7), que en sí misma es libre y de ningún modo necesaria, porque Dios no tiene necesidad de ninguna comunicación de su bondad a la criatura para ser totalmente perfecto y feliz (1 q.19 a.3). Lo contrario sería afirmar el panteísmo de los neoplatónicos.

Teniendo esto en cuenta, caen por su base todas las dificultades sacadas de la inmutabilidad, santidad y trascendencia divinas. Porque ni Dios se muda realmente de ningún modo en la encarnación, sino la criatura; ni el ser de Dios se mezcla con el de la criatura, de tal manera que padezca detrimento en su pureza, santidad y trascendencia, sino que se conserva en su absoluta inalterabilidad y trascendencia (3 q.1 a.1 ad 1.4).

Es más, absolutamente, Dios pudo realizar esta unión admirable con cualquier criatura, por ínfima y miserable que sea, y no solamente con la racional, porque todas salieron de las manos de Dios, de su sabiduría y poder infinitos, y todas ellas están ordenadas a Dios como fin último.

Las condiciones en que se encuentra la naturaleza humana de ser creada, mudable, corpórea y sujeta al castigo por el pecado, no pueden impedir la conveniencia del ser divino para su unión con ella en la encarnación. Solamente existe una cosa que se opone a la unión de Dios con la criatura, el pecado. Este no trae su origen del arte y de la sabiduría divina, sino de su oposición a ella (3 q.1 a.1 ad 3). La distancia infinita que existe entre Dios y las criaturas, prueba solamente que esta unión admirable no les compete a ellas según su naturaleza, pero no que no competa a Dios, que puede salvar aquella distancia infinita por su absoluta omnipotencia (3 q.1 a.1 ad 2).

Segunda parte: La misma distancia que media entre la criatura y el ser de Dios, unida a la absoluta trascendencia del ser divino sobre todo ser creado, prueban suficientemente que en la criatura no existe ninguna potencia natural respecto de la encarnación, y, por lo tanto, que ésta no compete a la naturaleza humana por sí misma. Pero tampoco existe en ella repugnancia, sino tan sólo *posibilidad* para las realizaciones de la voluntad y del poder de Dios. O sea, lo que, en otros términos, llaman los teólogos potencia obediencial. Por eso anota muy bien el cardenal Cayetano: «Porque, aunque con toda verdad se niegue de toda criatura la conveniencia, del mismo modo que toda potencia natural, para la unión personal con Dios, falsamente se deduciría de aquí su repugnancia o incompatibilidad para esta unión. Porque ni una cosa ni la otra pertenecen a la criatura por sí misma. Pues la criatura, según la condición de su naturaleza, no tiene nada por donde pueda reclamar ninguna de estas dos cosas, sino que todo el orden de la criatura respecto de esta unión pertenece a la excelencia de la bondad y del poder de Dios. Por lo cual, acerca de la misma solamente se da en ella una potencia obediencial» [49].

Supuesta esta potencia obediencial de la criatura para su unión con Dios en la encarnación y la conveniencia de ésta con los atributos divinos, puede considerarse esta conveniencia en relación con la bondad y misericordia de

[49] *In I P.* q.1 a.1 n.9.

Dios absolutamente, o bien connotando la condición del hombre como parte principal del universo, su gran miseria y fragilidad en la práctica del bien, el modo en que se precipitó en la ruina por seducción y engaño del espíritu del mal y su imposibilidad para salir de ella. Y de todos estos modos es conveniente la encarnación con la naturaleza divina. Porque, siendo el hombre fin de la naturaleza sensible, pertenece a la bondad de Dios no permitir la ruina del género humano, a fin de que el orden y la armonía del universo no se entorpezcan ni destruyan. Y a su misericordia infinita corresponde compadecerse de una criatura tan frágil y miserable, venciendo y aplastando al espíritu maligno, que tanto daño le causó.

V. De la conveniencia de la encarnación en orden a los hombres (a.2-4)

Acabamos de indicar que la encarnación, absolutamente considerada, conviene a Dios por razón de su naturaleza divina, no por razón de la misma naturaleza humana. El hombre, después de su caída, era capaz de redención y necesitaba ser redimido. Mas no podía hacerlo por sí mismo (Dz. 811 y 790). Es bien conocida la frase de San Agustín: «Pudo Israel venderse y estar vendido en el pecado, pero no redimirse a sí mismo de sus iniquidades» [50]. Era, por lo tanto, muy conveniente que el mismo Dios lo redimiera, a cuya bondad y misericordia infinitas pertenece conceder al hombre aquello de que está necesitado y no puede conseguir por sí mismo.

Tres títulos divinos así lo pedían: la plenitud de su misericordia, la inmovilidad de su justicia y la perfección de su sabiduría, puesto que ésta sería la única manera de conseguirlo perfectamente [51].

Por eso mismo, Santo Tomás plantea aquí la cuestión de si la encarnación del Verbo fué necesaria para la redención del género humano (a.2). Inmediatamente no se trata en ella de la conveniencia de la encarnación, sino de su *utilidad* para el hombre. Pero al final de la misma, después de demostrado que para la perfecta redención del hombre era totalmente necesaria la encarnación, de nuevo se vuelve a presentar la cuestión de su conveniencia, es decir, de la redención plenísima y totalmente perfecta del hombre.

Aunque no lo dice expresamente, Santo Tomás obra en esta cuestión impulsado por la opinión de San Anselmo [52], para quien Dios no podía reparar al hombre a no ser por medio de una perfecta satisfacción por el pecado, para lo cual era totalmente necesaria la encarnación.

VI. Necesidad de la encarnación para la redención del hombre

NOCIONES PREVIAS

No se puede resolver esta cuestión sin antes fijar concretamente los términos de la misma, o sea, el concepto de necesario y los distintos modos según los cuales el hombre puede ser liberado del pecado.

[50] *Enarrat. in Ps.* 129,12.
[51] *In Sent.* 2 d.1 q.1 a.2.
[52] *Por qué Dios se hizo hombre* l.1 c.14.

Se dice una cosa necesaria en dos sentidos muy diferentes: *absolutamente* y de un modo sólo *relativo*, bajo un aspecto particular, ya sea de mayor perfección o de otra manera. Así, tratándose de un fin, se dice *absolutamente* necesario aquello sin lo cual no puede conseguirse ese fin de ninguna manera. Y sólo de un modo *relativo*, si representa el mejor medio para llegar a su consecución... En este segundo sentido, necesario es lo mismo que más conveniente.

El hombre puede conseguir su liberación del pecado también de múltiples maneras: *a*) por simple condonación de su pecado, realizada por Dios; *b*) porque el mismo hombre la mereciera, no de justicia, sino con un mérito en sentido lato, que los teólogos llaman de congruo; *c*) o con un mérito de justicia imperfecta, el cual también se dice de condignidad; *d*) y, por último, con un mérito de justicia perfecta, o de rigurosa justicia.

Es evidente que no puede ser una misma la respuesta que se da a la cuestión de la necesidad de la encarnación para la redención del hombre en cada uno de estos sentidos en particular. Vayamos, pues, por partes.

1.° La encarnación no es absolutamente necesaria para librar al hombre del pecado.

San Anselmo parece indicar que la justicia divina hace imposible el perdón de la ofensa sin la pena debida por el pecado. En cuyo caso la encarnación sería totalmente necesaria para la redención del hombre. Dice así en su obra titulada *Por qué Dios se hizo hombre* (l.1 c.14): «Es necesario que se devuelva el honor quitado o que siga el castigo, porque, de lo contrario, o Dios no sería justo consigo mismo o sería impotente para las dos cosas, lo que no se puede pensar». Günther sostenía también que, supuesta la previsión del pecado y la constitución de la economía en la transmisión de la justicia original y del pecado, Dios estaba obligado a la reparación del hombre. Y Tournely y Dieringer afirmaban que Dios no podía condonar la pena debida por el pecado del hombre ni darse por contento con una satisfacción imperfecta, porque Dios es la justicia por esencia, y en ambos casos se destruiría el orden moral del universo.

Sin embargo, el común sentir de los Santos Padres es del todo contrario. Dice así San Atanasio: «Podría Dios sólo con una palabra resolver nuestra maldición» [53]. San Agustín, en *De agone christiano:* «Hay necios que preguntan: ¿No podría la sabiduría de Dios salvar de otra manera al hombre, sin necesidad de hacerse Dios hombre y nacer de una mujer y padecer todo lo que padeció? *Podría absolutamente*» [54].

Santo Tomás abunda en este mismo parecer. Y así enseña en el artículo segundo de esta primera cuestión que Dios, por razón de su virtud omnipotente, podría salvar al hombre de la ruina del pecado de muchas maneras, sin necesidad de la encarnación. Lo cual repite también en otras muchas partes *(In Sent.* 3 d.4 q.3 a.1 ad 3; *In Sent.* 4 d.10 q.1 a.1 ad 3; *Cont. Gent.* 4,55). La primera de estas maneras sería por condonación graciosa del pecado del hombre.

En efecto, a la divina omnipotencia es posible realizar todo lo que no implica contradicción en sí mismo y no es contrario al ser de Dios. Y el perdón totalmente gracioso del pecado del hombre no sólo no es en sí mismo contradictorio, sino que es muy conforme con la infinita bondad y misericordia divinas. Ni de esta manera obraría Dios contra sí mismo, quebrantando las leyes de su justicia, porque en Dios la justicia se identifica con la misericordia.

[53] Atanas. *Arrianos orat.* IV: MG 26,492.
[54] PL 44,353.

En los conceptos que nosotros nos formamos de la justicia y de la misericordia, ésta rebasa la primera y muchas veces la contradice. En Dios, su misericordia es también su justicia. Por eso entre ellas nunca puede haber contradicción. Una cosa es obrar *contra* la justicia y otra muy distinta *sobre* la justicia, identificada en Dios con la misericordia.

En el caso concreto del pecado del hombre, Dios es al mismo tiempo el ofendido y el juez supremo que lo ha de sentenciar. Por tanto, puede muy bien perdonar al hombre totalmente su pecado sin que por esto quebrante en manera alguna la justicia que se debe a sí mismo, a quien pertenece infinitamente el perdón gracioso. Como dice Santo Tomás, «aquel juez no puede perdonar la culpa sin castigo, salvada la justicia, que debe castigar la culpa contra otro hombre, contra el Estado o contra el jefe del mismo. Pero Dios, no reconociendo superior a El, puesto que El es el juez supremo y el bien común de todo el universo, si perdona un pecado contra El, a nadie hace injuria perdonándolo graciosamente. Así como tampoco la hace un hombre cualquiera que misericordiosamente perdona una injuria hecha a él sin exigir satisfacción. Por lo cual, David, pidiendo misericordia, decía: «Contra ti solo pequé»; como si dijera: «Puedes perdonarme sin injusticia» [55].

En cambio, los jueces de la tierra no pueden perdonar al reo la pena que le es debida por razón de los delitos cometidos, porque son administradores del bien común por medio de la ley, a la que deben ajustarse, teniendo sobre sí jefes superiores que les exigen su cumplimiento, los cuales, a su vez, aunque puedan dispensarla en casos determinados, quedan siempre sometidos a las exigencias del bien común, respecto del cual no pueden dispensarse a sí mismos ni tampoco a los demás (2-2 q.67 a.4). Pero como Dios es el juez supremo contra quien se dirige la ofensa del pecado y al mismo tiempo la medida del bien de todo el universo como fin último del mismo, sin ninguna dificultad puede perdonar la pena del pecado que contra El se comete, sin que el bien común se perjudique ni el orden moral del universo se transforme. Porque ese orden no puede exceder la medida señalada por el mismo Dios, que es el ofendido y que con su poder y sabiduría infinitos es garantía absoluta del mismo.

Lo que trastornaría el orden moral del universo sería una ley universal del perdón de la pena por las ofensas cometidas, o, lo que es lo mismo, la impunidad universal. Pero ése no es el caso nuestro, sino el caso particularísimo de la condonación graciosa de una pena que pertenece a la libérrima voluntad de Dios señalar (3 q.46 a.2 ad 3). Ni con la graciosa condonación de la pena por el pecado del hombre establecería Dios en el universo el impunismo universal; ni el caso de Dios es el mismo caso de los hombres, que no son medida del bien del universo ni fin último del mismo, ni gozan del poder y sabiduría de Dios para salvaguardarlo.

La argumentación de San Anselmo no es eficaz. Porque, por lo mismo que Dios es omnipotente, de igual modo puede perdonar el pecado del hombre de una manera totalmente graciosa que exigirle una reparación perfecta de la ofensa cometida. Por eso dice Santo Tomás que la determinación de la satisfacción por el pecado del hombre depende de la voluntad de Dios, el cual, por tanto, es completamente libre en exigirla del género humano o condonársela totalmente (3 q.46 a.2 ad 3). En el segundo caso obraría no *contra* la justicia, sino *sobre* la justicia, y en el primero conforme a su justicia y misericordia juntamente. Porque «la misericordia no quita la justicia, sino que la rebasa, y es como cierta plenitud de la misma justicia» (1 q.21 a.3 ad 2). Como el acreedor que no exige de su deudor la cantidad que éste

[55] 3 q.46 a.2 ad 3; cf. 2-2 q.67 a.4.

estaba obligado a pagarle, sino que se la devuelve duplicada o centuplicada (cf. ibid.).

La doctrina sostenida por Günther es del todo inadmisible. 1.° Porque el hecho de haber concedido Dios al hombre un beneficio tan grande como fué el haberlo creado en el estado de justicia original, con la facultad de transmitirla a sus descendientes, no le obliga a hacerle otros después de haber perdido aquélla por su culpa, máxime tratándose de su redención por la encarnación del Verbo divino. 2.° La transmisión del pecado original es una consecuencia del pecado libre del primer hombre, y no del beneficio que Dios le concedió al constituirlo cabeza del género humano para conservación y transmisión de la justicia original. 3.° Por lo tanto, el estado de perdición en que el hombre se precipitó por el pecado es debido a su culpa y no al beneficio divino que le otorgara el mismo Dios. 4.° Por lo mismo, del estado de perdición en que el hombre se encontró después del pecado, solamente es responsable el mismo hombre. 5.° A lo único a que Dios quedaba obligado después del pecado del hombre, si es que de obligaciones se puede hablar tratándose de Dios, era a imponer al hombre el castigo que él mismo se había merecido. 6.° De este castigo sólo podía salvarle la divina misericordia, la cual podía reparar al hombre de muchas maneras sin necesidad de recurrir a la encarnación, todas ellas obra de la divina misericordia y no acto de justicia a la cual Dios estuviera obligado [56]. 7.° Dios es completamente libre en toda obra fuera del mismo Dios (Dz. 1805), y, por consiguiente, respecto de la redención del hombre, de un modo especialísimo realizada por medio de la encarnación, la cual rebasa toda proporción con la criatura. Toda obligación en Dios respecto de ella disminuiría y coartaría la libertad divina, lo que es absurdo pensar. 8.° Por consiguiente, Dios podría dejar al hombre sin redimirlo, sin que por esto quebrantara ninguna ley de justicia; antes por el contrario, obrando conforme a ella, no estando, por otra parte, obligado a ejercer con él su misericordia. Luego si la ejerce, libre y misericordiosamente lo hace.

Conviene advertir que la condonación totalmente graciosa por parte de Dios del pecado del hombre no podría llamarse redención, sino simplemente liberación del pecado o restauración del hombre en la amistad con Dios, porque el concepto de redención entraña solución de precio por una cosa perdida que se intenta recuperar, lo cual tiene buen cuidado de advertir repetidas veces el mismo Santo Tomás [57].

2.° Podía Dios también, sin necesidad de la encarnación, darse por contento con una reparación cualquiera del pecado por parte del hombre; por ejemplo, la ofrenda de un sacrificio; y tanto con una satisfacción llamada de congruo como con una satisfacción fundada en justicia imperfecta o de condignidad.

Después de lo dicho anteriormente acerca de la posibilidad de una condonación totalmente graciosa del pecado del hombre por parte de Dios, parece que queda excluída toda duda acerca de la primera parte de esta proposición. Quien puede lo más puede también lo menos. Su fundamento radicaría exclusivamente en la benevolencia y misericordia divinas [58].

Podría probarse también por el dominio absoluto que tiene Dios en cuanto a la determinación de las penas por el pecado del hombre, puesto que es completamente libre en cuanto a la satisfacción que ha de exigirle por aquél, con tal que no vayan *contra* la justicia ni excedan la capacidad de su mise-

[56] 3 q.46 a.1 ad 3.
[57] Cf. *In Sent.* 3 d.20 q.1 a.4.
[58] *In Sent.* 3 d.4 q.3 a.1; d.18 a.2.

ricordia infinita. Santo Tomás indica este medio de reparar al hombre sin necesidad de recurrir a la encarnación, cuando dice que «Dios, por su omnipotencia, podía restaurarlo de *muchas maneras*» [59].

Lo que no podría hacer Dios, tanto en el caso de la ofrenda de un sacrificio para conseguir la reconciliación con El, es conceder el perdón de aquél sin la penitencia interior, la que se podría realizar por medio de gracias actuales que dispusieran para recibir la habitual.

Por un razonamiento semejante, podría Dios también aceptar como suficiente la satisfacción por el pecado realizada por una o por muchas almas buenas a las que previamente dotara de su gracia. Porque la gracia establece una amistad verdadera entre el hombre y Dios. Y es ley de la amistad que el amigo cumpla la voluntad del amigo (1-2 q.114 a.6). Y así, cumpliendo el hombre la voluntad de Dios, que nunca es infiel en su amor, daría también satisfacción a la del hombre. De donde se seguiría que, haciendo el hombre en gracia obras para conseguir su reconciliación con Dios y ofreciéndole sacrificios para aplacar su ira por el pecado, podría Dios aceptarlas como suficientes, aunque en realidad no lo fueran, devolviendo su amistad al hombre y olvidando su pecado. No hay nada que pueda impedir a Dios hacer esto.

Y sería muy libre también en señalar el número de almas por medio de las cuales esta satisfacción por el pecado se había de cumplir, así como el tiempo que había de durar. Podría hacerlo con una sola y podría elegir que fueran muchas durante el tiempo que a El pluguiera. Pues quien puede lo más, que es condonar totalmente el pecado, puede también lo menos. Sólo se requeriría que previamente concediera la gracia a aquellas almas que El escogiera para tan grande obra como es la reparación de todo el género humano. En lo que tampoco existe repugnancia alguna.

Una vez en posesión de la gracia, la satisfacción que esas almas ofrecerían a Dios por el pecado de todo el género humano nunca podría llegar a ser perfecta [60] ni tampoco se fundaría en justicia, sino tan sólo en la benevolencia de Dios y en los derechos del amor de amistad. Pero, si Dios los aceptaba como suficientes, lo que podía hacer sin dificultad alguna, bastaba esto para que la encarnación no fuera necesaria para la redención del hombre. Por tanto, si Dios se encarnó, fué porque quiso, no porque la encarnación en sí misma fuera absolutamente necesaria.

En el caso de que Dios quisiera redimir al hombre en justicia y no por pura benevolencia o con una benevolencia fundada en los derechos de la amistad, todavía quedaba una solución sin necesidad de recurrir a la encarnación del Verbo divino. Tal sería la de un hombre formado directamente por Dios, con gracia abundantísima, y constituído por El en cabeza de todo el género humano de modo semejante a Adán, con la misión altísima de redimir al hombre del pecado. Esta hipótesis no es absurda desde ningún punto de vista. Pues, como Dios formó a Adán en el estado espléndido de justicia original, erigiéndolo en cabeza de todo el género humano en cuanto a la conservación o pérdida de aquel feliz estado, de igual modo pudo formar otro que no procediera de él con la misión de redimirlo después de la caída de Adán.

Hemos dicho que este hombre debía ser formado directamente por Dios y no proceder de Adán, porque, en caso contrario, también él estaría incurso en el pecado original y necesitaría de redención, la que no podría realizar para sí mismo. Con gracia abundantísima, porque, habiendo de redundar en todos los hombres, por fuerza tenía que ser muy abundante [61]. Constituído

[59] 3 q.1 a.2c; cf. *In Sent.* 3 d.20 q.1 a.4.
[60] *In Sent.* 3 d.4 q.3 a.1; *S. Th.* 3 q.2 a.11.
[61] *In Sent.* 2 d.27 q.1 a.6.

cabeza de todos los hombres en cuanto al mérito y la satisfacción, porque sin esto la gracia de aquel hombre carecería de ordenación divina a los fines de la redención, sin lo cual ésta no podría realizarse en justicia, no pudiendo exceder en otro caso los límites de mera congruidad (1-2 q.114 a.6).

Tanto el mérito como la satisfacción implica, en su concepto esencial, cuatro términos distintos: el que merece o satisface, el mérito y la satisfacción, por una parte, y el que premia y perdona la ofensa, por otra. Para que el mérito y la satisfacción estén fundados en justicia o puedan ser dichos de justicia, son necesarias dos condiciones: que entre el mérito y el premio, o la satisfacción y la ofensa, exista *igualdad*, y que entre el que merece y el que premia, o el que satisface y el que perdona, se dé también *alteridad*. Porque la justicia dice, en su concepto esencial, *igualdad* y *alteridad*. Esta puede ser perfecta o imperfecta; por ejemplo, la que existe entre un hombre y otro hombre o entre el padre y el hijo. Dada la igualdad entre el mérito y el premio o entre la satisfacción y la ofensa, si entre el que merece o satisface y el que premia o perdona existe verdadera alteridad, el mérito y la satisfacción son de justicia perfecta, o con todo rigor de justicia. Pero, si se da solamente *igualdad* entre el mérito y el premio o entre la satisfacción y la ofensa, pero no existe perfecta alteridad entre el que merece y el que premia o entre el que satisface y el que perdona, la justicia del mérito y satisfacción es entonces imperfecta [62]. En la teología clásica reciben también este mérito y satisfacción los nombres de «condignos o justos según cierta condignidad», «por aceptación divina», «por la misericordia de Dios», «imperfectos» o «según cierta proporción», con que siempre se los distingue del mérito y satisfacción de rigurosa justicia.

Cabalmente, todos nuestros méritos y satisfacciones fundados en justicia son del primer tipo. Porque la gracia, que es el principio formal del mérito y de la satisfacción, no es nuestra, sino de Dios, el cual misericordiosamente nos la concede, siendo al mismo tiempo el que premia y perdona. Pero Dios acepta sus obras en nosotros como si fueran nuestras, y las premia con el aumento de la gracia y el perdón de los pecados. Porque, en este orden de cosas, a nosotros no nos es posible hacer otra cosa que obrar con la gracia que de El recibimos.

Es de advertir, sin embargo, que algunos autores antiguos, entre los que se cuentan Durando, los Salmanticenses, etc., llaman a la satisfacción condigna «ex condignitate», o bien simplemente «de congruo» [63], o también «de congruo» o «de condigno secundum quid», es decir, en cierto sentido [64]. A nadie debe desconcertar esta nomenclatura, pues sólo tratan de expresar con ella la imperfección de la satisfacción del mérito de condignidad, contraponiéndola a la de justicia rigurosa, que es para ellos la satisfacción absoluta y propiamente condigna, como claramente aparece en todo el contexto y en las explicaciones que dan de la primera. Sin embargo, no pocos modernos, guiados exclusivamente por aquella nomenclatura confusa e imperfecta, toman por una misma cosa el mérito de congruo y el de condignidad, siendo así que entre los dos media un abismo, pues el primero no se funda en justicia y el segundo sí, aunque imperfectamente, en cuanto no dice igualdad entre el que merece o satisface y el que premia o perdona, porque carece de perfecta alteridad [65]. Sobre todo cuando se trata de las aplicaciones, tiene esto una importancia muy grande.

---

[62] Cf. CARD. CAYETANO, *In I-II* q.114.
[63] CAPRÉOLO, *In Sent.* 3 d.15 q.1 a.2.
[64] DURANDO, *In Sent.* 3 d.20; SALMANTICENSES, *Tract.* 16 disp.1.
[65] Cf. *Sacr. Theol. Sum. S. I., De Verbo Incarnato* p.221.

En la doctrina y en los principios de Santo Tomás cabe perfectamente la tesis de que un hombre, en las condiciones antes señaladas, pudiera redimir al hombre con un mérito de la gracia y una satisfacción por el pecado de verdadera condignidad, sin necesidad de recurrir a la encarnación.

El insigne teólogo de la Universidad de Salamanca Francisco Araújo, O. P., enuncia así el pensamiento de la doctrina tomista respecto de este particular: «Si Dios instituyese a un puro hombre en cabeza de todos los demás hombres, podría aquél merecerles de condigno la gracia y satisfacer por ellos con una satisfacción de igual naturaleza, aunque no de rigurosa justicia, de tal modo que excluyera la gracia hecha a aquel sujeto, como fueron el mérito y la satisfacción de Nuestro Señor Jesucristo» [66]. Los Salmanticenses, decididos adversarios de esta tesis, no tienen dificultad en llamarla sentencia *común* entre los tomistas [67].

Dos son los fundamentos en que se basa. El primero es la doctrina de Santo Tomás acerca de la potestad de excelencia que tuvo Jesucristo sobre los sacramentos, la cual pudo comunicar a otro hombre (3 q.64 a.4). Ahora bien, la concesión de la potestad de excelencia sobre los sacramentos a un hombre implica el mérito y la satisfacción de condignidad en el sujeto a quien aquella potestad fuera concedida respecto de los demás hombres. Así lo han reconocido sin dificultad los teólogos, puesto que la primera prerrogativa de aquella potestad es que el mérito del sujeto de ella cause el efecto de los sacramentos, lo cual sólo puede entenderse del mérito y de la satisfacción condignos, del modo que esto es posible a una pura criatura. Pues todos los justos tienen de hecho el mérito y la satisfacción de congruo, y, sin embargo, tal potestad nunca fué concedida a ningún hombre [68]. De lo cual se infiere en buena lógica que, si aquella potestad fuera concedida a algún hombre, éste merecería la gracia con mérito de condignidad para los demás hombres y de igual modo satisfaría por ellos.

El segundo fundamento de esta doctrina se encuentra en la ordenación divina de la gracia al mérito de la misma y a la satisfacción por el pecado de los demás. Todos los teólogos convienen en que nosotros no podemos merecer de condigno para otros la gracia ni satisfacer por su pecado, porque nuestra gracia es individual y carece de esta condición indispensable. Pero, dada la ordenación divina de la gracia al mérito y a la satisfacción por los demás, la existencia del mérito y de la satisfacción de condignidad para todos ellos es consecuencia inevitable y tan cierta como el hecho que ahora la merecemos solamente para nosotros. Así lo afirman sin ambages de ninguna clase, entre otros, Juan de Santo Tomás [69], Araújo [70], Nazario [71], Gonet [72], etc. Unicamente requieren todos ellos, tratándose del mérito y de la satisfacción para todo el género humano, que la gracia, principio de este mérito y satisfacción, sea abundantísima. Y otro tanto exige también Santo Tomás, ya que aquella gracia ha de redundar, por medio del mérito y de la satisfacción, en todos los hombres [73]. En lo cual no puede haber dificultad ninguna, tanto por parte de Dios como por parte del hombre, si Dios quiere concederle ambas cosas.

Ahora bien, en el supuesto de que un hombre fuera constituído por Dios cabeza del género humano para su redención del pecado, tendría por hipó-

---

[66] *In I-II* q.114 a.6.
[67] *Curs. Theol. Colleg. Salmant.* tr.16 disp.1 § 3
[68] Cf. GONET, *Tract. de sacrament.* disp.5 a.2; *De iustificat. et merito* disp.2 a.7 concl.3.
[69] *In I-II* disp.31 a.2; *In III P.* disp.1 a.2 n.72.
[70] *In I-II* q.114 a.6.
[71] *In III P.* q.1 a.2 controv.4.
[72] *Tract. de iust. et merito* disp.2 a.7 concl.3.
[73] *In Sent.* 2 d.27 q.1 a.6.

tesis las dos cosas a la vez. Porque Dios da la gracia a cada uno según la condición del estado para que lo elige (3 q.27 a.5 ad 1). Y el ser cabeza del género humano, con la misión de repararlo del pecado, lleva consigo de un modo inevitable la plenitud de gracia para conseguir esto, juntamente con la ordenación divina de la misma al mérito y a la satisfacción por los demás, sin lo cual esa misión sería irrealizable del modo que se pretendía. No es que esa ordenación divina de la gracia no pueda darse en uno que no sea cabeza, si por otro título también lo exige, como, por ejemplo, en la Corredentora y Mediadora universal de todas las gracias; pero no es menos cierto que el ser cabeza de los hombres para su reparación total del pecado la implica necesariamente, si no queremos reducir ese título a un mero nombre sin contenido real. Y, dado esto, el mérito de condignidad de la gracia y la satisfacción de igual naturaleza por el pecado del hombre serían una realidad inevitable.

Con lo cual la redención del hombre se verificaría de esta manera sin necesidad de recurrir a la encarnación del Verbo divino. No sería una redención totalmente perfecta o de justicia rigurosa. Porque el principio de la misma le sería dado al hombre misericordiosamente por Dios, que es el ofendido. Pero estaría fundada en justicia, por cuanto el mérito sería igual al premio, y la satisfacción a la ofensa, aunque nunca habría igualdad perfecta entre el que merece y el que premia, por una parte, ni entre el que satisface y el que perdona, por otra, no existiendo distinción perfecta entre ellos, ya que el que merece y satisface lo hace con lo que recibe del mismo que premia y perdona. Pero al hombre no le es posible otra redención de sí mismo más perfecta. Por esto, esa redención sería solamente proporcional, y su justicia se fundaría últimamente en la bondad y misericordia de Dios y en su aceptación divina, sin que nunca pudiera llegar a ser perfecta y de absoluta justicia.

Esta doctrina sólo encuentra una dificultad, que es la infinitud del pecado. Porque, si la gravedad del pecado es absolutamente infinita, la satisfacción condigna de una pura criatura no puede darse. Y, no pudiendo darse ésta, tampoco el mérito de condignidad de la gracia, que supone aplacada la ira del ofendido. Pues, como dice Santo Tomás, «un hombre no puede merecer de otro hombre a quien primero ofendió, si antes no se reconcilia con él, dándole una satisfacción adecuada por su ofensa» [74]. Y lo mismo acontece tratándose de Dios. Comentando lo cual anota el cardenal Cayetano: «La satisfacción y reconciliación con el ofendido es anterior con prioridad de naturaleza al mérito» [75].

Escoto [76], Durando [77], Andrés Vega [78], Suárez [79], son decididos partidarios de la finitud absoluta del pecado.

En la escuela tomista existen dos tendencias distintas. La representada en Juan de Santo Tomás [80], los Salmanticenses [81], Godoy [82], Gonet [83], Gotti [84], Billuart [85], que sostienen la infinitud absoluta del pecado, y, por tanto, la imposibilidad de una satisfacción de condignidad por una pura criatura de la ofensa hecha a Dios.

[74] *1-2* q.114 a.2 ad 3.
[75] *In II-II* l.c. n.4.
[76] *In Sent.* 4 d.15 q.1; *In Sent.* 3 d.20 q.única.
[77] *In Sent.* 3 d.20 q.2.
[78] *De iustificatione* l.3 c.5.
[79] *In III P. S. Th.* q.1 a.2 d.4 sect.7 n.19.
[80] *Curs. Theol., In III P.* q.1 d.1 a.2.
[81] *Curs. Theol. Salmant.* tr.16 disp.1 dub.3 § 1.
[82] *Disp. theolog. in III P.* tr.1 disp.1.
[83] *Clypeus theol. thomist., De Incarnat.* disp.4 a.1.
[84] *Theol. schol, dogmat., De Incarnat.* tr.1 q.3.
[85] *Curs. Theol.* tr. *De Incarnatione* dis.3 a.4.

En cambio, otra tendencia, representada por Pedro de Palude [86], Capréolo [87], el Ferrariense [88], cardenal Cayetano [89], Domingo Soto [90], Bartolomé Medina [91], Báñez [92], Nuño Cabezudo [93], Serafín Capponi a Porrecta [94], Diego Alvarez [95], Francisco Araújo [96], Juan Pablo Nazario [97], Martínez de Prado [98], etcétera, mantiene una infinitud sólo relativa del pecado, igual a la que la gracia tiene también, que hace totalmente posible la satisfacción de condignidad respecto del mismo, y el mérito de igual naturaleza de la gracia por una pura criatura. Cabrera no duda en afirmar que esta segunda manera de pensar es «sentencia común de los tomistas» [99].

En cuanto a los argumentos en que una y otra tendencia de la escuela tomista se apoyan, pueden reducirse a los siguientes: los mantenedores de la infinitud absoluta del pecado arguyen principalmente por la infinitud de la dignidad de Dios, que parece exigir una infinitud en la gravedad del pecado que contra El se comete. Sobre este fundamento construyen una serie escalonada de razonamientos sobre la destrucción del ser de Dios que de suyo implica el pecado mortal, etc., los cuales, como ya advierte Medina [100], tienen mucho más de metafóricos que de reales y objetivos. Y Cabrera dice que se trata en ellos de verdaderas hipérboles [101].

A esto añaden otra razón fundamental, que todos invocan también, diciendo que en caso contrario no sería necesaria la encarnación del Verbo para la redención del género humano por vía de justa satisfacción.

Los representantes de la segunda tendencia oponen a estas razones otras nada despreciables y, en nuestro sentir, mucho más convincentes. Afirman, en primer lugar, que, como la ofensa es siempre efecto de un acto pecaminoso del hombre, no se puede prescindir, para medir la gravedad del pecado, de los mismos principios del acto que lo producen, tales como el conocimiento de Dios y de la gravedad del pecado que tiene el que lo comete, la conciencia del mismo, intensidad de la repulsión de los divinos preceptos, etc. Ahora bien, como todos los principios del acto pecaminoso de la criatura son finitos y limitados, no puede darse que la ofensa por ellos causada tenga una gravedad intrínseca absolutamente infinita. Porque en este caso habría aquí una desproporción manifiesta entre la causa y su efecto, lo que no es admisible [102]. Cierto que la ofensa es proporcionada a la majestad de la persona ofendida, pero esa proporción no es *aritmética*, sino tan sólo *geométrica*, o sea, que crece proporcionalmente con la dignidad de la persona ofendida [103]. Lo cual quiere decir, tratándose de las ofensas hechas a Dios por nosotros, que son de un orden superior y trascendente a las que se hacen a personas de orden creado, pero no con la misma infinitud de Dios. Porque la majestad de Dios es extrínseca al pecado y no puede comunicarle más que una infinitud de la misma naturaleza, es decir, terminativa, extrínseca y puramente denominativa. De donde se infiere que la ofensa cometida contra Dios por la criatura es sólo infinita en cierto sentido, es decir, de un orden superior por ir contra la majestad divina.

En cuanto al otro fundamento, tomado de la necesidad de la encarnación, ya fué victoriosamente refutado por Cayetano, pues la encarnación es abso-

[86] *In Sent.* 3 d.2 q.1 a.2; *In Sent.* 4 d.5 q.1 a.1 ad 3.
[87] *In Sent.* 4 d.5 q.1 a.1.3.
[88] *In IV C. G.* c.54.
[89] *In III P.* q.1 a.2 n.10.11.13.
[90] *In Sent.* 4 d.1 q.5 a.4.
[91] *In III P.* q.1 a.2.
[92] *In I P.* q.21 a.4 ad 1, ed.2.ª
[93] *In III P.* q.1 a.2 dif.11.16.
[94] *Elucidatio super* a.1 q.13 Suppl.
[95] *In III P.* q.1 disp.6.
[96] *In I-II* q.114 a.6.
[97] *In III P.* q.1 a.2 controv.4.
[98] *In III P.* q.64 dub.3.
[99] *In III P.* q.1 a.2 disp.4 p.5.
[100] *In III P.* q.1 a.2.
[101] *In III P.* q.1 a.2 disp.4.5.
[102] DIEGO ALVAREZ, *In I-II* q.73 a.9.
[103] DOMINGO SOTO, *In Sent.* 4 d.19 q.1 a.2; MARTÍNEZ PRADO, *In III P.* q.64; CABRERA, *In III P.* q.1 a.2 etc.

lutamente necesaria para la perfecta satisfacción por el pecado con todo rigor de justicia, tanto en la hipótesis de la infinitud absoluta del pecado como de la relativa, según veremos después.

Por lo que se refiere a Santo Tomás, parece ser cosa clara que es partidario de la infinitud sólo relativa o proporcional, no de la absoluta. Nunca dice el Angélico Maestro que el pecado, aun por razón de la ofensa que infiere a Dios, sea absolutamente infinito. Antes parece más bien indicar lo contrario, pues siempre que habla de la infinitud del pecado la enuncia acompañada de los atenuantes «de algún modo», «en cierto sentido», etc. Los cuales claramente dan a entender la infinitud solamente relativa. Así, en 3 q.1 a.2 ad 2, afirma que el pecado «tiene cierta infinitud por razón de la infinitud de la majestad divina». Y en la 1-2 q.87 a.4, dice también que el pecado tiene infinitud «por parte de la aversión que dice del Bien infinito». La misma infinitud atribuye en este mismo lugar a la pena de daño, en cuanto lleva consigo «la pérdida del Bien infinito». Expresiones todas ellas que sólo acusan una infinitud terminativo-objetiva del pecado, como acontece en la pena de daño. Por último, en III *Sent.* d.1 q.1 a.2 ad 5, y IV *Sent.* d.15 a.2 ad 1, compara la infinitud del pecado con la que tiene la gracia, declarándolas iguales, siendo la de la gracia evidentemente sólo objetiva y extrínseca.

Los mismos Salmanticenses, que se declaran partidarios de la infinitud absoluta de la gravedad del pecado, no dudan en afirmar que, negada esta infinitud, la posibilidad de la satisfacción de condignidad, tanto por los pecados propios como ajenos, en una pura criatura es una consecuencia inevitable [103a]. Los mismos teólogos Salmanticenses expresamente manifiestan también que hacen esta advertencia contra Suárez, quien, por una parte, establece la finitud del pecado y, por otra, niega la posibilidad de la satisfacción de condignidad, posición nacida de un sincretismo que aquéllos juzgan antitético.

Santo Tomás, en la distinción primera del libro tercero de las *Sentencias* (q.1 a.2), se propone a sí mismo una dificultad contra la necesidad de la encarnación. «Ninguna crueldad—dice—se puede atribuir a Dios, porque es infinitamente misericordioso. Pero exigir a alguno más de lo que puede dar es una crueldad. Luego el hombre puede satisfacer por sí mismo por su pecado sin que Dios le exija otra satisfacción que no puede darle. Por consiguiente, la encarnación no es necesaria». En la respuesta precisa el Angélico Doctor la satisfacción que el hombre no puede dar a Dios por su pecado y la que puede y debe darle con la ayuda de su gracia, que a nadie se niega. Esta respuesta es de la mayor importancia para la cuestión que nos ocupa. Hela aquí al pie de la letra.

«La gravedad del pecado se puede tomar de dos cosas, a saber: de Dios, contra el que se comete el pecado, y así éste tiene cierta *infinitud* en cuanto es ofensa de Dios, porque cuanto más digna es la persona que se ofende tanto más grave es el pecado que contra ella se comete; o del bien que destruye, y así la gravedad del pecado es *finita*, es decir, en cuanto implica una corrupción de la naturaleza. Por tanto, para la *satisfacción debida* por el pecado se requiere la acción del hombre, proporcionada a la gravedad de la culpa en cuanto corrupción de la naturaleza; y la gracia, cuya virtud es también *en cierto modo infinita*, ya que basta para merecer un premio infinito, cual es la eterna bienaventuranza, *por medio de la cual la satisfacción es proporcionada a la gravedad de la culpa en cuanto ofensa de Dios.* De donde se sigue que el hombre por sí solo no es suficiente para satisfacer por el pecado, porque por sí mismo no puede tener la gracia. Ni por esto Dios es cruel exigiendo la satisfacción por el pecado, porque, aunque el hombre no pueda por sí solo

[103a] *Curs. theol. Salmant.* tr.16 disp.3 dub.3.

tener la gracia, y así tampoco satisfacer por el pecado, *puede hacerlo, sin embargo, por medio de la gracia,* que Dios está siempre presto a darle» [104].

Dos cosas fundamentales se desprenden de esta respuesta de Santo Tomás: 1.ª, que el hombre por sí solo no puede satisfacer en modo alguno por el pecado, en cuanto ofensa de Dios; 2.ª, que por medio de la gracia puede realizar una satisfacción *proporcionada con la gravedad del pecado en cuanto ofensa de Dios,* porque la gracia tiene una infinitud *equivalente* a la del pecado en cuanto ofensa de Dios. De donde se sigue que las satisfacciones del hombre, informadas por la gracia, no pueden realizar nunca una justicia perfecta o del todo rigurosa, porque, aunque en ellas exista igualdad entre la satisfacción y la ofensa, de ninguna manera puede haberla entre el que satisface y el ofendido o el que perdona, ya que la perfecta igualdad exige perfecta distinción, y en este caso el que satisface lo hace con lo que recibió del mismo ofendido y que perdona. Luego una justicia imperfecta, o de mera condignidad.

Si ahora nos fijamos un poco, esta misma, sustancialmente, es la contestación dada por Santo Tomás a la dificultad segunda del artículo segundo de la cuestión primera que estamos comentando, así como también la misma sustancialmente es la dificultad que en él se propone resolver. Sólo existe una nomenclatura algo distinta. Así, a la satisfacción *perfecta,* o de justicia rigurosa, la llama *condigna,* en la cual existe una igualdad perfecta entre los cuatro términos que implican la satisfacción y el mérito; y no condigna, o de justicia no rigurosa, por otro nombre *de condignidad,* a la que sólo expresa igualdad entre el mérito y el premio o entre la satisfacción y la ofensa, pero no entre el que merece y el que premia o el que satisface y aquel a quien la satisfacción se hace, a la cual denomina *suficiente imperfectamente,* o sea, de mera condignidad, por aceptación, o de misericordia, porque el hombre por sí solo e independientemente de Dios no puede ofrecerle una satisfacción adecuada por su pecado, y porque la gracia, principio formal de la satisfacción del hombre, le fué dada *graciosa* y *misericordiosamente* por el mismo Dios.

Por eso, Domingo Soto, después de reconocer que en esta respuesta habla Santo Tomás de un doble mérito de condigno, absolutamente perfecto el primero, totalmente imposible al hombre, e imperfecto, por aceptación y supuesta la gracia divina el segundo, no vacila en escribir lo siguiente: «Y este mérito y satisfacción de condigno (de condignidad) son los que dice Santo Tomás (3 q.64 a.4) se pueden comunicar a la Iglesia o a una pura criatura [105].

Por consiguiente, bastaría que un hombre fuera constituído por Dios en cabeza de todos los demás en cuanto al mérito de la gracia y la satisfacción por el pecado, dándole gracia abundantísima, para que todos fuéramos redimidos del pecado en justicia, aunque muy imperfecta, sin necesidad de la encarnación del Verbo divino. Tal es el sentido de Santo Tomás con la gran mayoría de los teólogos de la escuela tomista y la totalidad de la escotista. Los de ésta van todavía más allá, llegando a defender la posibilidad de una satisfacción perfecta por el hombre en las condiciones señaladas.

3.º Para la redención del hombre absolutamente condigna, o de rigurosa justicia, fué totalmente necesaria la encarnación.

A fin de evitar malas inteligencias, téngase en cuenta que hablamos en esta proposición de la necesidad de la encarnación en un sentido muy restringido, es decir, solamente para la redención del hombre totalmente perfecta, pues en otro sentido ya hemos visto que no era necesaria. Consiguientemente, la necesidad de la encarnación de que en ella se trata no es

[104] *In Sent.* 3 d.1 q.1 a.2 ad 5.
[105] *In Sent.* 4 d.1 q.5 a.4.

absoluta, puesto que sin ésta puede darse la redención del hombre, sino tan sólo para la consecución de la misma en un sentido perfectísimo.

Para lo cual no estará de más recordar que esta redención es una perfecta reconciliación con Dios, según la expresión frecuente de San Pablo, la cual implica la satisfacción por el pecado y el mérito de la gracia. Ahora bien, para el mérito y la satisfacción perfectamente condignos, o con todo rigor de justicia, es necesaria la igualdad, no solamente entre el mérito y el premio, la satisfacción y la ofensa, sino también entre el que satisface y el que perdona. Y esto sólo se puede conseguir si el que merece y satisface es Dios. Porque, si es una pura criatura, como el principio del mérito y la satisfacción es la gracia, nunca podría haber igualdad entre el que merece y el que premia, puesto que, teniendo la gracia el que merece recibida de Dios, los méritos en él existentes más serían de Dios que suyos propios. Y de igual modo en la satisfacción. Por tanto, nunca sería posible una distinción perfecta entre los dos, ni por lo mismo la igualdad, que supone distinción entre las cosas que se dicen iguales. Por consiguiente, para que se pueda dar el mérito y la satisfacción totalmente condignas, o en todo rigor de justicia, es absolutamente necesario que el que merece y satisface sea Dios, porque así tiene la gracia como suya propia. Y como Dios, en cuanto tal, ni puede merecer ni satisfacer, de aquí la necesidad absoluta para la redención, en este sentido, de que Dios al mismo tiempo sea hombre, es decir, de la encarnación, en virtud de la cual el Hombre-Dios merece y satisface con la gracia que le es propia y connatural en cuanto Dios, o sea, por razón de la misma encarnación. De esta manera, Dios no merece ni satisface ciertamente en cuanto Dios, pero sí en cuanto hombre.

Tratándose de la redención en el sentido indicado, los Santos Padres están acordes en afirmar la necesidad de la encarnación. Dice así San Basilio: «No esperes que te redima un hermano ni un puro hombre, sino alguien que exceda tu naturaleza, es decir, el Hombre-Dios, Jesucristo, el cual solamente pudo aplacar la ira de Dios por todos nosotros» [106]. San Cirilo de Alejandría: «Si el mundo no podía salvarse de otro modo que por la muerte y sangre de Jesucristo, saludablemente recibida por dispensación divina para perdón de los delitos permitidos por Dios, el cual hemos conseguido por Jesucristo juntamente con nuestra salud, ¿cómo no había de ser necesaria la encarnación del Verbo, que procede de Dios, para que por medio de su sangre justificara a los que creyeran en El y los reconciliara con el Padre en su muerte, para que juntamente con El vivieran también?» [107]. San León Magno: «No podríamos superar al autor del pecado y de la muerte si el Verbo divino no tomara nuestra naturaleza, haciéndola suya, a quien ni el pecado puede contaminar ni detener la muerte» [108].

El concilio particular de Colonia, de 1860, expresa con toda perfección la doctrina de los Santos Padres, contenida en la tesis anterior: «Si quería Dios exigir una satisfacción *íntegra* por el pecado, que al mismo tiempo manifestara su misericordia y su justicia, nadie podía satisfacer por él, a no ser quien al mismo tiempo fuera Dios y hombre» (p.1.ª c.18). Y en el mismo sentido se expresa el Catecismo del concilio Tridentino, publicado por San Pío V (p.1.ª a.2 n.2).

Santo Tomás prueba esto siguiendo un doble procedimiento: primero negativamente y después de una manera positiva. La demostración negativa consiste en una sola cosa, a saber, que la satisfacción totalmente perfecta, o perfecta absolutamente, exige en el que la realiza una virtud infinita, lo que

[106] *Homilías en los Sal.* 48,4: MG 29,440.
[107] *De recta fide ad Reg.*: MG 76,1292.
[108] *Cartas a Flaviano*: MG 54,759.

no se puede afirmar de ninguna pura criatura [108a]. Se demuestra esto por la misma infinitud del pecado, como ofensa de la majestad de Dios, en cuanto priva de un bien infinito, cual es el mismo Dios, y en cuanto que el pecado del hombre fué un pecado de naturaleza, el cual se propaga indefinidamente (ibid.).

De aquí han pretendido deducir bastantes teólogos que, según Santo Tomás, el pecado tiene una gravedad formal absolutamente infinita y, por tanto, que no es posible a una pura criatura una satisfacción condigna, de cualquier clase que sea, por él. No hay que correr tanto.

En primer lugar, ni aquí ni en ninguna otra parte dice Santo Tomás que el pecado tenga una infinitud absoluta en su gravedad, sino tan sólo «cierta infinitud», que los teólogos más avisados traducen por una infinitud restringida o en cierto sentido. Las razones de esta infinitud restringida son las mismas señaladas en ese lugar por Santo Tomás. La ofensa de Dios que existe en el pecado del hombre es *causada* por una criatura. Y, por el mismo principio apuntado por Santo Tomás, es imposible que una causa finita tenga un efecto absolutamente infinito. Ni vale argüir que la ofensa crece con la dignidad del ofendido. Aun siendo esto verdad, no hay necesidad alguna de entender este principio según una proporción aritmética. Basta la geométrica. Lo cual equivale a decir que la ofensa es tanto más grave cuanto más alta sea la dignidad del ofendido, sin que nunca la infinitud de la primera llegue a igualar la del segundo. Porque también es cierto que cuanto más ínfimo y miserable es el que injuria, tanto menor es la ofensa que causa, por alta y encumbrada que se encuentre la persona injuriada. Y, mediando una distancia infinita entre el hombre y Dios, la infinitud propia de Dios, conjugada con la finitud de la criatura, o viceversa, nunca puede dar por resultado una infinitud absoluta de la ofensa. Por eso Santo Tomás se contenta siempre con decir que el pecado del hombre tiene una infinitud restringida, o *secundum quid*, en la razón de ofensa. Y esta misma infinitud restringida es la que, sin duda de ninguna clase, tiene la multiplicación infinita o indefinida de la naturaleza humana, que es la tercera razón invocada por Santo Tomás para probar la necesidad de una virtud infinita para satisfacer de un modo totalmente perfecto o adecuado por el pecado del hombre. Luego, o esta razón no vale, o hay que entender las otras dos en el mismo sentido de infinitud y buscar la fuerza de la argumentación de Santo Tomás en otra parte distinta de la infinitud absoluta del pecado.

En segundo lugar, es indudable que Santo Tomás trata en este artículo segundo, así como también en el lugar del libro tercero de las *Sentencias* a que hemos hecho referencia, de la necesidad de la encarnación para la redención totalmente perfecta del hombre por medio del mérito de la gracia y de la satisfacción por el pecado.

Es también indudable que, al lado de este mérito y satisfacción perfectísimos, Santo Tomás distingue otro mérito y otra satisfacción no tan perfectos, en los que el mérito se adecua con el premio, y la satisfacción con la ofensa de Dios, pero sin que en ellos exista igualdad perfecta entre el que merece y el que premia, o el que satisface y el que perdona. Porque el hombre sólo puede merecer y satisfacer por el pecado en virtud de la gracia, que recibe del mismo Dios. He aquí sus palabras: «La gracia *basta para merecer un premio infinito*, cual es la eterna bienaventuranza, por medio de la cual la satisfacción es *proporcionada a la gravedad de la culpa, en cuanto ofensa de Dios*. Y, por lo tanto, el hombre no se basta a sí mismo para satisfacer por su pecado, porque *por sí mismo no puede tener la gracia*» [109]. Pues,

[108a] *In Sent.* 3 d.20 q.1 a.2.
[109] *In Sent.* 3 d.1 q.1 a.2 ad 5; cf. *In Sent.* 4 d.15 q.1 a.2 ad 1

«como antes se ha dicho, de dos maneras se hace el hombre deudor de Dios: una, por razón de los beneficios recibidos, y otra, por razón del pecado cometido contra El. Y así como la acción de gracias mira a la deuda contraída por razón del beneficio recibido, así también la satisfacción mira a la deuda existente por razón del pecado cometido. Mas en los honores que se dan a los padres y a Dios es *imposible* corresponderles *con una equivalencia absoluta*, en lo que también conviene el Filósofo. Basta que el hombre les dé el honor que le es posible. La amistad no exige más que la equivalencia posible, y esta equivalencia es también, de alguna manera, igualdad, es decir, proporcionalmente. Lo que es debido a Dios, guarda con El una proporción semejante a la que tiene lo que es posible al hombre con el mismo hombre. Y así, de este modo, se conserva la forma de la justicia. Y de un modo semejante en la satisfacción. De donde el hombre no puede satisfacer por el pecado, entendiendo la satisfacción según una igualdad absoluta con la ofensa. Pero le es posible si solamente significa una igualdad de proporción, según queda dicho. Y esto sólo basta para que se dé la *justicia* que es *posible* entre el hombre y Dios, y, por tanto, la satisfacción por el pecado» [110].

Por eso Santo Tomás distingue en este artículo segundo, y en otras muchas partes de sus obras, dos clases de satisfacción, una *suficiente perfectamente*, y la otra también *suficiente*, pero imperfectamente, ya que es efecto de la gracia que da Dios al hombre para que satisfaga por su pecado y consiga la eterna bienaventuranza (ad 2). No hace falta esforzarse mucho para ver en la primera la satisfacción absolutamente perfecta, o según una igualdad absoluta, y en la segunda la que los teólogos comúnmente llaman proporcional, por aceptación divina, y proveniente de la misericordia de Dios, que graciosamente concede al hombre su gracia para que la pueda realizar.

A la primera designa Santo Tomás, es verdad, con el nombre de *condigna*, a la que también llama *perfecta*, mientras que a la segunda la llama *suficiente imperfectamente*, o simplemente *imperfecta*, porque en ella no puede haber igualdad perfecta entre los cuatro términos que implican el mérito y la satisfacción. Esto no quiere decir que la segunda no sea también *condigna*, aunque en sentido imperfecto, tanto más cuanto que en ella se salva, según el mismo Santo Tomás, la razón de justicia, o sea, la proporción o equivalencia entre el mérito y el premio, la satisfacción y la ofensa. Porque entre mérito y satisfacción perfectamente condigna y la que de ninguna manera lo es se da un medio, es decir, la que lo es de una manera imperfecta. Los teólogos llaman comúnmente a esta última de *condignidad*, precisamente para significar su imperfección respecto de la que es condigna de un modo totalmente perfecto. De esta naturaleza son los méritos que, según el concilio de Trento, podemos tener nosotros acerca del aumento de la gracia y de la consecución de la eterna bienaventuranza, los cuales son de verdadera *condignidad* en el sentir común de los teólogos.

Ahora bien, la satisfacción de la cual afirma Santo Tomás en *Sent.* 3 d.20 q.1 a.2, que es imposible a una pura criatura, es precisamente la misma que, tanto en este lugar como en la respuesta a la segunda dificultad de este artículo segundo, llama *condigna*, o. sea, totalmente perfecta, «que restituye al hombre en la dignidad del primer estado», resolviendo completamente la deuda contraída por razón de su pecado, «y la más perfecta en el género de satisfacción...»

Es, por consiguiente, un verdadero servilismo material atribuir a Santo Tomás la negación de la posibilidad de la satisfacción de *condignidad* en una pura criatura por el mero hecho de que tan sólo designe con el nombre de *condigna* a la satisfacción totalmente perfecta, a todas luces imposible a

[110] *In Sent.* 4 d.15 q.1 a.2.

aquélla. Es, además, una falacia, que designaban los antiguos con el nombre de *secundum quid ad simpliciter*, inferir la negación absoluta de una cosa de lo que sólo es verdad en un sentido particularísimo. Este servilismo y esta falacia son tanto más de lamentar cuanto que se hace solidario de esta última al mismo Santo Tomás y con ella se lleva la confusión a otras cuestiones importantes de la teología, siendo así que las fórmulas de Santo Tomás encierran un sentido completamente distinto y contrario.

Los mantenedores de esta falsa interpretación de Santo Tomás insisten también en que el pecado del hombre corrompió toda la naturaleza, la cual tiene una infinidad en la multiplicación de sus individuos, de la que carece la acción de una pura criatura. Es curioso observar las combinaciones y cábalas que hacen para hacer resaltar la imposibilidad de la reparación del pecado por una pura criatura.

No cabe duda que todo pecado lleva consigo una corrupción [111]. Esta corrupción puede ser solamente personal, o de la misma naturaleza, la cual se transmite después a todos los individuos de la misma. El bien que el pecado personal corrompe en la naturaleza, el mismo Santo Tomás dice que es finito [112]. La multiplicación de la naturaleza con la mancha del pecado original es ciertamente infinita. Pero ¿con qué clase de infinitud? Sin duda solamente con una infinitud restringida o potencial. Pero la gracia tiene también esta misma infinitud del pecado, como repetidas veces enseña el mismo Santo Tomás, puesto que por medio de ella podemos conseguir un bien infinito, cual es nuestra eterna bienaventuranza. Luego absolutamente es posible reparar por medio de ella el pecado del hombre en cuanto a la transmisión del mismo a todos los individuos de la especie humana. ¿Qué haría falta para esto? Dos cosas solamente, según la doctrina de Santo Tomás: gracia abundantísima [113] y ordenación divina de la gracia a este fin [114]. De hecho, el mismo Santo Tomás reconoce la existencia en la Santísima Virgen de una gracia capaz de salvar a todos los hombres por razón de su abundancia y perfección. Merece la pena citar el texto: «Grande cosa es que un santo tenga gracia suficiente para salvar a muchos hombres; lo *sumo* sería tener la necesaria para salvar a todos los hombres del mundo, y *ésta existió en Jesucristo y en la bienaventurada Virgen María*» (De *Ave María*).

Ahora bien, supuesta la ordenación divina de la gracia de María, no sólo nos merecería a todos la gracia, sino que también satisfaría por el pecado del hombre con una satisfacción *proporcionada* a la misma ofensa de Dios [115], venciendo la infinitud que la multiplicación de la naturaleza tiene en los individuos de la especie humana, como actualmente afirman los mariólogos. O sea, que la infinitud propia del pecado, en cuanto ofensa de Dios y por razón de la naturaleza, quedaría salvada por la gracia de un hombre a quien Dios encomendara la misión altísima de salvar al género humano de la ruina en que aquél lo había precipitado. Porque, en fin de cuentas, la gracia tiene también esa misma infinitud. Sólo sería necesario que la gracia de aquel hombre fuera abundantísima para que su efecto se pudiera extender a todos los hombres de la especie humana, lo que para Dios no constituye ninguna dificultad.

Y, sin embargo, con eso no tendríamos lo que buscamos. Porque de lo que aquí se trata es de la redención perfectísima, «universal y ejemplar respecto de todas las satisfacciones particulares» [116]. Pues todas las satisfacciones que la criatura puede ofrecer a Dios por el pecado no las puede realizar sino

[111] *In Sent.* 3 d.1 q.a2 ad 5; *De verit.* q.24 a.10 ad 1 et *passim*.
[112] *In Sent.* 3 l.c.
[113] *In Sent.* 2 d.27 q.1 a.6.
[114] 1-2 q.114 a.6; 3 q.2 a.11.
[115] *In Sent.* 3 d.1 q.1 a.2 ad 5.
[116] *In Sent.* 3 d.20 q.1 a.3.

en virtud de la gracia, que misericordiosamente recibe del mismo Dios. Por lo cual, aunque entre el mérito y el premio exista verdadera equivalencia y proporción, y de un modo semejante entre la satisfacción y la ofensa de Dios, nunca podría haber verdadera y perfecta igualdad entre el que merece y el que premia, ni entre el que satisface y el que perdona. Y, por consiguiente, tampoco perfecta redención. Ni es posible que pueda darse. Porque es imposible que la criatura posea la gracia por sí misma, por su virtud natural. Lo dice el mismo Santo Tomás con todas las letras: «El hombre no es suficiente para satisfacer por sí mismo por el pecado, *porque por sí mismo no puede tener la gracia*» [117]. Sin la cual no se concibe siquiera la satisfacción imperfecta por el pecado, y mucho menos la perfectísima.

De donde se sigue que para que ésta sea posible es de todo punto necesario que el que satisface tenga como propia la gracia, lo cual no puede darse si no es una persona divina la que realiza la satisfacción. Y, siendo una persona divina, su mérito y satisfacción son absolutamente infinitos, y, por lo tanto, no sólo se adecuan con la infinitud de la ofensa, sino que la sobrepasan inconmensurablemente, constituyendo así la satisfacción universal, superabundante y ejemplar de todas las demás satisfacciones. Y otro tanto hay que decir también del mérito, constituyendo entre los dos la redención del hombre absolutamente perfecta, de que venimos hablando. En la cual no sólo existe una igualdad *absoluta* entre el mérito y el premio y entre la satisfacción y la ofensa, sino también entre el que merece y el que premia y entre el que satisface y el que perdona.

Por consiguiente, la raíz de que una pura criatura no pueda por sí misma satisfacer por el pecado, en cuanto ofensa de Dios, de una manera totalmente perfecta y adecuada, es porque la gracia no es suya propia. Y, al contrario, el fundamento de que para esta satisfacción y redención del hombre sea totalmente necesaria la encarnación está en que para ella es absolutamente necesario que el que merece y satisface sea una persona divina a la que la gracia le sea connatural, mereciendo así y satisfaciendo por lo que le es propio y no recibido de otro por misericordia. «Y el Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros, y hemos visto su gloria, gloria como del Unigénito del Padre, lleno de gracia y de verdad» (Io. 1,14)...

Tal es la prueba positiva de la absoluta necesidad de la encarnación para la redención totalmente perfecta del hombre. Sería un error manifiesto confundir la satisfacción perfecta con la otra imperfecta, aunque de verdadera condignidad y posible a una pura criatura. Esto sería sacar las cosas completamente de quicio, dando muestras de no haberse enterado siquiera de la cuestión que ventila Santo Tomás en III *Sent.* d.20 q.1 a.2, donde pretenden apoyarse los contrarios, ni de su doctrina y argumentación a este respecto.

4.° La encarnación perfectamente redentiva fué convenientísima (a.2).

La conveniencia de la encarnación está estrechamente ligada con su necesidad. Santo Tomás tiene sobre este particular una visión muy amplia. Por parte de Dios eran muchos los medios posibles de salvar al hombre sin necesidad de recurrir a la encarnación, aun cuando en ninguno de ellos se realizara el concepto de redención perfecta. El poder de Dios es infinito. Lo que nunca podría hacer Dios es que el hombre se librara o redimiera a sí mismo por sus propias fuerzas naturales. Esto es imposible.

Si Dios hubiera escogido cualquier otro medio distinto de la encarnación, tendríamos que decir que también era conveniente, porque Dios haría que

[117] *In Sent.* 3 d.1 q.1 a.1 ad 5.

lo fuese, ya que hace todas las cosas de una manera convenientísima y siempre obra conforme a su sabiduría infinita [118]. Pero, mirada la conveniencia de la encarnación por parte de Dios y del hombre al mismo tiempo, aun cuando para Dios existían otros muchos medios distintos de salvar al hombre y, en otro orden de cosas, hasta pudiera Dios hallar otro medio más conveniente que la encarnación en carne pasible, en el actual es preciso reconocer que no es posible encontrar otro más conveniente, tanto por parte de Dios como por parte del hombre (l.c.).

Por parte de Dios, en cuanto a la manifestación de sus divinas perfecciones, y de un modo especial de su bondad, justicia, misericordia, sabiduría, poder y amor al hombre, las cuales de modo eminentísimo resplandecen en la encarnación [119]. Por lo cual dice San Agustín: «Dios, a cuyo imperio todo está sometido, no padece indigencia de medios, pero no existía otro más eficaz y oportuno para sanar nuestra extremada miseria que la encarnación de su Hijo unigénito [120]. Todos los Santos Padres ensalzan con grandes alabanzas esta obra suprema de Dios, tanto por la sublime manifestación de las perfecciones divinas que en ella resplandecen como por el altísimo ejemplo de todas las virtudes que nos dió Jesucristo.

Por parte del hombre, como admirablemente hace ver Santo Tomás en este artículo segundo, en el que resume las enseñanzas de los Santos Padres sobre este particular, ya en cuanto a la promoción del hombre al bien, ya en cuanto a su alejamiento del mal. Después de cuya exposición concluye: «Quedan todavía otras muchísimas utilidades que se siguieron de la encarnación, las cuales exceden al humano ingenio» [121]. Pero lo dicho es suficiente para hacernos ver que fué mucho más conveniente que el hombre fuese librado del pecado por la pasión de Jesucristo que por sola voluntad de Dios o de cualquier otra manera (3 q.46 a.3). Por lo cual exclama la Iglesia llena de júbilo el día de Sábado Santo en la bendición del cirio pascual: «¡Oh culpa feliz, por cuyo motivo hemos tenido un Redentor tan excelso y una tan sublime redención!».

Relación entre el pecado del hombre y la encarnación: el motivo adecuado de la encarnación (a.3)

En el artículo siguiente, Santo Tomás hace observar «que todas las razones aquí señaladas pertenecen al remedio del pecado. Pues, si el hombre no hubiera pecado, le hubiera bañado Dios con la luz de su sabiduría y la rectitud de su justicia a fin de que pudiera conocer y obrar todas las cosas necesarias. Pero, por lo mismo que el hombre, apartándose de Dios, se había sumergido en las cosas materiales, fué conveniente que, tomando Dios carne, le prestara el remedio de su salud también por medio de cosas corporales» (a.3 ad 1).

Siendo la encarnación absolutamente necesaria para la perfecta redención del hombre y, por otra parte, convenientísima, se pregunta: ¿Qué relación tiene la encarnación con el pecado del hombre? ¿Se encarnaría también Dios si el hombre no hubiera pecado, puesto que la encarnación es siempre conveniente por parte de Dios? ¿Cuál fué el motivo adecuado de la encarnación?

[118] *In Sent.* 3 d.20 q.1 a.4.
[119] Cf. Rom. 1,20.
[120] *De la Santísima Trinidad* l.13 c.10.
[121] A.2; cf. *Cont. Gent.* 4,54

1. Algo de historia acerca de esta cuestión

No comienza a agitarse hasta el siglo XII. El abad Ruperto, muerto en 1135, parece haber sido el primero que enseñó que el pecado del hombre no fué el motivo adecuado de la encarnación, sino la misma excelencia de Jesucristo [122]. Al abad Ruperto siguió poco después Honorio de Autún, el cual dejó de existir en 1152. San Alberto Magno tiene esta cuestión por *incierta*, aunque él se inclina a que Dios se encarnaría aun en el caso de que el hombre no pecara [123]. Alejandro de Hales solamente enseña que, aun cuando el hombre no pecara, la encarnación sería conveniente por parte de Dios, sin atreverse a decidir si se daría o no la encarnación [124].

Santo Tomás experimentó una verdadera evolución acerca de este particular. Al principio dice que la solución verdadera de esta cuestión solamente la conoce «Aquel que nació y se ofreció por nosotros, porque así le plugo» [125]. Por eso él, entonces, tiene como probables ambas soluciones a esta cuestión, así la negativa como la afirmativa (ibid.). Más adelante, en el comentario a las cartas de San Pablo, se inclina más por la negativa. «No sabemos lo que Dios ordenaría si no previese el pecado del hombre, pero los Santos Padres parecen decir expresamente que no se encarnaría si el hombre no hubiese pecado, y *esto es también lo que a mí me parece*» [126]. Y en este sentir se reafirma más en la *Suma Teológica*, en el artículo tercero que comentamos, donde no parece conceder a la opinión contraria más que una mera posibilidad: «*Podría* Dios, no obstante, encarnarse no existiendo pecado».

San Buenaventura es del mismo parecer que Santo Tomás. Pero entre estos dos grandes doctores de la Iglesia existe una diferencia temperamental, que se trasluce fácilmente en el matiz distinto que dan al enjuiciamiento de esta cuestión. El Doctor Seráfico acepta esa opinión «porque fomenta más la piedad, aunque no sea tan conforme con la razón» [127], mientras que el Doctor Angélico la ve más conforme con la razón teológica y, por consiguiente, con la misma piedad.

Después de Santo Tomás y de San Buenaventura, Escoto hizo suya la opinión de los que afirmaban la existencia de la encarnación aunque el hombre no hubiera pecado, la cual defiende de una manera moderada, pero vigorosa, en *Sent.* 3 d.6 q.3 n.3 y 4; y en el mismo lugar de *Reportata Parisiensia* (q.4 n.4) llama *irracional* a la posición contraria. Por tanto, según él, el motivo adecuado de la encarnación no pudo ser el pecado del hombre. Distingue el Doctor Sutil entre la encarnación en cuanto a la sustancia y en cuanto al modo de la misma. En el primer sentido, la encarnación sólo puede reconocer por motivo adecuado su soberana excelencia, siendo el pecado del hombre solamente razón de que Jesucristo viniese como Redentor en carne pasible. Luego, si el hombre no hubiera pecado, Dios se encarnaría de igual modo, aunque no en carne pasible.

La escuela escotista hizo famosa esta distinción de su maestro, defendiéndola a todo trance y contra todo viento y marea.

Suárez enseña la existencia de *muchos motivos adecuados* de la encarnación al mismo tiempo, uno de los cuales es su excelencia, y otro la redención del hombre por razón de su pecado [128], con lo cual creía él que la disensión acerca del motivo adecuado de la encarnación quedaba automáticamente cortada. Esta opinión hunde últimamente sus raíces en la teoría de la ciencia media, de la cual todavía espera una solución definitiva.

---

[122] *De gloria et honore Filii Hominis, super Mat.* 1,13: PL 168,1628.
[123] *In Sent.* 3 d.20 a.4.
[124] *Summa Theol.* 1.3 tr.1 q.2 tit.2.
[125] *In Sent.* 3 d.1 q.1 a.3.
[126] *In I Tim.* 1,1.4.
[127] *In Sent.* 3 d.1 a.2 q.2.
[128] *In III P.* q.1 a.4 disp.5 sect.4.

2. Nociones previas para la recta inteligencia de esta cuestión

a) *Orden actual.*—La cuestión del motivo adecuado de la encarnación se plantea en el decreto divino que tiene por objeto el orden actual de las cosas. No en otro distinto. ¿Qué se entiende por el orden actual de las cosas? Por la ciencia que los teólogos llaman de simple inteligencia conoció Dios infinidad de mundos posibles y entre todos ellos escogió el actual para su realización con todo lo que lo integra, hasta el último detalle. En este orden actual hay que destacar la creación del hombre, su constitución primitiva en el estado de inocencia, la permisión del pecado y la encarnación del Verbo divino para la redención de aquél. Todo esto, juntamente con la creación del mundo, su conservación y la providencia que había de dispensar a cada una de las cosas que lo componen, estaba contenido en el acto simplicísimo de su voluntad, por el cual se determinó a crearlo. Para Dios no hay antes ni después, y los distintos signos de razón que algunos teólogos distinguen en el decreto divino, lejos de facilitar su inteligencia, no hacen más que complicarla, haciéndola cada vez más difícil y oscura. Pues bien, el decreto divino, que tiene por objeto la existencia del mundo actual con todos sus detalles y particularidades, comprendiendo los desórdenes de la naturaleza, de la elevación al orden sobrenatural y de la encarnación, es lo que se entiende por el orden actual.

En él se plantea la cuestión del motivo adecuado de la encarnación. No se trata de un orden distinto ni de un decreto diferente de la voluntad divina que el que tiene por objeto este mismo orden. De lo contrario, estaríamos completamente fuera de la cuestión. Pues ya sabemos que la voluntad de Dios es omnipotente, pudiendo perfectamente querer la encarnación por sí misma, por razón de su excelencia, sin orden alguno a la redención del hombre, la cual, por tanto, existiría en este caso aun cuando el hombre no hubiera pecado. A la voluntad de Dios que mira a las cosas en su existencia, con todas las particularidades de su individualidad, la llaman los teólogos voluntad consiguiente, para distinguirla de la misma voluntad de Dios que tiene por objeto las cosas en su naturaleza absoluta. Pues la consideración absoluta de una cosa precede a la concreta e individual de la misma. Y el acto por el cual la voluntad divina determina su realización existencial y concreta se dice decreto eficaz, porque a su posición infaliblemente sigue la existencia de aquéllas, como y cuando Dios quiere que sean.

b) *Causas de la voluntad divina.*—¿Se puede señalar causas a la voluntal de Dios? Si se trata de la misma voluntad divina *subjetivamente*, es decir, del *acto* de la voluntad por el cual Dios quiere las cosas, es evidente que no. Nada causado puede haber en Dios. Es el mismo ser por esencia, incausado e imparticipado. Pero, si se trata del *objeto* querido por la voluntad divina, sin duda que se le pueden señalar otras causas distintas de la misma voluntad de Dios, siempre que no se trate de fines últimos. Porque Dios quiere que exista el orden en las cosas. «Como si dijéramos que quiso Dios que el hombre tuviese manos para que sirvan al entendimiento, haciendo diversos oficios (causa final próxima), y que tuviera entendimiento para que fuese hombre (causa formal), y que fuese hombre para complemento del universo y gozara de Dios (causa final última)» (1 q.19 a.5 ad 3). Lo cual no quiere decir que en Dios el querer el fin sea causa de querer los medios, porque Dios, así como conoce con un solo acto todas las cosas en su esencia, así también las quiere en su bondad. No obstante lo cual, quiere que los medios estén ordenados al fin (ibid.). Los teólogos encontraron una fórmula sintética para expresar esta doctrina con toda precisión:

«Dios quiere que una cosa se ordene a otra, pero su querer respecto de ésta no es *causa* de que quiera la primera» (l.c.).

Tratándose del orden esencial de las cosas, Dios da a cada uno lo que su naturaleza exige, porque eso mismo es lo que la sabiduría de Dios ordena, la cual se identifica con su voluntad y su justicia (1 q.21 a.1). Pero, fuera del orden esencial, Dios puede imponer a las cosas el orden que más le plazca. Porque el fin último al cual todas están ordenadas rebasa la proporción de toda cosa creada. Por eso dice Santo Tomás que «la sabiduría divina no está limitada a un orden, sea el que fuere, de cosas en forma tal que de ella no pueda fluir otro distinto» (1 q.25 a.5).

Ahora bien, la existencia de la encarnación es una obra de Dios, sin duda la más grande de todas, completamente libre, que esencialmente no exige que Dios se determine a quererla por sí misma, independientemente de toda otra cosa o posteriormente a la existencia de ella en el orden de la causa material. Esto depende del orden, completamente libre, que Dios haya querido establecer en las mismas cosas. Lo que no puede hacer Dios es que ninguna cosa creada sea causa del *acto* de la divina voluntad con que quiere la encarnación, ni tampoco causa eficiente, formal o final última de ésta en su realización. Esto estaría contra el mismo orden esencial de las cosas, que dimana de la sabiduría divina. Pero que otras la precedan en el orden de la causa material, como ocasión o condición de la misma, sin las cuales aquélla no existiría, eso depende exclusivamente de la voluntad libre de Dios, sin que nada se lo pueda impedir. En este sentido únicamente se puede tratar, y de hecho se trata, del motivo adecuado de la encarnación. Por tanto, la cuestión del motivo de la encarnación no se pone por parte de Dios, sino de la misma encarnación libremente querida por Dios y en cuanto al orden de la causa material de la misma.

c) *El pecado del hombre.*—De dos maneras muy distintas puede considerarse el pecado en cuanto tal: como ofensa de Dios y como objeto de redención. En el primer sentido, de ninguna manera puede decirse que sea causa o motivo de la encarnación, sino tan sólo ocasión de la misma. El pecado, en cuanto tal, es contrario a Dios y lo rechaza. En el segundo sentido es como el pecado se dice causa, razón, motivo adecuado o condición indispensable de la encarnación: en cuanto materia *circa quam* de la redención del hombre, ordenada a ella por la voluntad divina, toda vez que la encarnación se ordena como fin inmediato a la redención del género humano. Esta doble consideración del pecado señala dos formalidades distintas del mismo, según las cuales puede considerarse. Ambas pertenecen al orden de la causa material de la encarnación, pero la segunda es más conforme con el concepto del motivo de la misma, que la primera a simple vista parece rechazar.

a) *Fines de la encarnación.*—En filosofía se distinguen diversas clases de fines: fin *objetivo*, llamado por los filósofos «finis qui», o sea aquello por lo cual se hace una cosa, el cual puede ser próximo o inmediato, remoto o mediato y último; y fin *subjetivo*, o «finis cui», que es el sujeto que ha de disfrutar del fin objetivo que se intenta conseguir. Además, se distingue también el fin al cual por sí misma se dirige una obra, «finis operis»; y el fin del que la realiza, o «finis operantis».

En la encarnación hay que distinguir cuidadosamente los fines de la misma, tanto por parte de su causa eficiente como de la misma encarnación. La causa eficiente de la encarnación es Dios, toda la Trinidad, la cual en las obras *ad extra* no puede tener otro fin que la misma gloria de Dios manifestada por ellas. Y éste es el fin *último absolutamente* de la encarnación.

Los fines *objetivos* de la encarnación son varios, escalonados entre sí: próximo o inmediato, remoto o mediato y último. Fin próximo o inmediato es la redención objetiva. El fin remoto o mediato es triple: el complemento del universo, la consumación del orden sobrenatural y el primado universal de Jesucristo sobre todas las cosas. Fin último absolutamente de la encarnación es el mismo de su causa eficiente, o sea, la gloria de Dios por ella manifestada a modo de misericordia infinita.

A estos fines *objetivos* de la encarnación corresponden otros *subjetivos:* el hombre, Jesucristo, Dios, según aquello del apóstol San Pablo: «Todo es vuestro, y vosotros de Jesucristo, y Jesucristo de Dios» (1 Cor. 3,22-23).

e) *Qué se entiende por motivo adecuado de la encarnación.*—No reconociendo la voluntad divina ninguna causa por parte de la misma voluntad, es manifiesto que no se puede entender por motivo de la encarnación lo que de cualquier manera sea causa de que la misma voluntad de Dios se determine a querer aquélla. No se explica cómo los PP. Rocca-Roschini hayan podido pretender hacer a los tomistas responsables de esta interpretación, que supondría en ellos un completo desconocimiento del sentido dado por Santo Tomás a esta cuestión. El mismo Santo Tomás es el primero en afirmar, tanto al tratar de la voluntad de Dios en general (1 q.19 a.5) como de la causa de la predestinación en particular (1 q.23 a.5), que «nadie tuvo tan perturbada su razón» que dijera que alguna cosa creada puede ser causa del acto de la voluntad divina.

De lo que se trata en esta cuestión es del orden establecido por la voluntad divina en su libre volición de la encarnación, es decir, si la quiso por su misma excelencia, independientemente del pecado de la redención del hombre, o si más bien fué ésta la razón o el motivo adecuado de querer su existencia, de tal modo que, no dándose el pecado del hombre, tampoco Dios se hubiera encarnado. Se trata, por tanto, en ella de la relación que existe entre la encarnación y el pecado del hombre *en el orden de la causa material*, y de ninguna manera de la eficiente de la voluntad divina. En otros términos, de la conexión, *en el orden de la causa material*, entre el pecado y la existencia de la encarnación. Pues el pecado, ya se considere en cuanto tal o como objeto de redención, pertenece al orden de la causa material, toda vez que el orden del pecado a la redención solamente le puede venir de la voluntad divina, siendo el pecado en ambos casos sólo ocasión o condición *sine qua non* de la redención. Esta cuestión se confunde, por lo tanto, con la misma del orden según el cual Dios quiso libremente la encarnación.

Ya hemos visto que al objeto de la voluntad divina podemos señalarle como causas distintas de la misma voluntad por parte del objeto, así materiales como finales próximas (1 q.19 a.5), todo lo cual entra a constituir el orden libremente escogido por Dios para la existencia de una cosa.

Según esto, diremos que el motivo adecuado de la encarnación es aquello que, en el orden de la causa material, se presupone a su existencia según el orden escogido por Dios, de tal manera que, si tal cosa no se diera, tampoco existiría la encarnación. Sería, por tanto, un absurdo no pequeño confundir el motivo de la encarnación con el fin próximo de ésta, dado que el motivo de la encarnación le precede, y la causa material nunca se puede confundir con la final, que es consecuente a la cosa motivada.

3. Estado de la cuestión

No se trata, pues, de saber si Dios pudo, en otro orden de cosas, encarnarse sin que existiera el pecado del hombre, por razón de la misma excelencia de la encarnación. Esto es manifiesto, puesto que el poder de Dios es infinito. Lo que se discute es si en virtud del decreto eficaz de su voluntad, que tiene por objeto el orden actual del universo, en el que permitió el pecado del hombre y quiso la encarnación del Hijo de Dios para redención

perfectísima de aquél, tiene el pecado, dentro de este mismo orden y en virtud del decreto eficaz de la voluntad divina, una relación tan estrecha con la existencia de la encarnación, que, de no existir el pecado del hombre, la encarnación tampoco se daría. Es, por lo tanto, una cuestión de conexión, dentro del orden de la causa material, entre el pecado del hombre y la encarnación en el mismo orden de cosas escogido por la voluntad divina, y no de causalidad de ésta por ninguna cosa creada, cuanto menos por el pecado del hombre. Pues hay que repetir una vez más con Santo Tomás que nadie tuvo nunca tan perturbada la razón que pensara semejante dislate...

4. Sentencias diversas

Después de lo dicho acerca de la historia de esta cuestión, fácil es reducirlas a los siguientes grupos: 1.° La de los que ponen el motivo adecuado de la encarnación en su misma excelencia. Según éstos, Dios se habría encarnado aun cuando el hombre no hubiera pecado (abad Ruperto, Honorio de Autún). 2.° Otros opinaron que sólo Dios conoce el verdadero motivo adecuado de la encarnación, pudiendo ser ésta igualmente la excelencia y perfección de la misma o el pecado del hombre (San Alberto Magno, Alejandro de Hales y el mismo Santo Tomás en su comentario a las *Sentencias)*. 3.° Escoto enseña que el pecado del hombre sólo es razón de que la encarnación se haya realizado en carne pasible, pero no de la misma encarnación en sí misma, la cual existiría aun cuando el pecado no se diera. De aquí nació la distinción de la encarnación en cuanto a la *sustancia* y en cuanto al *modo,* siendo el motivo adecuado de aquélla en el primer sentido su misma excelencia, para complemento del universo; y el pecado del hombre, de que se verificara en carne pasible. Esta doctrina ha tenido bastante aceptación entre autores espirituales y oradores sagrados, tales como San Francisco de Sales, Fáber, Gay. Bougaud, etc.; pero cada vez pierde más terreno entre los teólogos. 4.° Suárez admite la existencia de muchos motivos adecuados a la vez. 5.° San Buenaventura y Santo Tomás sólo admiten, como más conforme con la divina revelación y enseñanza de los Santos Padres, que el pecado del hombre fué, en el presente orden de cosas, el motivo adecuado de la encarnación, de tal manera que, en virtud del presente decreto eficaz de Dios, ésta no se verificaría si el hombre no hubiese pecado. Podría Dios, sin embargo, en otro orden distinto y en virtud de otro decreto eficaz, encarnarse por otro motivo distinto, que a su voluntad pertenecería señalar. Esta doctrina es la más común entre los teólogos.

A estas sentencias habría que añadir la de Wiclef, según el cual todas las cosas son producidas por Dios con necesidad absoluta, y la de Malebranche y Leibnitz, para quienes, supuesta la creación, fué necesaria la encarnación como razón suprema y suficiente de la misma. También las de Hermes, Günther y Rosmini, que establecen la necesidad moral en Dios de la encarnación, la cual lógicamente conduce a la encarnación independientemente del pecado.

La doctrina de Wiclef fué condenada en el concilio de Constanza (Dz. 607). El optimismo absoluto de Malebranche y Leibnitz se opone a la libertad absoluta de Dios en la creación, definida en el concilio Vaticano (Dz. 1805). Hermes y Günther, además de hallarse comprendidos en la condenación del canon quinto del concilio Vaticano, indicado en el número anterior, fueron, juntamente con Rosmini, reprobados por la Iglesia en cuanto a su doctrina de la libertad de Dios en las obras *ad extra* (Dz. 1620 1655 1908).

5. Distintas vías de solución

Se pueden señalar tres; una puramente positiva, otra puramente especulativa y la tercera positivo-especulativa. Las dos primeras, especialmente la segunda, son insuficientes para poder llegar a una conclusión cierta y segura. Por eso nosotros seguiremos la tercera, en la que creemos se encuentran todas las garantías de una solución verdadera.

1.° En el presente orden de cosas y en virtud del decreto eficaz de la voluntad divina, que así lo determinó, el pecado del hombre fué el motivo adecuado de la encarnación, de tal manera que, si el hombre no hubiera pecado, Dios no se encarnaría.

La divina revelación nos presenta un valiosísimo argumento en favor de esta tesis. A raíz de la misma comisión del pecado, y por razón del mismo, se nos promete un Salvador del género humano que aplastará la cabeza de la serpiente, que indujo al hombre a cometerlo (Gen. 3,15). Isaías predice después que el Salvador nacerá de una virgen doncella (7,14). Y Miqueas señala que su nacimiento será en Belén (5,2). El mismo Isaías le ve llevando sobre sus hombros todas las iniquidades de su pueblo para expiarlas en el sacrificio de su vida, devolviéndonos a todos la paz y la salvación (52,53). Y Daniel afirma que dará fin al pecado, expiará la iniquidad y traerá la justicia eterna (9,24)...

En el Nuevo Testamento se cumplen las realidades prometidas en el Antiguo. El ángel anuncia a María que concebirá en sus entrañas un hijo, a quien pondrá por nombre Jesús [120], porque El salvará a su pueblo de sus pecados [130]. San Juan Bautista le saluda como el Cordero de Dios que quita el pecado del mundo [131]. El mismo Jesús dice de sí mismo «que no ha venido a llamar a los justos, sino a los pecadores» [132]. San Pablo proclama solemnemente: «Cierto es y digno de ser por todos recibido que Cristo Jesús vino al mundo para salvar a los pecadores» [133]. Y San Juan hace observar lo mismo, diciéndonos: «Sabéis que apareció para destruir el pecado» [134]

Cierto que en la Sagrada Escritura se afirma el *hecho* de que Dios se encarnó por el pecado del hombre, pero no que dejaría de encarnarse si el hombre no hubiera pecado. Mas el hecho de que constantemente, a partir de la misma existencia del pecado del hombre en el Génesis y universalmente en toda la revelación divina del Antiguo y Nuevo Testamento, no se señale otro motivo de la humanación de Dios que el pecado del hombre, parece indicarnos con suficiente claridad que no fué otro el motivo de la encarnación, y, por tanto, que, si el hombre no hubiera pecado, Dios no se encarnaría. Porque las cosas que dependen totalmente de la voluntad divina, como es la encarnación, solamente podemos conocerlas de una manera segura por la revelación, en la que se nos manifiesta la voluntad de Dios. Es éste un principio que Santo Tomás aplica constantemente siempre que se trata de cosas que dependen de la voluntad divina [135]. Si Dios tuvo otros motivos que el pecado para encarnarse, nosotros no los podemos conocer. Mucho menos afirmar. Como muy bien dice Petau, «no es de espíritu ponderado, y mucho menos del teólogo, vaticinar cosas desconocidas que solamente existen

---

120 Lc. 1,31.
130 Mt. 1,21; Lc. 2,11.
131 Io. 1,29.
132 Mt. 9,13; Mc. 2,17; Lc. 5,32.
133 1 Tim. 1,15.
134 1 Io. 3,5; cf. Lc. 15,31-32; 19,10; Io. 3,17, etc.
135 1 q.46 a.2; 3 q.1 a.3.

ocultas en el poder y voluntad divinos»[136]. Por lo cual califica de imprudente a la opinión contraria (ibid.).

Verdad es también que los partidarios de la opinión llamada de Escoto pretenden apoyarse en otros testimonios de la revelación divina. Tales son los contenidos en el libro de los Proverbios (8,22-30), del Eclesiástico (24,5), de la Carta de San Pablo a los Colosenses (1,15) y a los Hebreos (2,10). A lo cual es fácil contestar que los dos primeros no se refieren al Verbo encarnado, sino que son una personificación poética de los atributos divinos, por los cuales Dios hizo todas las cosas. La interpretación contraria está fundada en una exégesis hoy comúnmente desechada. En cuanto al testimonio de la Carta a los Colosenses, hay que decir que en ese lugar habla San Pablo de Jesucristo en cuanto Dios, según su naturaleza divina; de su preexistencia y dominio supremo sobre todas las cosas, y no del motivo de su encarnación. Cosa parecida hay que decir también del otro testimonio tomado de su Carta a los Hebreos. En la Sagrada Escritura no hay nada en que seriamente pueda encontrar apoyo la opinión contraria de la existencia de la encarnación independientemente del pecado.

El magisterio de la Iglesia, tanto ordinario como solemne, ya de una manera práctica en su oración, como doctrinal en los símbolos de fe y otros documentos, no hace más que proponernos la misma verdad contenida en la revelación divina. ¿Y cuál es esta verdad respecto del motivo de la encarnación? Sencillamente, que el pecado del hombre fué el motivo de la misma. No existiendo en la revelación ni en el magisterio de la Iglesia atenuantes de ninguna clase que modifiquen el sentido de esa proposición, nosotros debemos entenderla absolutamente, o sea, del motivo adecuado de la misma. Esto es lo que exigen las reglas más elementales de interpretación de las fórmulas de la Iglesia, en las que se nos propone una verdad para ser creída por nosotros. Con esto no queremos decir que la Iglesia haya definido la cuestión del motivo adecuado de la encarnación, ni siquiera que haya tenido intención de hacerlo, sino que, por la manera que tiene de proponernos el motivo de aquélla y, al mismo tiempo, del modo de hallarse éste expresado en la Sagrada Escritura, fácilmente se *deduce* que se trata del motivo *adecuado* de la encarnación y no de otro cualquiera.

Así, en la bendición del cirio pascual canta jubilosa la Iglesia el Sábado Santo: «¡Oh culpa feliz, que nos mereció un tan grande Redentor!»... Si el pecado del hombre fuera motivo *solamente* de que la encarnación se realizara en carne pasible, no se comprende tan fácilmente que la Iglesia llame feliz su existencia ni que afirme absolutamente que nos mereció tener un tan grande Redentor, es decir, Hombre-Dios, ya que, en la hipótesis contraria, Dios se encarnaría también. En cambio, en la hipótesis del motivo adecuado, el canto jubiloso de la Iglesia encuentra fácil explicación de una manera absoluta, en cuanto a todas sus partes.

Si de aquí pasamos a los símbolos de fe, en los que tanto se busca la precisión de las ideas y de los términos que las expresan, encontramos un fenómeno parecido. Dice así el del concilio I de Nicea, contra los arrianos: «Creemos en un solo Dios Padre omnipotente... y en un Señor nuestro Jesucristo, Hijo de Dios, Unigénito del Padre, esto es, nacido de la substancia del Padre..., el cual *por nuestra salud descendió* (del cielo), *se encarnó y se hizo hombre* y padeció...», etc. (Dz. 54). Y en el del primero de Constantinopla, contra los macedonianos: «Creemos en un Dios Padre omnipotente... y en un Señor Jesucristo, Hijo de Dios, nacido del Padre antes de todo tiempo..., *el cual por nosotros hombres y por nuestra salud descendió del cielo.*

[136] *Theol. dog., De Incarnat.* l.2 c.17.

Y se encarnó por obra del Espíritu Santo, de la Virgen María, y *se humanó*. Y *fué crucificado por nosotros* bajo Poncio Pilato» (Dz. 86).

Ahora bien, si el pecado del hombre no fuera el motivo adecuado de la encarnación, serían del todo imprecisas e inexactas las fórmulas de los concilios, puesto que la salud de los hombres no sería causa de que el Hijo de Dios *descendiera del cielo a la tierra* ni de que se *encarnara* y *humanara*, sino tan sólo de que padeciera y muriera por nosotros...

Por último, la bula *Ineffabilis Deus* hace en su introducción lo que podríamos llamar una síntesis perfecta de esta cuestión: «El Dios inefable, *habiendo previsto desde toda la eternidad la ruina lamentabilísima de todo el género humano* que había de provenir de la transgresión de Adán, y *habiendo decretado con plan misterioso*, escondido desde toda la eternidad, *completar*, con plan todavía más secreto, la obra primera de su bondad *por medio de la encarnación del Verbo... para que lo que había de caer en el primer Adán fuese restaurado más felizmente en el segundo*, eligió y señaló, desde el principio y antes de los tiempos, una madre *para que su unigénito Hijo, hecho carne de ella*, naciese en la dichosa plenitud de los tiempos...»[137] Por consiguiente, el pecado del hombre fué motivo, no solamente de que el Hijo de Dios viniera a este mundo en carne pasible, sino también de la misma encarnación absolutamente, en virtud del decreto de la voluntad divina. Y, por tanto, motivo adecuado de la misma en el orden de la causa material.

Los Santos Padres avanzan más y enseñan de una manera explícita lo que sólo implícitamente se contiene en el testimonio de la revelación divina y en el magisterio de la Iglesia, a saber: que, si el hombre no hubiera pecado, el Verbo divino no se hubiera encarnado. La mayor explicitud y el avance que en esta cuestión representa la doctrina de los Santos Padres sobre el magisterio de la Iglesia es la razón por la que tratamos de éstos después de la doctrina de la Iglesia, debiendo precederle lógica y ontológicamente, como generalmente hacemos en las demás cuestiones.

Dice así San Ireneo: «Si el hombre no necesitara ser salvado, *de ningún modo* el Verbo de Dios se haría hombre»[138]. Orígenes: «Si no existiera el pecado, no sería necesario que el Hijo se hiciera el Cordero de Dios ni que fuera inmolado en carne humana, sino que *permanecería lo que siempre* había sido, el Verbo de Dios»[139]. San Ambrosio: «El Verbo *de ninguna manera se haría hombre* si la necesidad de salvar al hombre no lo urgiera»[140]. San Juan Crisóstomo: «*No existe otra causa de la encarnación* sino esta sola: que nos vió perdidos, pereciendo y oprimidos por la tiranía de la muerte, y se compadeció de nosotros»[141]. San Agustín: «*Si el hombre no hubiera perecido, el Hijo del hombre no vendría*»[142]. San Cirilo de Alejandría: «*Si no hubiésemos pecado* (el Unigénito), *no se hubiera hecho semejante a nosotros*, y si no fuera semejante a nosotros, tampoco padecería el tormento de la cruz, ni moriría, ni sería adorado por nosotros y los santos ángeles»[143]. San León Magno: «Si el hombre, hecho a imagen y semejanza de Dios, permaneciese en el honor de su naturaleza, ni engañado con fraude diabólico desobedeciese por su concupiscencia a la ley que le había sido impuesta, *el Creador del mundo no se haría criatura, ni al Sempiterno sobrevendría la temporalidad*, ni el Dios Hijo, igual a Dios Padre, *tomaría forma de siervo y seme-*

[137] *Doc. marianos* 269.
[138] *Adv. haer.* 5,14; MG 7,1161.
[139] *In Num.* hom.24, 1: MG 12,756.
[140] *Adv. Arrianos* orat.2,56: MG 26,278.
[141] *In Epist. ad Hebr.* hom.5,1: MG 63,47.
[142] *Serm.* 174,2,2: ML 38,940.
[143] *De sancta et consubst. Trin.* dial.5: MG 75,968.

panza de la carne de pecado» [144]. San Gregorio Magno: «Para librarnos del pecado vino por nosotros el Hijo de Dios al seno de la Virgen, haciéndose hombre allí por nosotros» [145]...

Teniendo ahora en cuenta el número y la calidad de los Padres que afirman que Dios no se encarnaría si el hombre no hubiera pecado, podemos entender en igual sentido a todos los demás que de una manera absoluta y sin restricción de ninguna clase enseñan la necesidad de la encarnación para la redención del hombre. Y, por lo tanto, podemos concluir que es doctrina firme de los Santos Padres que el pecado del hombre fué el motivo adecuado de la encarnación. Al menos, éste es el sentido en que entendieron la revelación divina, y muchos de ellos también la doctrina de la Iglesia, acerca del motivo de la encarnación.

La razón teológica corrobora esta misma doctrina, haciendo ver lo sólidamente que está fundada en los principios que deben regir toda esta cuestión. En efecto, el orden que Dios quiere establecer en las cosas que dependen de su libre voluntad, solamente podemos conocerlo por la revelación divina, mediante la cual aquélla se nos manifiesta. Pero la revelación no señala otro motivo de la encarnación, por parte del objeto de la voluntad divina en el orden de la causa material, que el pecado del hombre. Luego nosotros hemos de decir, si pensamos lógicamente, que éste fué el motivo adecuado de la encarnación en el sentido ya indicado. Pensar otra cosa sería salirnos fuera de la línea trazada por el principio fundamental que debe regir en toda esta cuestión [146].

Pero es, además, que esta cuestión se plantea, en el orden actual de cosas, en virtud del decreto eficaz que determinó su existencia. Y el decreto eficaz de la voluntad divina tiene por objeto las cosas en su individualidad concreta, con todas sus determinaciones particulares, puesto que es acto de la voluntad de Dios llamada consiguiente (1 q.19 a.6 ad 1). Por eso dice Santo Tomás que «Dios ordenó en el decreto de su voluntad las cosas que habían de ser hechas» [147]. Ahora bien, como la encarnación se realizó en carne pasible, de este mismo modo fué objeto del decreto eficaz de la voluntad divina que tiene por objeto el orden actual del mundo. Mas la encarnación en carne pasible, en el orden actual de este mundo querido por Dios, presupone necesariamente el pecado del hombre. Porque, en el orden actual, Dios creó al hombre en carne impasible, y la pasibilidad de la naturaleza humana es consecuencia del pecado [148]. Luego en el presente orden de cosas, y en virtud del decreto eficaz de la voluntad divina que tiene por objeto la encarnación, el pecado del hombre fué el motivo adecuado de ésta. Luego, si Dios quisiera la encarnación en carne impasible, o en cuanto a la sustancia, independientemente del pecado, ya no sería en virtud del actual decreto eficaz de su voluntad ni en el presente orden de cosas.

De esta manera, la explicación de la revelación divina dada por los Santos Padres en el sentido de que la encarnación no se hubiera verificado si el hombre no hubiera caído en el pecado, encuentra plena justificación en la razón teológica, trasladando la posición contraria a un orden de mera posibilidad, completamente fuera del orden actual y existencial del decreto de la voluntad consiguiente de Dios. Y en ese otro orden distinto de la voluntad divina, que es el de su voluntad antecedente, no sabemos ni podemos saber lo que querría Dios, y no nos queda más que decir con Santo Tomás: «La

144 *Serm.* 77,2: ML 54,412.
145 *Moralia* 17,30,46: ML 76,32.
146 *In Sent.* 3 d.1 q.1 a.3; *Sum. Th.* 3 q.1 a.3.
147 *In I Tim.* c.1,l.4.
148 Dz. 788 y 789; cf. 1 q.97 a.2.

verdad de lo que en este caso sucedería, solamente lo puede saber aquel que nació y se ofreció por nosotros porque así lo quiso» [149].

A la objeción de Escoto: que si el pecado del hombre fué motivo de la encarnación, la más grande obra de Dios sería *ocasional* y no intentada por Dios en sí misma, lo que es absurdo pensar [150], es fácil contestar que no es ningún absurdo pensar que Dios haya querido la encarnación en sí misma con ocasión del pecado. La ocasión afectaría en este caso al *objeto* de la voluntad divina y no al mismo *acto* de su voluntad respecto de la encarnación. Es cosa más que evidente que Dios pudo querer la encarnación según el orden objetivo de la causa material que a El más pluguiera, ya independientemente del pecado, ya supuesta la existencia de éste, siendo la encarnación igualmente querida *en sí misma* por la voluntad de Dios en los dos casos. Lo que no hay derecho a confundir, y es irracional y absurdo pensarlo, es la ocasionalidad de la encarnación en el orden de la causa material con la *subjetiva* de la volutad divina. La primera es totalmente libre en Dios, y la segunda, completamente absurda, ya se trate de la encarnación o de cualquier otra cosa. Por parte de la voluntad divina, las causas verdaderas de querer en sí misma la encarnación fueron la gloria de Dios en el orden de la causa final y su bondad y misericordia infinitas en el de la formal, las cuales de modo distinto se manifiestan, queriendo aquélla independientemente del pecado o con ocasión de éste. En lo cual Dios es completamente libre de escoger. Este modo es el mismo que nos manifiesta la revelación divina, confirman las enseñanzas de los Santos Padres y explica la teología, fundada en los principios de auténtica interpretación del querer de Dios.

2.º Aunque la encarnación haya sido hecha con ocasión del pecado, todas las cosas, sin embargo, fueron dispuestas por Dios de tal manera que se ordenaran a la gloria de Jesucristo como a su fin, y de un modo especial la redención del hombre (ad 3).

En la Sagrada Escritura resalta este pensamiento con toda claridad. Ya Isaías concibe al Mesías como al Príncipe de la Paz, que lleva sobre su hombro la soberanía. Y Daniel vió en figura a Jesucristo como Rey de todos los pueblos y naciones, a quien fué conferido todo poder. «Seguía yo mirando en la visión nocturna, y vi venir en las nubes del cielo a un como hijo de hombre, que se llegó al anciano de muchos días y fué presentado a éste. Fuéle dado el señorío, la gloria y el imperio, y todos los pueblos, naciones y lenguas le sirvieron, y su dominio es dominio eterno, que no acabará nunca, y su imperio, imperio que nunca desaparecerá» (7,13-14).

San Pablo hace ver que todas las cosas pertenecen al hombre, habiendo sido todas ordenadas a él por Dios. «Todo es vuestro: ya Pablo, ya Apolo, ya Cefas; ya el mundo, ya la vida, ya la muerte; ya lo presente, ya lo venidero, todo es vuestro» [151]. Pero el hombre es totalmente de Jesucristo, «y vosotros de Cristo», porque con su pasión y muerte nos redimió del pecado y nos recuperó. Y «en Cristo Dios nos bendijo con toda bendición espiritual en los cielos, por cuanto que en El nos eligió antes de la constitución del mundo para que fuésemos santos e inmaculados ante El, y nos predestinó en caridad a la adopción de hijos suyos por Jesucristo, conforme al beneplácito de su voluntad, para alabanza de la gloria de su gracia. Por esto nos hizo gratos en su Hijo, en quien tenemos la redención por la virtud de su sangre, la remisión de los pecados según las riquezas de su gracia, que superabundantemente derramó sobre nosotros en perfecta sabiduría y prudencia. Por

149 *In Sent.* 3 d.1 q.1 a.3.
150 *In Sent.* 3 d.7 q.3 n.3; *Reportata Parisiens.* l.3 d.7 q.4 n.4.
151 1 Cor. 3,21-23.

éstas nos dió a conocer el misterio de su voluntad, conforme a su beneplácito, que se propuso realizar en Cristo, en la plenitud de los tiempos, reuniendo todas las cosas, las de los cielos y las de la tierra, en El, en quien hemos sido heredados por la predestinación, según el propósito de Aquel que hace todas las cosas conforme al consejo de su voluntad, a fin de que cuantos esperamos en Cristo seamos para alabanza de su gloria» [152].

La misma redención del hombre, por su pasión y muerte, constituye a Jesucristo en vencedor glorioso de la muerte y de la potestad diabólica y en Señor de la vida, conforme al mismo San Pablo: «Que por esto murió Cristo y resucitó, para dominar sobre muertos y vivos» (Rom. 9,14). Y le hizo también «primogénito entre muchos hermanos» (Rom. 8,29) y le constituyó en cabeza de todos los hombres. Pues «El es la cabeza del cuerpo de la Iglesia, el principio, el primogénito de los muertos, para que tenga la primacía sobre todas las cosas» (Col. 1,18). Y también Rey de todo el universo por un doble título, natural y de adquisición. Así es como encuentran su sentido pleno aquellas palabras de Jesucristo dirigidas a sus discípulos, escandalizados de su pasión y muerte, poco después de su resurrección: «¡Oh hombres sin inteligencia y tardos de corazón para creer todo lo que vaticinaron los profetas! ¿Acaso no fué preciso que el Cristo padeciese estas cosas *y de esta manera* entrase en su gloria?» (Lc. 24,25-26).

La razón teológica.—Fundados en estos testimonios de la Sagrada Escritura y en otros que se pudieran aducir, así como en el principio general de que Dios no permite el mal sino para sacar de él mayores bienes, tanto Santo Tomás, en la respuesta a la dificultad tercera de este artículo tercero, como Capréolo [153], Cayetano [154], los Salmanticenses [155], con la generalidad de los tomistas actuales, establecen que la gloria de Jesucristo es causa final tanto de la permisión del pecado de Adán como de la redención del género humano y de todas las obras divinas pertenecientes al orden de la naturaleza y de la gracia. De donde se sigue que, en el orden de la causa final, Jesucristo fué querido e intentado por Dios antes que la permisión del pecado y el orden de la naturaleza, y posteriormente a ellos sólo en el orden de la causa material.

En Dios no hubo más que un decreto eficaz que abarca simultáneamente todas las cosas comprendidas en el orden actual del mundo: orden de la naturaleza, elevación del hombre al orden sobrenatural, estado de justicia primitiva, permisión del pecado y orden hipostático. La división y multiplicación de decretos condicionados, antes de llegar al decreto eficaz y definitivo, es obra de la humana razón y efecto de su conocimiento imperfecto y de su incomprensión del acto divino, que no sirven más que para sembrar confusiones y malas inteligencias en toda esta cuestión. Los actos de conocer y querer de Dios son simultáneos, sin prioridad ni posterioridad alguna de tiempo en ellos, ni tampoco de naturaleza, siendo, por otra parte, totalmente perfectos. Las prioridades y posterioridades de los signos de razón que distinguimos nosotros en el decreto divino acerca de la encarnación sólo existen en nuestra inteligencia. Al aplicarlas después al decreto divino, trasladamos al entendimiento y voluntad de Dios una división y parcelación de conocimiento y de voluntades que no existen en El, puesto que conoce perfectamente todo el orden actual de cosas en una sola mirada intuitiva y lo quiere con un solo acto simplicísimo de su voluntad, al que responde en el tiempo la existencia sucesiva de las cosas que entran en su constitución.

152 Eph. 1,3-13.
153 *In I P.* q.22 a.2 n.7.
154 *In III P.* q.1 a.3.
155 *De Incarnat.* tr.21 disp.2.

No se olvide nunca la frase tan hermosa de Santo Tomás: «Dios dispuso en el decreto de su voluntad las cosas que se habían de realizar en el tiempo, *no las que no habían de tener existencia*» [156]. Y todas ellas las ordenó a Jesucristo como causa final, aunque no última, porque la causa final última absolutamente de la encarnación y de todo el orden creado es la gloria de Dios, que en ellos se manifiesta.

Por esto mismo, el hecho de querer Dios la encarnación con ocasión del pecado del hombre no disminuye en nada la dignidad y excelencia de la misma, porque el pecado pertenece al orden de la causa material, la cual sólo dice imperfección, y la encarnación está colocada en el orden de la causa final respecto de la permisión de aquél. Por otra parte, Dios es completamente libre para establecer en las cosas el orden que más le plazca en cuanto al objeto de su voluntad. Y así, del mismo modo que quiso la encarnación con ocasión del pecado, pudo igualmente quererla independientemente de él o sin el pecado, sin que aquélla sufriera el menor detrimento. Pero, una vez querida con ocasión del pecado, Dios no puede menos de quererla como fin de su permisión. Otra cosa sería un desorden, del cual Dios no puede ser autor. Por eso dice Santo Tomás en la respuesta a la tercera dificultad de este artículo: «Nada impide que la encarnación se haya realizado presupuesto el pecado. Pues Dios permite el mal para sacar de él un bien mayor. Por lo cual se dice en la carta de San Pablo a los Romanos (5,20): *Donde abundó el delito sobreabundó la gracia.* Y en la bendición del cirio pascual se lee: ¡Oh culpa feliz que nos mereció tener un Redentor tan grande y tan excelso!»

Siendo la encarnación querida por Dios con ocasión del pecado, la redención objetiva es fin próximo e inmediato de la misma, y la gloria de Jesucristo fin remoto de la permisión del pecado y de la redención objetiva, siendo la gloria de Dios manifestada en la encarnación y redención a modo de misericordia infinita, fin último absolutamente de aquélla. El hombre es solamente el *sujeto* para el que Dios quiere la redención objetiva, pero de ningún modo fin objetivo de la encarnación; en este sentido solamente Jesucristo y Dios pueden ser escalonadamente fin de la encarnación. Y así, la redención del hombre da a Jesucristo títulos tan gloriosos como los de vencedor de la muerte, de la potestad diabólica y Señor de la vida; de primogénito entre muchos hermanos, cabeza de todos los hombres y de los mismos ángeles; de Rey de toda la creación por derecho natural y de adquisición, ya que el hombre fué por El redimido, al cual todas las cosas están subordinadas. Y de Juez universal de vivos y muertos. Por eso dice en otra parte Santo Tomás que «Dios no sólo amó más a Cristo que a todo el linaje humano, sino también más que al conjunto de todas las criaturas, puesto que quiso para El un bien mayor, ya que le dió *un nombre que está sobre todo hombre*, como verdadero Dios. Ni su grandeza se empaña en nada porque le haya entregado a la muerte por la salvación del género humano, sino que al contrario, de ahí le viene el ser triunfador glorioso, y, como se dice en Isaías (9,6), *sobre su hombro lleva la soberanía*» (1 q.20 a.4 ad 1).

Teniendo en cuenta esta doctrina, cae por tierra otra de las dificultades de Escoto, en la que más hincapié hace el Doctor Sutil. Dice así: «Todo aquel que quiere ordenadamente, lo primero de todo quiere el fin, y después las cosas que se ordenan a él, según la mayor proximidad que tienen con el mismo. Pero Dios es ordenadísimo en su querer. Luego quiso con este orden todas las cosas. Y como el alma de Cristo es lo más inmediato a El entre todas las cosas que existen fuera de Dios, preciso es reconocer que Dios quiso la unión hipostática antes de todo mérito o demérito por parte

156 *In I Tim.* c.1,l.4.

de la criatura. Luego la encarnación fué independiente del pecado del hombre» [137].

Es indudable que la prioridad y posterioridad de que nos habla Escoto en el querer ordenado, no se puede referir al mismo acto de la voluntad de Dios, por la sencillísima razón de que Dios quiere todas las cosas, lo mismo el fin que los medios conducentes a él, en un solo y único acto simplicísimo de su voluntad, que se identifica con la misma esencia divina (1 q.19 a.5). Luego hay que referir aquéllas al objeto de la voluntad. Y, tratándose de éste, podemos hablar acerca de él de una doble prioridad, o bien en el orden de la causa final o en el de la causa material.

El Doctor Sutil, que ordinariamente asedia al lector con distinciones y más distinciones, por una cruel ironía de esas que tiene la vida en algunos casos, omite en esta cuestión las más necesarias y fundamentales, sin las cuales no se puede dar un paso en ella con seguridad. Tales son las distinciones del querer divino, en cuanto al acto de la voluntad y al objeto del mismo, por una parte, y por otra, entre la prioridad respecto del objeto en el orden de la causa final o de la causa material. Porque nosotros admitimos con Escoto que Dios es ordenadísimo en su querer. Pero Escoto tiene también que convenir con nosotros en que Dios no quiere con un acto el fin y con otro distinto los medios conducentes al fin, so pena de poner en Dios algo causado, amén de la multiplicidad y distinción real de actos esenciales de la voluntad, lo que nos llevaría demasiado lejos. Tiene forzosamente que convenir también con nosotros en que, respecto del *objeto* de la voluntad de Dios fuera de sí mismo, Dios es absolutamente libre para escoger el orden de cosas en el que quiera colocar su existencia. De lo contrario, caeríamos en el determinismo más absoluto de la voluntad divina, condenado en el concilio Vaticano (cf. Dz. 1783). Por consiguiente, si Dios quiso que la encarnación viniese con ocasión del pecado, según aparece en todo el proceso de la revelación, en la doctrina de los Santos Padres y en el magisterio de la Iglesia, *en el orden de la causa material* la permisión del pecado es primero que la encarnación. Pero *en el orden de la causa final*, que es el orden de perfección, la encarnación es antes que la permisión del pecado y antes que el hombre y todas las cosas criadas, verificándose aquí, en toda su plenitud, aquel aforismo metafísico de que las causas son mutuamente causas unas de otras en diverso género de causalidad. Luego, en el supuesto de que Dios haya querido la encarnación con ocasión del pecado, en virtud del mismo querer ordenadísimo de Dios, éste quiso antes que nada la encarnación *en el orden de la causa final*, y antes que la encarnación, la permisión del pecado *solamente en el orden de la causa material*. Porque la causa material, en su propio orden, es antes que la causa formal y, por lo tanto, antes también que la causa final. Luego, en virtud de la rectísima y perfectísima ordenación del querer divino, no se sigue que la encarnación haya sido intentada y hecha por Dios independientemente del pecado, como quiere Escoto, sino todo lo contrario.

3.° Según la concepción de Santo Tomás, el primado de Jesucristo, lejos de recibir detrimento del motivo de la encarnación, por el contrario se exalta y perfecciona.

Se ha dicho que el primado de Jesucristo es el elemento esencial de la doctrina de Escoto y de su escuela acerca de la encarnación, considerado como intangible desde un principio. Según lo cual, no sería difícil que alguno pudiera pensar que Santo Tomás es más escotista que el propio Escoto.

[137] *Cf. In Sent.* 3 d.7 q.3 n.3.

Porque en la doctrina de Santo Tomás resalta mucho más que en la de aquél el primado de Jesucristo.

De cuatro maneras distintas podemos considerar el primado de Jesucristo: en el orden *ontológico* o de perfección, en el de *causalidad*, en el de *dignidad* y en el de *exaltación gloriosa*. En todos ellos, la doctrina de Santo Tomás lo eleva y exalta más que ningún otro sobre todas las cosas creadas.

1.° *En el orden ontológico*, Jesucristo, en cuanto hombre, tiene una primacía absoluta sobre todo ser creado, por razón de la unión hipostática. Esta unión es, en el concepto de Santo Tomás, la más íntima y profunda de cuantas el mismo Dios puede establecer con la criatura (3 q.2 a.9). Es unión en la persona, en el mismo ser personal del Hijo de Dios y en su existencia, mientras que en la doctrina de Escoto la unión hipostática no es unidad en algo de la persona divina con la naturaleza humana, sino más bien una yuxtaposición indivisible de dos seres distintos, la naturaleza humana y la persona divina, en virtud de la cual la naturaleza humana se dice una en la persona con el Verbo divino. Por eso mismo, para Santo Tomás, Jesucristo, aun en cuanto hombre, solamente es y se puede decir Hijo natural de Dios, al paso que, para Escoto, la unión hipostática no es la mayor de todas las uniones, y Jesucristo, en cuanto hombre, puede también llamarse Hijo de Dios por adopción... La diferencia es enorme.

2.° *En el orden de la causalidad*. Si se trata de la causa *final*, en la concepción tomista, todas las cosas absolutamente, hasta la misma permisión del pecado, están ordenadas a Jesucristo. Con esto queremos decir que todo el orden de la naturaleza, comprendidos los ángeles, y el de la gracia con la redención del hombre, están ordenados a Jesucristo como a su fin y tienen respecto de El, aun en cuanto hombre, una verdadera subordinación por razón de la unión hipostática. El pecado del hombre, como motivo adecuado de la encarnación, no señala dependencia real ni subordina la obra más admirable de Dios al hombre, sino que tan sólo indica el orden de realización del decreto divino acerca de la encarnación en el mundo actual. El hombre es *sujeto* en cuyo favor la redención se hace, no *fin* objetivo de la misma. Y tanto la redención objetiva, fin próximo de la encarnación, como el mismo hombre, y todo el orden natural y el sobrenatural de la gracia, y la misma permisión del pecado, se ordenan a la gloria de Jesucristo. Y éste al fin último absolutamente, que es la gloria de Dios, manifestada principalmente en la encarnación, como obra de infinita misericordia. Entre los fines objetivos de la encarnación existe, por tanto, un orden perfecto, que en escala ascendente puede indicarse así: consumación del universo, redención objetiva, gloria de Jesucristo, gloria de Dios. Los cuales, a su vez, corresponden a los subjetivos: hombre-universo, Jesucristo, Dios. La permisión del pecado, sin la cual la encarnación no se realizaría, pertenece al orden material, libremente establecido por Dios respecto de su existencia, y se ordena a la consecución de los fines intermedios y del último de todos. Dios quiso de esta manera la encarnación como pudo quererla de otros modos distintos. Y en ella, Jesucristo conserva siempre el primado de perfección, perteneciendo al hombre solamente el primado de imperfección, de indigencia y de miseria, que el mismo Jesucristo había de remediar.

Con esto el primado de Jesucristo, lejos de disminuirse, se agranda considerablemente, pues abarca, en el orden de la causa final, todas las cosas absolutamente, hasta la misma permisión del pecado, subordinándose tan sólo a Dios como fin último de la misma encarnación. El orden de la naturaleza se subordina al de la gracia, y éste al hipostático. Así pues, en el presente orden de cosas, todo pertenece a Jesucristo directamente y por sí mismo, mientras que, en la concepción de Escoto, la permisión del pecado y la re-

dencion le convienen sólo lateralmente, de un modo accidental y como fuera de la intención original de la misma encarnación. De nuevo se viene a los puntos de la pluma la sentencia de San Pablo: «Omnia vestra..., vos autem Christi..., Christus autem Dei» (1 Cor. 3,22-23).

En el orden de la causalidad *eficiente*, el primado de Jesucristo es manifiesto, puesto que El es el Redentor del género humano por los actos de su vida santísima. Y esto no de una manera colateral y adventicia, como sucede en la concepción de Escoto, sino por naturaleza, o de un modo esencial y directo. Además, en la concepción de Santo Tomás, los actos meritorios y satisfactorios de Jesucristo tienen un valor intrínsecamente infinito (3 q.7 a.11 ad 2), mientras que para el Doctor Sutil solamente gozan de una infinitud extrínseca, por la aceptación de Dios.

A esto hay que añadir que de esta manera el fin último absolutamente de la creación del mundo se realiza por medio de Jesucristo. Pues, en el orden actual de cosas, este fin último no es otro que la suprema manifestación de la bondad de Dios por modo de su infinita misericordia, el cual se consigue principalmente en la encarnación, ordenada a la redención del hombre. «Dios, que es rico en misericordia, dice San Pablo, por el gran amor con que nos amó, estando nosotros muertos por nuestros delitos, nos dió la vida por Cristo (de gracia habéis sido salvados) y nos resucitó y nos sentó en los cielos por Cristo Jesús» (Eph. 2,4-6). La misericordia es la mayor de las virtudes, tanto en sí misma como en el mismo Dios, ya que la misericordia supone e incluye la bondad y la caridad, añadiendo sobre ellas el socorro de la miseria ajena. Pues así como el iluminar es más perfecto que el ser lúcido en sí mismo solamente, así la misericordia lo es respecto de la bondad y caridad [158]. Ahora bien, es indudable que en la encarnación, con ocasión del pecado, se manifiesta de una manera suprema la misericordia de Dios en la redención del hombre, y desde luego mucho más perfecta que si aquélla sólo fuera hecha por razón de su excelencia. Por eso dice también Santo Tomás que la justificación del pecador es una obra de Dios mucho más grande que la creación del mundo (1-2 q.113 a.9). Luego en la encarnación, con ocasión del pecado, se consigue y realiza el fin último de Dios en la creación de todas las cosas, y particularmente del hombre, que fué la manifestación de su bondad a modo de infinita misericordia, la cual brilla con claros esplendores en nuestra redención por medio de la pasión y muerte del Hijo de Dios.

En el orden de la causalidad *ejemplar*, Jesucristo, en cuanto hombre, goza también del primado de la santidad por la gracia de unión, por la plenitud absoluta de la gracia habitual (3 q.7 a.1.9.13) y por su absoluta impecabilidad [159]. Esta primacía tiene también en Santo Tomás una realidad mucho más fuerte y vigorosa que en Escoto, el cual admite que, en otro orden de cosas, Jesucristo podría absolutamente pecar.

La ordenación de la encarnación a la redención del género humano en nada empaña este primado de Jesucristo, puesto que es una relación de lo perfecto a lo perfectible, como la de la luz a las tinieblas, procedentes de la disposición divina y fundada en la misma perfección y primacía de Jesucristo. Ni aquella ordenación hace a la encarnación dependiente del género humano, a no ser en el género de la causa material, según la disposición de la voluntad de Dios. Lo cual significa solamente la suma indigencia y miseria de la humanidad respecto de la encarnación. De donde se sigue que la prioridad que tiene el género humano sobre la encarnación es sólo de indigencia e imperfección, siendo, por el contrario, la del primado de Jesucristo

[158] 2-2 q.30 a.4; cf. CAYETANO, *In II-II* l.c. n.7.
[159] *In Sent.* 3 d.12 q.2 a.1-2; d.13 q.18 a.1 ad 4.

toda de actualidad y perfección. Ni por esto Jesucristo dice tampoco una relación real al género humano que se ha de redimir, como la que dice, por ejemplo, la forma a la materia propia, en la cual se recibe. La encarnación no se ordena por su misma naturaleza a la redención del hombre, sino por disposición divina. Y así, pudo Dios absolutamente disponer la encarnación anteriormente a la previsión del pecado. Para Santo Tomás, Jesucristo no dice relación real a ninguna cosa creada, ni siquiera a su Madre (3 q.35 a.5). Por esto el primado de Jesucristo es absoluto en el orden de la causa ejemplar y mucho más perfecto que en la concepción escotista.

3.° *El primado de Jesucristo es también de dignidad*, en cuanto Redentor del género humano, Cabeza universal de los hombres y de los ángeles y Juez de vivos y muertos.

Precisamente en virtud de la concepción escotista sobre el motivo de la encarnación, Jesucristo no es por naturaleza Redentor de los hombres, sino solamente Salvador del mundo, ya que la encarnación del mismo modo existiría aun cuando el hombre no hubiera pecado. En cambio, para Santo Tomás la existencia de la encarnación es totalmente dependiente, en la disposición de la voluntad divina, del pecado del hombre, como ocasión de aquélla, sin la cual no se daría. Por eso mismo Jesucristo, antes que Salvador, es Redentor del hombre, y en cuanto tal, Salvador del mismo y del mundo entero. O sea, que la dignidad de Redentor está mucho más fuertemente acentuada en la concepción tomista que en la del Doctor Sutil.

Otro tanto hay que decir de la dignidad de Cabeza de los hombres, en cuanto al influjo de la gracia en todos ellos, como efecto de la redención. Esta consideración sube de punto si, además, tenemos en cuenta que la naturaleza del influjo de Jesucristo, como Cabeza del Cuerpo místico, en la concepción de Escoto es solamente *moral*, mientras que para Santo Tomás es *físico-instrumental* (3 q.13 a.2).

Si bien esto es indudable tratándose de los hombres, no parece suceder lo mismo respecto de los ángeles, en los cuales Jesucristo no influye la gracia, y por eso áquí los partidarios de Escoto multiplican sus esfuerzos para hacer ver que la concepción tomista sobre el motivo de la encarnación mutila y destroza el primado de Jesucristo, substrayendo a su influjo la porción más importante de la creación, cual es la que constituyen los espíritus angélicos (1 q.50 a.1).

Sin embargo, Santo Tomás enseña constantemente que Jesucristo es también cabeza de los ángeles, no sólo en cuanto Dios, sino también en cuanto hombre [160]. Según la concepción teológica del Cuerpo místico, éste no es otra cosa que la sociedad sobrenatural que formamos todos con Jesucristo, los hombres de la tierra, los bienaventurados del cielo y los ángeles, en cuanto convenimos en el mismo fin sobrenatural, perteneciendo a Jesucristo la primacía absoluta sobre todos y la dirección y el gobierno de la misma. Nadie puede negar a Jesucristo la primacía absoluta de dignidad y de perfección, aun en cuanto hombre, sobre los ángeles, por razón de la unión hipostática y de la absoluta plenitud de su gracia [161]. Tampoco se puede dudar que a El pertenece la dirección y gobierno de esa sociedad sobrenatural, que también adquirió en cuanto hombre con el precio de su sangre (Hebr. 20,28). Frecuentemente se dice en la Sagrada Escritura que los ángeles sirven a Jesucristo [162], le adoran (Hebr. 1,4; Phil. 2,8-11), y que Jesucristo es superior a ellos (Hebr. 1,6), el cual tiene un dominio perfecto sobre todas las cosas creadas (Hebr. 1,2).

[160] *In Sent.* 3 d.13 q.2 a.2; *De verit.* q.29 a.4c y ad 5; q.13 a.4.
[161] *In Sent.* 1 d.44 q.1 a.3; d.13 q.7 a.9-12.
[162] Mt. 4,6.11; 13,41; 16,27; 24,31; 26,53; Mc. 1,13; 13,27.

Cierto que Jesucristo no influye la gracia santificante en los ángeles, porque Dios dispuso que la encarnación fuera *redentiva*, y a los ángeles no conviene ser redimidos [163]. Lo cual en nada empaña el primado de Jesucristo sobre los mismos ángeles. Porque los méritos de Jesucristo son *intrínsecamente* infinitos [164], los cuales tienen virtud para influir también la gracia en los ángeles, si no mediara la disposición contraria de la voluntad divina. ¿Acaso Dios es menos omnipotente porque no todos los hombres se salven de hecho, teniendo el poder de salvarlos a todos? Y aquí es donde falla precisamente el primado de Jesucristo, según Escoto, el cual, después de atribuir a Jesucristo la gracia de los ángeles, niega, sin embargo, que los actos meritorios de éste tengan un valor intrínsecamente infinito.

Aun cuando no influya Jesucristo en los ángeles la gracia santificante, ejercita, no obstante, respecto de ellos una verdadera causalidad eficiente, tanto respecto de su iluminación como del influjo en los mismos de la gracia accidental, en cuanto premio a los servicios prestados por ellos respecto de los redimidos en su calidad de mediadores de Dios y ministros de Jesucristo en la aplicación de su redención objetiva al hombre [165]. Siempre consecuente consigo mismo, Santo Tomás advierte, no obstante, que este influjo de Jesucristo en los ángeles no es *fin* de la encarnación, sino consecuencia de la misma [166]. Por esto, y porque Jesucristo sólo conviene genéricamente con los ángeles en la naturaleza, enseña también el Angélico Doctor que Jesucristo no es cabeza de ellos de la misma manera que lo es de los hombres, sino tan sólo analógicamente [167].

Tiene también Jesucristo un primado de dignidad respecto de los ángeles, en cuanto constituído por Dios en Juez universal de vivos y muertos (Act. 10,42). Y esto por un doble título, por derecho propio y de conquista (3 q.59 a.2-3), lo cual también se echa de menos en la concepción de Escoto. Este primado de potestad judicial le compete a Cristo, no sólo respecto de todos los hombres (ibid., a.4), sino también de los ángeles, así de los buenos como de los malos, por razón de la unión hipostática y del mérito infinito de su muerte (ibid., a.6). Así dice San Pablo que «se anonadó, tomando la forma de siervo y haciéndose semejante a los hombres; y en la condición de hombre se humilló, hecho obediente hasta la muerte, y muerte de cruz, por lo cual Dios le exaltó y otorgó un nombre sobre todo nombre, para que al nombre de Jesús doble la rodilla cuanto hay en los cielos, en la tierra y en los abismos, y toda lengua confiese que Jesucristo es Señor para gloria de Dios Padre» (Phil. 2,7-11). Y en el Apocalipsis escribe San Juan que «todos los ángeles rodeaban el trono» (Apoc. 7,11).

Jesucristo, en cuanto hombre, juzga a los ángeles respecto de todas las cosas que hacen cerca de los hombres, de los cuales es cabeza de un modo especial. «¿No son todos ellos espíritus administradores, enviados para servicio de los que han de heredar la salud?» (Heb. 1,14). Por eso están sometidos al juicio de Jesucristo, en primer lugar, en cuanto a la dispensación de aquellas cosas que se realizan por medio de ellos, la cual se hace también por Jesucristo, a quien los ángeles sirven (Mt. 4,6.11). Por eso los demonios pedían a Jesucristo ser lanzados a los puercos (Mt. 8,31). En segundo lugar, en cuanto al premio accidental de los ángeles buenos, por razón de los servicios que prestan al hombre, de cuya salvación reciben gran gozo (Lc. 15,10), y a las penas accidentales de los demonios, tanto en este mundo como en el infierno (Mc. 1,24).

Santo Tomás enseña asimismo que Jesucristo, como Verbo, juzga también

163 1 q.64 a.2; q.4 a.1.
164 3 q.7 a.11 ad 2.
165 *In Sent.* 3 d.13 q.2 a.2; *De verit.* q.29 a.4c. ad 5.
166 *De verit* l.c. ad 5.
167 3 q.8 a.4 y l.c.

a los ángeles buenos en cuanto al premio esencial, y a los malos respecto de su condenación eterna (3 q.53 a.6).

Es decir, que Jesucristo tiene respecto de los ángeles un primado indiscutible en el orden ontológico o de perfección, en el de causalidad final, ejemplar y eficiente meritoria, y de dignidad, el cual es más vigoroso y resalta todavía más en la concepción tomista respecto de la encarnación con ocasión del pecado que en la de Escoto por razón de su excelencia.

4.° *Tuvo también Jesucristo un primado de gloria*, en cuanto hombre, no sólo en el alma, sino también en el cuerpo. En el alma, por razón de la unión hipostática y de la plenitud absoluta de la gracia. Por lo cual, del mismo modo que no se puede dar mayor grado de gracia que la de Jesucristo (3 q.7 a.12), así tampoco una visión de la esencia divina más perfecta que la que gozó su alma humana (q.10 a.4c y ad 3). Este primado de gracia y de gloria en cuanto al alma lo tuvo Jesucristo desde el primer instante de su concepción, en virtud de la unión hipostática, y por tanto sin mérito (3 q.19 a.3). El poseer la gracia y la gloria del alma con mérito supondría una imperfección de Cristo, lo que a todas luces no se puede admitir (ibid.).

Por la razón contraria, poseyó la gloria del cuerpo después de haberla merecido. Pues no la pudo tener desde un principio, porque esto es incompatible con la pasión y muerte de Jesucristo, postuladas por el mismo motivo de la encarnación. Jesucristo mereció su glorificación y exaltación a los cielos por su pasión y muerte. «Porque cuando alguno se atribuye a sí mismo, con injusta voluntad, más de lo que se le debe, dice Santo Tomás, es muy justo que se le obligue a reparar el daño causado, aun con lo que era suyo, como cuando alguien roba una oveja y se le obliga a dar cuatro. Pues de esta manera se castiga su voluntad injusta. De modo semejante, cuando alguien con voluntad recta pierde de lo suyo en beneficio de los demás, merece que se le aumente su propio bien, como justa recompensa de su buena voluntad. Pero Jesucristo en su pasión se humilló en su propia dignidad en cuanto a cuatro cosas. Primero, en cuanto a la pasión y muerte, de la cual no era deudor. Segundo, en cuanto al lugar, porque su cuerpo fué puesto en el sepulcro, y su alma en el limbo de los Padres. Tercero, en cuanto a la confusión y oprobio que sufrió. Cuarto, en cuanto que fué entregado al poder humano. Y así, por su pasión mereció ser exaltado en cuatro cosas: 1.°, su resurrección; 2.°, su ascensión a los cielos; 3.°, estar sentado a la diestra del Padre, como Rey universal de toda la creación...; 4.°, en cuanto a la potestad judicial, como juez supremo de vivos y muertos» (3 q.49 a.6). Acerca de todas estas cosas diserta largamente Santo Tomás desde la cuestión 53 a la 59 inclusive de la tercera parte de la *Suma Teológica*.

En la concepción escotista se echa también de menos esta consideración del primado de gloria de Jesucristo por derecho adquirido, además del propio que tiene como Dios, lo cual tanto acrecienta la perfección del primado de Cristo. Pues, como enseña el mismo Santo, tratándose de cosas que se pueden merecer, «es mucho más noble poseerlas por mérito propio que sin él, por simple donación (3 q.19 a.3).

De todo lo cual resulta que la concepción tomista del motivo adecuado de la encarnación, lejos de disminuir o pervertir el primado de Jesucristo, por el contrario, lo exalta y perfecciona. En ella Jesucristo queda constituído en *centro y vértice* de todas las obras de Dios *ad extra*, siendo no sólo causa ejemplar y eficiente de nuestra predestinación, sino también *final próxima*, y la gloria de Dios la última absolutamente, no pudiendo haber nada que exalte más el primado de Jesucristo (3 q.24 a.4).

4.° En la encarnación, por razón del pecado como motivo adecuado de la misma, se consigue también la perfección última del universo y la consumación del orden de la gracia.

Los mantenedores del optimismo absoluto sostuvieron que la encarnación contribuía a la perfección y complemento del universo, y, por tanto, que Dios, determinado a la creación de éste, estaba moralmente obligado a la realización de la encarnación del Verbo, ya que Dios no puede hacer sus obras imperfectas, porque esto es contrario a su bondad y sabiduría infinitas. Tal fué el sentir de Malebranche y de Leibnitz.

No se puede negar que la encarnación exalta sobremanera la perfección del mundo, hasta el punto que el cardenal Cayetano pudo decir que es como «una elevación de todo el universo a la persona divina» [168], ya que la naturaleza humana es la más perfecta del mundo visible, en la que en cierto sentido se resumen y compendian todas las cosas. Pero es fácil comprender al mismo tiempo que esta perfección no es connatural al universo.

Dejamos ya indicada anteriormente la existencia de los tres órdenes: de la naturaleza, de la gracia y de la unión hipostática. Entre ellos existe una distinción perfecta, no incluyendo el primero al segundo, ni mucho menos al tercero. Respecto de la unión hipostática, no existe en el universo ninguna potencia natural, aun pasiva, no dándose en él acerca de la unión hipostática nada más que una potencia pasiva puramente obediencial, que en ningún caso puede llamarse natural. Por tanto, muy bien pudo Dios crear el universo en toda la perfección que naturalmente le pertenece dentro de su orden sin la unión hipostática. Pues no está Dios de ninguna manera obligado a colmar en la criatura toda la potencia obediencial de la misma, en cuyo caso sólo podría hacer lo que hace; sino que es muy dueño de sí para determinar el grado de perfección que ha de dar a las cosas, siempre que no esté en contra de la naturaleza de las mismas [169].

Por otra parte, en la producción del universo, sin la unión hipostática se manifestarían también el poder, la sabiduría y la bondad infinitas de Dios, y cualquier criatura sería capaz por sí misma de conducirnos al conocimiento de un primer ser infinito en toda perfección. Pues no es necesario para la manifestación del poder infinito de Dios que el efecto sea infinito, así como tampoco para la manifestación de su bondad que la comunicación de ella sea infinita, sino que es suficiente que se dé a cada uno según su capacidad» [170]. «Porque en el mismo modo de la producción de las cosas de la nada se muestra suficientemente la virtud infinita de Dios» (3 q.1 a.3 ad 2).

Ni para la unión del universo con el bien infinito, como fin último del mismo, en lo cual consiste su perfección, se requiere la unión hipostática, puesto que el universo naturalmente no reclama ni exige esta unión con Dios [171].

Y otro tanto analógicamente sucede en el orden de la gracia, en el que la filiación adoptiva de Dios que aquélla nos da recibe su máxima exaltación en la natural de Jesucristo en cuanto hombre (3 q.23 a.4), sin que el orden de la gracia postule tampoco ni exija el orden hipostático. Pues la voluntad de Dios, respecto de la existencia del orden hipostático, queda tan libre y señora de sí misma en la hipótesis del orden de sola naturaleza como también en el de la gracia.

Pero Dios quiso, y así libremente lo dispuso, que con ocasión del pecado del hombre, ya elevado al orden sobrenatural, la encarnación se realizara

[168] *In III P.* q.1 a.1 n.7.
[169] *In Sent.* 1 d.1 q.1 a.3 ad 4; 3 q.1 a.3 ad 3.
[170] *In Sent.* 1 d.1 q.1 a.3 ad 3.
[171] *In Sent.* 1 d.1 q.1 a.3 ad 1; 3 q.1 a.3 ad 2.

para remedio del hombre, mayor exaltación del mismo Jesucristo y plena manifestación de su bondad infinita por modo de misericordia. Con lo cual se consigue también al mismo tiempo la perfección y complemento que tanto el universo como el orden de la gracia tendrían si la encarnación se realizara sin relación al pecado del hombre, de la manera ya explicada.

Santo Tomás no encuentra en esto obstáculo ninguno, no sólo porque esto cae totalmente dentro del campo libre del querer de Dios, sino también porque está totalmente conforme con las leyes de la permisión divina del pecado, la cual no dispone Dios si no es para sacar de él mayores bienes. Por lo cual afirma el apóstol San Pablo: «Donde abundó el delito, sobreabundó también la gracia» (Rom. 5,20). Y en la bendición del cirio pascual: «¡Oh feliz culpa que nos trajo un tan grande Redentor!» (3 q.3 a.3 ad 3).

El Doctor Angélico expresa mucho más vigorosamente que Malebranche y Leibnitz la necesidad que tiene Dios de obrar siempre conforme a su bondad y sabiduría. «Es *imposible*—dice el Angélico Doctor—que Dios quiera una cosa distinta de la que le dicta la razón de su sabiduría..., la cual es como la *ley de justicia*, según la cual su voluntad es recta y justa» (1 q.21 a.1 ad 2). Por esto, en todas las obras realizadas por Dios se da un optimismo *subjetivamente* absoluto. Porque Dios no puede hacer ninguna cosa con mayor bondad y sabiduría. Pero de aquí no se sigue que las cosas que produce sean absolutamente las mejores de una manera *objetiva*. Del optimismo *absoluto subjetivamente* se sigue lógicamente el objetivo *relativo*, y así el universo actual, supuestas las cosas de que consta, es el mejor en cuanto al orden en él existente. No el mejor absolutamente. La sabiduría de Dios no está ligada a ningún orden de cosas, y, en absoluto, siempre puede hacer *objetivamente* una cosa mejor que la que hizo, al menos accidentalmente (1 q.25 a.6 ad 1.3).

El error fundamental de Malebranche y de Leibnitz ha consistido en prescindir de la distinción esencial de los tres órdenes existentes en el mundo, el natural, sobrenatural e hipostático; y deducir del optimismo *subjetivamente absoluto* el *objetivo absoluto* y no el relativo, como hace Santo Tomás.

¿Fueron todos los pecados del hombre de igual modo motivo de la encarnación, o más bien éste está constituído principalmente por alguno de ellos en particular?

5.° Aunque Dios se encarnó para perdonar todos los pecados del hombre, de un modo principal lo hizo por razón del pecado original, de tal manera que, no existiendo éste, Dios no se encarnaría en virtud del presente decreto (a.4).

Que la encarnación, por la pasión y muerte de Nuestro Señor Jesucristo, tiene virtud para perdonar todos los pecados del hombre, es una verdad de fe, suficientemente clara en la Sagrada Escritura [172], unánimemente enseñada por los Santos Padres y explícitamente contenida en el magisterio de la Iglesia (Dz. 794 811 etc.).

La razón teológica hace ver esto mismo fundada en la virtud infinita, tanto satisfactoria como meritoria, de los actos de la vida, pasión y muerte de Jesucristo. Pues, por lo mismo que esta virtud es infinita, tiene una suficiencia objetiva para perdonar todos los pecados del mundo y de otros mundos, si los hubiera, aun cuando de hecho no todos se perdonen. Porque para esto se requiere la unión con Jesucristo por medio de la fe, de la caridad y de los sacramentos.

Se dice que «Jesucristo vino tanto más principalmente a perdonar un pecado, cuanto mayor es este pecado». Ahora bien, de dos maneras distintas

[172] Mt. 1,21; Io. 1,29; Rom. 5,12-19; 1 Io. 1,7; 2 Io. 2,2.

se dice que un pecado es mayor que otro: intensiva y extensivamente. En el primer sentido, el pecado actual tiene más de pecado que el solamente habitual, porque tiene más de voluntario. En este sentido, el más leve pecado venial personal es más grave que el original originado, que es solamente habitual. Santo Tomás no vacila en afirmar esto repetidas veces [173]. En el segundo sentido, el pecado original es el mayor de todos los pecados, puesto que llevó la ruina espiritual y cerró las puertas del cielo a la humanidad entera. Pues el pecado original fué un pecado de naturaleza. El concilio de Trento dice, por esta razón, que el pecado de Adán está en todos, «como propio de cada uno» (Dz. 790 789). Y si, además, tenemos en cuenta que el pecado original, en cuanto privó a la naturaleza humana de los dones de la justicia primitiva en que Dios había creado al hombre, es causa de todos los demás pecados (cf. Dz. 792), fácilmente se comprenderá que aquél es el mayor de todos los pecados, no sólo extensivamente, sino también originaria o consecuencialmente. Por lo cual, con toda razón se dice que la encarnación se realizó principalmente para perdonar el pecado original y salvar a la naturaleza humana de la ruina en que éste la había hundido. Como dice Santo Tomás, el bien de la naturaleza, o de la comunidad humana, es más importante y principal que el de un individuo, del cual privan los pecados actuales o personales. Los cuales, en fin de cuentas, provienen también del pecado original.

Esta doctrina está en perfecta armonía con lo que se nos dice en la revelación divina por medio de San Juan (1,29) y de San Pablo (Rom. 5,12-19). Por otra parte, el concilio Tridentino define que el pecado original *solamente* se perdona por el mérito de Jesucristo Mediador, el cual se comunica por el bautismo tanto a los adultos como a los niños (Dz. 790). Por esto escribe Santo Tomás que no debemos quedar menos agradecidos a Dios por el remedio que nos prestó en la pasión de Jesucristo del pecado original, a pesar de ser en nosotros un pecado solamente *habitual*, que cuando nos perdona los pecados personales. Porque de tal manera se prestó remedio a aquel pecado para todos en Jesucristo, como si fuera curado en cada uno de nosotros (3 q.1 a.4 ad 3). Luego no cabe duda que el pecado original entra como parte *principal*, aunque no exclusivamente, en el motivo de la encarnación y en el fin próximo o inmediato de la misma.

Esta principalidad es tan grande que, no existiendo el pecado original, en el presente orden de la economía de la gracia y en virtud del actual decreto de la voluntad divina respecto del mismo, según se nos manifiesta en la revelación y en las enseñanzas de los Santos Padres, tendríamos que decir que el Verbo divino no se hubiera encarnado. Es un corolario de la doctrina ya expuesta acerca del motivo adecuado de la encarnación.

Esto no quiere decir que, si Adán no hubiera pecado, ninguno de sus descendientes pecaría tampoco. Si Adán no hubiera pecado, los engendrados por él recibirían, sin duda, la naturaleza con los dones gratuitos que tenían en el primero. Pero cualquiera de ellos podría igualmente pecar [174], en cuyo caso perdería también, según Santo Tomás, la justicia original para sí mismo y para sus hijos y para todos los que, por vía masculina, descendieran de ellos [175]. Su pecado, sin embargo, no sería un pecado de naturaleza. En cuyo caso ya no valdrían las razones anteriormente aducidas, tanto de la Escritura, de la tradición y del magisterio de la Iglesia, como tampoco las de la teología respecto del motivo adecuado de la encarnación. De donde se sigue que nada podemos decir acerca de si, en este caso, el Verbo divino se

[173] *In Sent.* 2 d.33 q.2 a.1 ad 2; 3 q.1 a.1; *De verit.* q.25 a.6 ad 1; *De malo* q.5 a.1 ad 6.
[174] *Quodl.* 5 a.8.
[175] *In Sent.* 2 d.33 q.1 a.1 ad 3.

encarnaría o no. Porque ésta es una cuestión completamente privativa de la libre voluntad de Dios, el cual, en otro decreto distinto del actual, igualmente podría hacer una cosa como la otra. Nosotros lo único que podemos decir es que este caso no es idéntico ni aun compatible con el actual acerca de la presente economía de la gracia.

6.° Dios podría, no obstante, en otro decreto distinto del actual, determinar encarnarse, aun cuando el hombre no hubiera pecado, si así le pluguiera.

De múltiples maneras se puede hacer esto ostensible. En primer lugar, porque a la voluntad divina no se le puede señalar causa alguna por parte de la misma voluntad, sino tan sólo del lado de la cosa querida [176]. Y así, de la misma manera que quiso Dios la encarnación después del pecado del hombre y con ocasión del mismo, igualmente pudo quererla independientemente de él.

Primero, porque, queriendo Dios todas las cosas distintas de sí mismo por razón de su bondad infinita, cualquier orden que establezca entre ellas no puede agotar la virtud de ésta. Y, por lo tanto, como libremente quiso el actual, en el que la encarnación es posterior, en el orden de la causa material, al pecado del hombre, de igual modo pudo querer aquélla en la hipótesis de que el hombre no pecara [176*].

Se hace ver también esto mismo por la misma infinitud del poder divino, el cual no se agota en ningún orden que la voluntad divina establezca en las cosas, pudiendo siempre realizar otro distinto. Y si se quiere, en el caso de la encarnación todavía con mayor motivo, puesto que en ella no sólo se consigue la redención del hombre, sino también la sublimación de la naturaleza humana y la última consumación del universo [177]. Dios puede hacer todo lo que en sí mismo no implique contradicción, la cual no existe en ninguno de estos casos.

En cualquiera de ellos, la encarnación sería siempre en sí misma conveniente, porque Dios obraría en toda hipótesis conforme a su sabiduría infinita, la cual es «como ley de justicia, según la cual su voluntad es recta y justa» (1 q.21 a.1 ad 2). Por eso, en cualquier hipótesis que Dios realizara la encarnación, incumbiría al teólogo encontrar las razones de su conveniencia.

Mas esto sólo sería posible en un decreto distinto del actual, en el que, según hemos visto, la encarnación está ordenada a la redención del hombre.

VII. De la conveniencia de la encarnación en cuanto a las circunstancias (a.5-6)

De las circunstancias extrínsecas de la encarnación, Santo Tomás solamente estudia tres, sin duda las más principales, cuales son la persona en la cual se realizó, el modo de verificarse y el tiempo en que tuvo lugar. Las dos primeras las analiza en las cuestiones 27 a la 30, por tener su lugar propio en la segunda parte de su tratado del Verbo encarnado, que versa sobre la vida de Cristo y de las cosas que hizo y padeció para conseguir nuestra salvación, dejando para esta primera cuestión el estudio de la conveniencia del tiempo en que tuvo su existencia.

El Angélico Doctor, al tratar esta cuestión, asienta el siguiente principio:

[176] 1 q.19 a.5; *Cont. Gent.* 1,68.
[176*] 1 q.19 a.3; q.25 a.5.
[177] 1 q.19 a.5.6; *Cont. Gent.* 2,23.

que nosotros no estamos capacitados para dirimirla de un modo perfecto por nuestra propia razón, porque la mirada de nuestra inteligencia no abarca todos los tiempos ni conoce la proporción de unos con otros [178]. Pero al mismo tiempo reconoce que es un deber del teólogo descubrir las razones de conveniencia de las obras que Dios hace. Dios obra siempre guiado por su infinita sabiduría, y, por tanto, todo lo que hace es conveniente [179].

Conforme a lo cual, Santo Tomás establece la siguiente conclusión:

No fué conveniente que la encarnación se realizara inmediatamente después del pecado del hombre ni tampoco que se difiriera hasta el final de los tiempos.

Que no fué conveniente que la encarnación se verificara antes del pecado del hombre, es evidente, puesto que la encarnación, en virtud del motivo adecuado de la misma, fué ordenada por Dios al remedio del pecado.

Que tampoco lo fué que se realizara inmediatamente después de suceder el pecado, lo hace ver Santo Tomás guiado de los siguientes príncipios:

1.º El amor discreto no da el don antes de que sea conveniente a aquel a quien lo otorga.

2.º La cura de la enfermedad espiritual es muy distinta de la corporal u orgánica, pues la primera admite espera en determinados casos, y la segunda aconseja se ponga el remedio en cuanto se note la presencia del mal físico. La razón de esta diferencia está en que el mal moral se remedia mediante el dolor y arrepentimiento del pecado, que hace sentir vivamente la necesidad de la medicina espiritual y estimarla después de conseguida, lo que no ocurre en las enfermedades corporales [180].

Esto supuesto, le es muy fácil a Santo Tomás hacer ver la conveniencia de que la encarnación no se realizara poco después del pecado del hombre, sino después de un largo espacio de tiempo, para que ese tiempo sirviera a la vez de cura espiritual de la humanidad y de preparación del hombre para recibir un don tan sublime de Dios, mediante su instrucción por el anuncio sucesivo de los profetas. Cuanto mayor es la dignidad del rey que se espera, tanto más numerosos e importantes son los preparativos que han de preceder a su digno recibimiento. Todo lo cual hace que el amor con que se concede sea discreto y prudente, y no precipitado, indiscreto ni estéril, lo que de ninguna manera se puede pensar de la sabiduría divina.

Ahora bien, habiendo sido el pecado del hombre originariamente un pecado de soberbia, fué convenientísimo que el hombre se curase de ella dejándole morder el polvo de su propia nada en la ley de naturaleza, en la que experimentó tan profundamente su propia incapacidad, precipitándose en un estado de miseria cada vez mayor, que la ley dada en su auxilio le hizo conocer todavía más profundamente, porque le faltaban fuerzas para cumplirla. Con lo cual el hombre se humilló hasta la tierra y comenzó a sentir desde lo más profundo de su ser la necesidad de su redención, poniendo su única esperanza en la llegada del Salvador prometido. Si esto no hubiera sucedido, de la misma manera que se rebeló contra Dios, despreciando aquel estado de perfección sobrenatural en que la bondad divina le había creado, podría despreciar también el don inestimable de la encarnación si poco después de su pecado se hubiera ésta realizado.

Por otra parte, la digna preparación para la llegada de un Rey tan grande, después de conseguida la humillación del hombre y su detestación del pecado, exigía también un largo período de tiempo para instruirle acerca

[178] *In Sent.* 3 d.1 q.1 a.4.
[179] *In Sent.* 3 d.20 q.1 a.4; *Sum. Th.* 1 q.21 a.1 ad 2; q.25 a.5 ad 1.2.
[180] *In Sent.* 3 d.1 q.1 a.4 ad 2.3.

de las excelencias del Rey y Salvador que había de romper las cadenas de su pecado. Luego no fué conveniente que la encarnación del Verbo divino se verificara inmediatamente después del pecado, sino mucho después.

Pero tampoco debió diferirse hasta el final de los tiempos, porque entonces se impediría el fin de la encarnación, que es la efusión de los tesoros de la bondad y misericordia de Dios sobre el hombre. El conocimiento de Dios se iría debilitando cada vez más, hasta llegar a extinguirse por completo; y la reverencia a El debida y la honestidad de las costumbres serían abolidas sobre la faz de la tierra.

El momento histórico en que la encarnación tuvo lugar fué muy conveniente.

Siendo la naturaleza humana el sujeto perfectible y el Verbo encarnado el principio de perfección; por otra parte, precediendo siempre en el tiempo lo imperfecto a lo perfecto en un mismo sujeto, y estando, además, en la potestad del que da determinar cuándo y la medida de los dones que graciosamente otorga, fué muy conveniente que el momento de la encarnación haya sido determinado libremente por la voluntad divina entre estos dos extremos, según la profecía de Habacuc: «Yo, ¡oh Yavé!, oí tu mensaje; vi, Yavé, tus designios. Dalos a conocer, ¡oh Yavé!, en el transcurso de los años, manifiéstalo *en medio de los tiempos*. En la ira no te olvides de la misericordia» (q.3 a.2).

De esta manera, también la manifestación de la perfección de la gracia que corresponde a la encarnación del Verbo, tendría el lugar que le pertenece, viniendo después de la perfección de la naturaleza y antes de la perfección de la gloria [181].

No hay que pensar, sin embargo, que antes de la encarnación carecía el hombre de los medios necesarios para salvarse. Dios da a todos las gracias suficientes para ello. Y, siendo fieles a ellas y cumpliendo la ley natural primero y los preceptos de la ley escrita después, todos podían conseguir la eterna salvación mediante la fe en el Cristo que había de venir (2-2 q.1 a.7). Ni porque la encarnación se difirió tanto tiempo dejó algún predestinado de salvarse, así como tampoco ahora, después de realizada la encarnación, se salva alguno que no lo esté [182]. «Dios predestina con certeza absoluta del resultado de su predestinación» (*Quodl.* 5 a.8). Y esto mismo es un argumento en favor de que la encarnación se realizara cuando de hecho se hizo, pues así se manifiesta mejor la perfección del poder divino, que tiene muchas maneras de salvar al hombre, no sólo por la fe en Cristo presente, o que ya existió, sino también en Cristo venidero (3 q.1 a.5).

VIII. Consecuencias más notables que se derivan del motivo adecuado de la encarnación en la teología de Santo Tomás

Del motivo de la encarnación se siguen consecuencias muy importantes, que se extienden por toda la economía de la gracia y dejan sentir su influjo en los distintos tratados de la teología, de las cuales daremos aquí una ligera idea.

Sea la primera la división de la gracia en gracia de Dios y gracia de Jesucristo. Se llama gracia de Dios a la causada por El anterior e indepen-

[181] *In Sent.* 3 d.1 q.1 a.4 ad 1.
[182] *In Sent.* 3 d.1 q.1 a.4 ad 4.

dientemente de los méritos de Jesucristo. Y gracia de Jesucristo, a la que éste nos mereció en su pasión y muerte, por la que fuimos redimidos del pecado. La gracia de Jesucristo es esencialmente *redentiva y sanativa* de las profundas heridas que el pecado original dejó en nuestra naturaleza en orden a la consecución de nuestro fin último (1-2 q.85). En cambio, la gracia de Dios es simplemente *santificadora y sobrenaturalizadora* de los actos de la criatura. Entre las dos existe una diferencia mucho más honda que la puramente extrínseca en virtud de la causa meritoria y final. Porque la gracia de Dios no es esencialmente *redentiva y sanativa*, como la de Jesucristo, toda vez que no supone la culpa en el sujeto, incluyendo la gracia *redentiva y sanativa* a la gracia de Dios, o común, y no viceversa [183]. Tiene, por lo tanto, la gracia redentiva un *modo intrínseco* de la misma gracia, del que carece la gracia de Dios por la razón antes indicada.

Sería un error manifiesto, y desde luego totalmente opuesto al pensamiento de Santo Tomás, identificar el modo de la gracia redentiva con un auxilio extrínseco, ya que Santo Tomás concibe ese modo de la gracia de Jesucristo como fluyendo de las virtualidades intrínsecas de la misma gracia común, y causado por ellas, para borrar el pecado y curarnos de sus heridas [184].

Otra de las consecuencias es que Jesucristo es el *principio universal* de la gracia para todos los redimidos (3 q.7 a.9), que El nos mereció en su pasión y muerte. Esta redención universal de Jesucristo alcanza a todos los descendientes de Adán, sin excluir siquiera a su Madre santísima, que fué redimida de un modo más sublime que los demás mortales, en virtud de los méritos de su Hijo, en cuanto preservada de hecho del pecado original y llena sobre toda criatura de su gracia redentiva [185].

Por tanto, la gracia redentiva de Jesucristo no se extiende a los ángeles, ni tampoco al primer hombre en su estado de inocencia, sino tan sólo al primer hombre caído y a todos sus descendientes. Ni de aquí se puede hacer argumento contra el primado de Jesucristo, porque la gracia de Jesucristo tiene una virtud totalmente inagotable y por sí misma infinita, capaz de extenderse a todos los ángeles y a otros mundos, si los hubiera, si la naturaleza de aquéllos lo permitiera y otra fuera la disposición de la voluntad divina. Por eso, el ser principio universal de la gracia *redentora* da a Jesucristo un primado verdadero de perfección sobre todos los ángeles, aun cuando éstos no reciban de El la primera gracia santificante, ya que esto no es conforme a su modo de ser natural ni tampoco a las disposiciones de la voluntad de Dios. Pero la virtud y el poder de su gracia los rebasa a todos, de la cual reciben también influjos accidentales de orden diverso.

Otra de las cosas más importantes que se siguen del motivo adecuado de la encarnación, sobre todo para la teología mariana de nuestros tiempos, es la constitución de la Corredentora. Supuesto que el motivo de la encarnación es el pecado del hombre, de aquí se sigue inmediatamente que el orden hipostático, en la presente economía de la gracia, es esencialmente *redentivo*. Lo que en otras hipótesis no resulta tan claro ni tan vigoroso, sino todo lo más como una condición accidentalmente sobreañadida. Dado lo cual, la Virgen María fué predestinada por Dios para ser Madre del Redentor en cuanto tal. Y como la maternidad divina constituye a la Virgen en el orden hipostático, aunque sólo sea de una manera relativa, síguese que en virtud de aquélla queda asociada la Virgen con Cristo en el mismo fin de la encarnación. Y esta asociación, aunque humanamente realizada, no es, sin embargo, meramente

[183] *In Sent.* 4 d.17 q.1 a.3 sol.5 passim.
[184] *In Sent.* 2 d.26 q.1 a.6 ad 5; *In Sent.* 4 d.1 q.1 a.4 sol.5; *Sum. Th.* 3 q.62 a.2 ad 3; q.72 a.7 ad 3 passim.
[185] *Ineffabilis Deus, Munificentissimus Deus, Fulgens corona.*

humana en virtud de los actos procedentes de la voluntad de la Virgen María, informados por la gracia, sino plenamente *divina*, o sea, por razón de la misma naturaleza de las cosas, expresada en las disposiciones de la voluntad de Dios. Es decir, por lo mismo que Dios quiso que el orden hipostático fuese esencialmente redentivo y predestinó a María para ser Madre del Redentor en cuanto tal, la elevó por el mismo caso al orden hipostático de su divino Hijo y la asoció con El en el mismo fin de nuestra redención. Esta asociación de María con Jesús es divina y no meramente humana, la cual aparece clara en todo el proceso de la revelación del Salvador [186], así como en el desarrollo de su vida para conseguir nuestra salvación, culminando en la muerte de cruz en el monte Calvario [187]. La tradición expresó esta asociación *divina* de María con Jesús en la obra de nuestra redención en el paralelismo antitético Eva-María, el cual recibe todo su sentido y su fuerza de la maternidad divina del Redentor en cuanto tal.

EL VERBO ENCARNADO

PROLOGO

Quia Salvator noster Dominus Iesus Christus, teste Angelo, «populum suum salvum faciens a peccatis eorum» (Mt.1,21), viam veritatis nobis in seipso demonstravit, per quam ad beatitudinem immortalis vitae resurgendo pervenire possimus, necesse est ut, ad consummationem totius theologici negotii, post considerationem ultimi finis humanae vitae et virtutum ac vitiorum, de ipso omnium Salvatore ac beneficiis eius humano generi praestitis nostra consideratio subsequatur (cf.1 q.2 introd.).

Circa quam, primo considerandum occurrit de ipso Salvatore; secundo, de sacramentis eius, quibus salutem consequimur (q.60); tertio, de fine immortalis vitae, ad quem per ipsum resurgendo pervenimus (cf. «Suppl.» q.69).

Circa primum duplex consideratio occurrit: prima est de ipso incarnationis mysterio, secundum quod Deus pro nostra salute factus est homo; secunda de his quae per ipsum Salvatorem nostrum, idest Deum incarnatum, sunt acta et passa (q.27).

Nuestro Salvador y Señor Jesucristo, "liberando a su pueblo del pecado", como fué anunciado por el ángel, se nos mostró como la vía de la verdad por la cual podemos llegar a la resurrección y a la bienaventuranza de la vida inmortal. Para completar la exposición teológica que nos ocupa, es, pues, necesario que, después de la consideración del fin último de la vida humana y de las virtudes y los vicios, nos ocupemos del mismo Salvador y de los beneficios prestados por él al género humano.

Primeramente, hemos de estudiar al Salvador en sí mismo; después, los sacramentos, con los que alcanzamos la salud, y en tercer lugar, el fin de la vida inmortal, al que nos hace él llegar por la resurrección.

En el estudio del Salvador en sí mismo, hemos de considerar ante todo el misterio de la encarnación en sí mismo, es decir, el misterio de un Dios hecho hombre para salvarnos; y en segundo lugar, todo cuanto hizo y sufrió ese Dios encarnado, nuestro Salvador.

[186] Gen. 3,15; Is. 7,14; Mich. 5,2.3; Lc. 1,27; 2,6-14.
[187] Io. 19,25-28.

CUESTION 1

(In sex articulos divisa)

De convenientia incarnationis

Conveniencia de la encarnación

El estudio del misterio de la encarnación comprende tres partes: primera, el estudio de su conveniencia; segunda, el modo de unión del Verbo encarnado; tercera, las consecuencias que se siguen de esta unión.

Sobre lo primero se preguntan seis cosas:

Primero: si era conveniente que Dios se encarnase.

Segundo: si era esto necesario para la redención de los hombres.

Tercero: si Dios se hubiera encarnado aunque no hubiese existido el pecado.

Cuarto: si Dios se hizo hombre principalmente para borrar el pecado original o más bien el actual.

Quinto: si hubiera sido oportuno que Dios se encarnase desde el principio del mundo.

Sexto: si debió diferirse la encarnación hasta el fin de los tiempos.

Circa primum tria consideranda occurrunt: primo quidem, de convenientia incarnationis ipsius; secundo, de modo unionis Verbi incarnati (q.2); tertio, de his quae consequuntur ad hanc unionem (q.16).

Circa primum quaeruntur sex.

Primo: utrum conveniens fuerit Deum incarnari.

Secundo: utrum fuerit necessarium ad reparationem humani generis.

Tertio: utrum, si non fuisset peccatum, Deus incarnatus fuisset.

Quarto: utrum principalius sit incarnatus ad tollendum originale peccatum quam actuale.

Quinto: utrum conveniens fuerit Deum incarnari a principio mundi.

Sexto. Utrum eius incarnatio differri debuerit usque in finem mundi.

ARTICULO 1

Utrum fuerit conveniens Deum incarnari [a]

Si era conveniente que Dios se encarnase

Dificultades. Parece que no era conveniente que Dios se encarnase.

1. Puesto que Dios es, desde la eternidad, la bondad por esencia, lo mejor es que permanezca siempre igual. Pero Dios no estuvo unido a la carne desde la eternidad. Luego es en sumo grado conveniente que no se encarne.

2. Es incongruente unir entre sí cosas totalmente disparas: así, sería

Ad primum sic proceditur. Videtur quod non fuerit conveniens Deum incarnari.

1. Cum enim Deus ab aeterno sit ipsa essentia bonitatis, sic optimum est ipsum esse sicut ab aeterno fuit. Sed Deus ab aeterno fuit absque omni carne. Ergo convenientissimum est ipsum non esse carni unitum. Non ergo fuit conveniens Deum incarnari.

2. Praeterea, quae sunt in infinitum distantia, inconvenienter

[a] *Sent.* 3 d.1 q.1 a.2; *Cont. Gent.* 4.40.49.53-55; *Comp. theol.* c.200.201.

iunguntur: sicut inconveniens esset iunctura si quis pingeret imaginem in qua «humano capiti cervix iungeretur equina» [1]**. Sed Deus et caro in infinitum distant: cum Deus sit simplicissimus, caro autem composita, et praecipue humana. Ergo inconveniens fuit quod Deus carni uniretur humanae.**

3. Praeterea, sic distat corpus a summo spiritu sicut malitia a summa bonitate. Sed omnino esset inconveniens quod Deus, qui est summa bonitas, malitiam assumeret. Ergo non est conveniens quod summus spiritus increatus corpus assumeret.

4. Praeterea, inconveniens est ut qui excedit magna, contineatur in minimo, et cui imminet cura magnorum, ad parva se transferat. Sed Deum, qui totius mundi curam gerit, tota universitas capere non sufficit. Ergo videtur inconveniens quod «intra corpusculum vagientis infantiae lateat cui parum putatur universitas; et tandiu a sedibus suis absit ille Regnator, atque ad unum corpusculum totius mundi cura transferatur», ut Volusianus scribit ad Augustinum [2]**.**

Sed contra illud videtur esse convenientissimum ut per visibilia monstrentur invisibilia Dei: ad hoc enim totus mundus est factus, ut patet per illud Apostoli, Rom. 1,20: «Invisibilia Dei per ea quae facta sunt, intellecta, conspiciuntur». Sed sicut Damascenus dicit, in principio III libri [3]**, per incarnationis mysterium «monstratur simul bonitas et sapientia et iustitia et potentia Dei», vel virtus: «bonitas quidem, quoniam non despexit proprii plasmatis infirmitatem; iustitia vero, quoniam non alium facit vincere tyrannum, neque vi eripit ex morte hominem; sapientia vero, quoniam invenit difficillimi decentissimam solutionem; potentia vero, sive virtus, infini-**

[1] HORAT., *De arte poet.* v.1-2.
[2] Ep.135: ML 33,512.
[3] *De fide orth.* c.1: MG 94,984.

absurda una pintura en que "se entremezclaran una cabeza de caballo y otra humana". Pero entre Dios y la carne se da disparidad total: Dios es absolutamente simple, mientras que la carne es compleja, y más la humana. Luego no fué conveniente que Dios se uniese a la carne humana.

3. La misma distancia existe entre el cuerpo y el espíritu supremo que entre el mal y la bondad suma. Pero sería absurdo que Dios, bien sumo, asumiera la maldad. Luego también lo es que el espíritu increado se una al cuerpo.

4. Lo infinitamente pequeño no puede contener a lo infinitamente grande; y el que tiene a su cuidado grandes cosas no debe ocuparse de las pequeñas. Pero a Dios, que tiene a su cuidado todas las cosas, el universo entero no es bastante para contenerlo. Luego no parece conveniente, como escribe Volusiano a San Agustín, que "aquel a quien el universo no puede contener se oculte tras el cuerpecito de un niño que llora, y que, ausente de su trono real, deje el cuidado del mundo por un pequeño cuerpecillo".

Por otra parte, parece muy conveniente que, según las palabras del Apóstol, "las invisibles perfecciones de Dios se nos muestren por medio de sus obras". Pero, como dice el Damasceno, "por el misterio de la encarnación nos son mostradas a un tiempo la bondad, la sabiduría, la justicia y el poder de Dios. Su bondad, porque no despreció la flaqueza de nuestra propia carne; la justicia, porque, habiendo sido vencido el hombre por el tirano del mundo, quiso Dios que fuese el hombre quien venciese al tirano, y nos ha arrancado de la muerte respetando nuestra libertad; su sabiduría, porque siendo la situación difícil, supo dar la solución más conveniente; y, fi-

nalmente, su poder o virtud infinita, porque no puede darse cosa mayor que el que todo un Dios se haga hombre". Luego fué conveniente que Dios se encarnase.

Respuesta. Es conveniente para un ser todo aquello que le compete según su propia naturaleza; así, es conveniente para el hombre el razonar, puesto que es racional por naturaleza. Pero la naturaleza de Dios es la bondad. Luego todo cuanto pertenece a la razón de bien conviene a Dios.

A la razón de bien pertenece el comunicarse a los demás, como consta por Dionisio. Por consiguiente, pertenece a la razón de bien sumo el comunicarse a la criatura de modo supremo. Y esta comunicación soberana se verifica cuando Dios "une a sí la naturaleza creada de manera tal que se constituye una sola persona de tres realidades: el Verbo, el alma y la carne", según la expresión de San Agustín. Fué, pues, conveniente que Dios se encarnara.

Soluciones. 1. El misterio de la encarnación no implica cambio alguno en Dios, pues uniéndose a la criatura, o, mejor dicho, uniendo la criatura a sí mismo, es ella la que cambia, y no él. Pero la criatura es mutable por naturaleza, y no hay inconveniente en que no exista siempre de la misma manera. Y por eso, así como la criatura comenzó a existir sin haber existido antes, así también fué conveniente que, no estando unida a Dios desde el principio, le fuese unida después.

2. Si atendemos a la naturaleza humana, nada hay en ella que postule su unión a Dios en unidad de persona, pues esto excedía sus facultades. Pero, si consideramos la bondad infinita de Dios, fué conveniente que uniera a sí la carne humana, a fin de salvar al hombre.

3. Las propiedades por las que la criatura difiere del Creador proceden de la sabiduría de Dios y se ordenan a su bondad. Efectivamente, que Dios, ser increado, inmutable e incorpóreo, haya producido criaturas mutables y corpóreas, es una manifestación de su bondad; e igualmente el mal de pena es efecto de la justicia divina y procura su gloria. Por el contrario, el mal de culpa consiste en apartarse del plan de la divina sabiduría y del orden de su bondad. Por eso no convenía, sin duda, que Dios uniera a sí el mal de culpa; pero nada se opone a que asumiera una naturaleza creada, mutable, corpórea y sometida al sufrimiento.

4. San Agustín responde a Volusiano que "la doctrina cristiana no enseña que Dios, por haberse encarnado, haya abandonado o perdido el gobierno del mundo, ni que haya limitado su inmensidad encerrándola en un cuerpo frágil; así piensan sólo los hombres carnales, que no pueden remontarse sobre lo sensible. Dios no es grande por su masa o tamaño, sino por su virtud o poder; y, por tanto, la magnitud de su poder no sufre estrecheces por existir en lo angosto. No es, pues, increíble que, igual que la palabra del hombre llega integralmente hasta cada uno de los numerosos auditores que la escuchan, así el Verbo de Dios todo entero permanezca en todos los lugares a la vez". Luego no hay inconveniente alguno en que Dios se haya encarnado.

ta, quia nihil est maius quam Deum fieri hominem». Ergo conveniens fuit Deum incarnari.

Respondeo dicendum quod unicuique rei conveniens est illud quod competit sibi secundum rationem propriae naturae: sicut homini conveniens est ratiocinari quia hoc convenit sibi inquantum est rationalis secundum suam naturam. Ipsa autem natura Dei est bonitas: ut patet per Dionysium, 1 cap. «De div. nom.»[4]. Unde quidquid pertinet ad rationem boni, conveniens est Deo.

Pertinet autem ad rationem boni ut se aliis communicet: ut patet per Dionysium, 4 cap. «De div. nom.»[5] Unde ad rationem summi boni pertinet quod summo modo se creaturae communicet. Quod quidem maxime fit per hoc quod «naturam creatam sic sibi coniungit ut una persona fiat ex tribus, Verbo, anima et carne»: sicut dicit Augustinus, XIII «De Trin.»[6] Unde manifestum est quod conveniens fuit Deum incarnari.

Ad primum ergo dicendum quod incarnationis mysterium non est impletum per hoc quod Deus sit aliquo modo a suo statu immutatus in quo ab aeterno non fuit: sed per hoc quod novo modo creaturae se univit, vel potius eam sibi. Est autem conveniens ut creatura, quae secundum rationem sui mutabilis est, non semper eodem modo se habeat. Et ideo, sicut creatura, cum prius non esset, in esse producta est, convenienter, cum prius non esset unita Deo, postmodum fuit ei unita.

Ad secundum dicendum quod uniri Deo in unitate personae non fuit conveniens carni humanae secundum conditionem suae naturae: quia hoc erat supra dignitatem ipsius. Conveniens tamen fuit Deo, secundum infinitam excellentiam bonitatis eius, ut sibi eam uniret pro salute humana.

Ad tertium dicendum quod quaelibet alia conditio secundum quam quaecumque creatura differt a Creatore, a Dei sapientia est instituta, et ad Dei bonitatem ordinata: Deus enim propter suam bonitatem, cum sit increatus, immobilis, incorporeus, produxit creaturas mobiles et corporeas; et similiter malum poenae a Dei iustitia est introductum propter gloriam Dei. Malum vero culpae committitur per recessum ab arte divinae sapientiae et ab ordine divinae bonitatis. Et ideo conveniens esse potuit assumere naturam creatam, mutabilem, corpoream et poenalitati subiectam: non autem fuit conveniens ei assumere malum culpae.

Ad quartum dicendum quod, sicut Augustinus respondet, in epistola «Ad Volusianum»[7], «non habet hoc Christiana doctrina, quod ita sit Deus infusus carni humanae ut curam gubernandae universitatis vel deseruerit vel amiserit, vel ad illud corpusculum quasi contractam transtulerit: hominum est iste sensus nihil nisi corpus valentium cogitare. Deus autem non mole, sed virtute magnus est: unde magnitudo virtutis eius nullas in angusto sentit angustias. Non est ergo incredibile, ut verbum hominis transiens simul auditur a multis et a singulis totum, quod Verbum Dei permanens simul ubique sit totum». Unde nullum inconveniens sequitur, Deo incarnato.

[4] § 5: MG 3,593; S.TH., lect.3.
[5] § 20: MG 3,720; S.TH., lect.1.
[6] C.17: ML 42,1031.
[7] Ep.137: ML 33,517.

ARTICULO 2

Utrum fuerit necessarium ad reparationem humani generis Verbum Dei incarnari [a]

Si la encarnación fué necesaria para la redención del género humano

Dificultades. Parece que no fué necesaria la encarnación del Verbo para la redención del género humano.

1. El Verbo posee toda la perfección de Dios y no acrecienta su poder por la unión con la naturaleza humana. Si encarnándose nos redimió, lo mismo hubiera podido redimirnos también sin recurrir a esa unión.

2. Para la reparación de la naturaleza caída parece que bastaba que el hombre mismo satisficiera por el pecado. En efecto, Dios no puede exigir al hombre más de lo que éste puede dar; además, puesto que Dios está más inclinado a tener misericordia que a castigar, si él imputa al hombre el acto de su pecado, tendrá en cuenta también, para perdonárselo, el acto contrario. Así, pues, la encarnación del Verbo de Dios no es necesaria para la redención del género humano.

3. El hombre, para salvarse, necesita principalmente dar a Dios la reverencia debida. Así dice el Señor: "Si yo soy Padre, ¿dónde está mi honra? Si yo soy Señor, ¿dónde está mi temor?" Pero la reverencia hacia Dios será mayor en la medida en que Dios aparezca a los hombres más elevado por encima de todas las cosas y más inaccesible a los sentidos. Por eso dice el Salmista: "Excelso sobre todas las gentes es el Señor; su gloria es más alta que los cielos"; y añade: "¿Quién hay semejante al Señor nuestro Dios?" Luego parece que no es conveniente para nuestra salvación que Dios se haga semejante a nosotros asumiendo nuestra carne.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod non fuerit necessarium ad reparationem humani generis Verbum Dei incarnari.

1. Verbo enim Dei, cum sit Deus perfectus, ut in Primo [8] habitum est, nihil virtutis per carnem assumptam accrevit. Si ergo Verbum Dei incarnatum naturam reparavit, etiam absque carnis assumptione eam potuit reparare.

2. Praeterea, ad reparationem humanae naturae, quae per peccatum collapsa erat, nihil aliud requiri videbatur quam quod homo satisfaceret pro peccato. Non enim Deus ab homine requirere plus debet quam possit: et, cum pronior sit ad miserendum quam ad puniendum, sicut homini imputat actum peccati, ita etiam videtur quod ei imputet ad delectionem peccati actum contrarium. Non ergo fuit necessarium ad reparationem humanae naturae Verbum Dei incarnari.

3. Praeterea, ad salutem hominis praecipue pertinet ut Deum revereatur: unde dicitur Mal. 1,6: «Si ego Dominus, ubi timor meus? Si Pater, ubi honor meus?» Sed ex hoc ipso homines Deum magis reverentur quod eum considerant super omnia elevatum, et ab hominum sensibus remotum: unde in Ps. 112,4 dicitur: «Excelsus super omnes gentes Dominus, et super caelos gloria eius»; et postea (v.5) subditur: «Quis sicut Dominus Deus noster?» quod ad reverentiam pertinet. Ergo videtur non convenire humanae saluti quod Deus nobis similis fieret per carnis assumptionem.

Sed contra, illud per quod humanum genus liberatur a perditione, est necessarium ad humanam salutem. Sed mysterium divinae incarnationis est huiusmodi: secundum illud Io. 3,16: «Sic Deus dilexit mundum ut Filium suum unigenitum daret, ut omnis qui credit in ipsum non pereat, sed habeat vitam aeternam». Ergo necesse fuit ad humanam salutem Deum incarnari.

Respondeo dicendum quod ad finem aliquem dicitur aliquid esse necessarium dupliciter: uno modo, sine quo aliquid esse non potest, sicut cibus est necessarius ad conservationem humanae vitae; alio modo, per quod melius et convenientius pervenitur ad finem, sicut equus necessarius est ad iter. Primo modo Deum incarnari non fuit necessarium ad reparationem humanae naturae: Deus enim per suam omnipotentem virtutem poterat humanam naturam multis aliis modis reparare. Secundo autem modo necessarium fuit Deum incarnari ad humanae naturae reparationem. Unde dicit Augustinus, XIII «De Trin.» [9]: «Ostendamus non alium modum possibilem Deo defuisse, cuius potestati omnia aequaliter subiacent: sed sanandae miseriae nostrae convenientiorem alium modum non fuisse».

Et hoc quidem considerari potest quantum ad promotionem hominis in bono. Primo quidem, quantum ad fidem, quae magis certificatur ex hoc quod ipsi Deo loquenti credit. Unde Augustinus dicit XI «De civ. Dei» [10]: «Ut homo fidentius ambularet ad veritatem, ipsa Veritas, Dei Filius, homine assumpto, constituit atque fundavit fidem».—Secundo, quantum ad spem, quae per hoc

Por otra parte, aquello por lo cual el género humano es salvado de la perdición es necesario para su salvación. Ahora bien, esto se efectúa por el misterio de la encarnación, según la expresión de San Juan: "Tanto amó Dios al mundo, que le dió su unigénito Hijo, para que todo el que crea en él no perezca, sino que tenga la vida eterna". La encarnación del Verbo fué, pues, necesaria para la salvación del hombre.

Respuesta. Una cosa puede ser necesaria para alcanzar un fin de dos modos: o como algo sin lo que la cosa no puede existir, v. gr., la comida, necesaria para la conservación de la vida; o como algo con lo que se puede alcanzar el fin de modo más perfecto y conveniente, v. gr., el caballo para viajar. En el primer sentido no puede afirmarse que fuese necesaria para la redención la encarnación del Verbo, pues Dios, que es omnipotente, pudo llevarla a efecto de mil maneras distintas. En el segundo sentido, sí fué necesaria. Por eso dice San Agustín: "No pretendemos que Dios, a cuya potencia todas las cosas están igualmente sometidas, no tenía otro medio de salvarnos, sino sólo que no había modo más a propósito para sacarnos de nuestra miseria".

Para probar esto, bastará considerarlo desde el punto de vista de nuestro progreso en el bien. En primer lugar, por el hecho de la encarnación, nuestra fe se hace más cierta, puesto que cree a Dios mismo que habla; por eso dice San Agustín que, "para que el hombre camine más confiadamente hacia la verdad, el Hijo de Dios, que es la misma Verdad, haciéndose hombre, ha constituído los fundamentos de nuestra fe".—En segundo lugar,

[a] *Sent.* 3 d.4 q.3 a.1 ad 3; 4 d.10 a.1 ad 3; *Cont. Gent.* 4,54.55; *De ratione fidei* c.5; *In Psalm.* ps.45; *Compend. theol.* c.200.201.

[8] Q.27 a.2 ad 2; q.4 a.1.2.

[9] C.10: ML 42,1024.

[10] C.2: ML 41,318.

nuestra esperanza se acrecienta; así dice San Agustín que "no hubo cosa que fuese tan necesaria para acrecentar nuestra esperanza como el que Dios nos demostrase cuánto nos amaba. Ahora bien, ¿qué señal más palpable de este amor que la unión del Hijo de Dios con la naturaleza humana?"—En tercer lugar, nuestra caridad es inflamada sobremanera por este misterio, porque, como dice San Agustín, "¿cuál es la causa que ha decidido a Dios a su venida, sino el mostrarnos su amor?"; y añade: "Si hasta ahora vacilábamos en amarle, que al menos no vacilemos ahora en devolverle amor por amor".—En cuarto lugar, se encarnó para movernos al bien obrar, dándonos el más alto ejemplo con su vida, pues, como dice San Agustín en un sermón sobre la natividad del Señor, "no había que seguir al hombre, que podíamos ver, sino a Dios, que no podía ser visto. Así, pues, para mostrarse al hombre y para que el hombre le viera y le siguiera, Dios se hizo hombre".—Finalmente, la encarnación es necesaria para la plena participación de la divinidad, que constituye nuestra bienaventuranza y el fin de la vida humana, y que nos es conferida por la humanidad de Cristo; pues, como dice San Agustín, "Dios se hizo hombre para que el hombre se hiciese Dios".

De modo análogo, la encarnación fué muy útil para apartarnos del mal. En primer lugar, el hombre aprende a no tenerse en menos que el demonio ni venerar al que es el autor del pecado; pues, como dice San Agustín, "si la naturaleza humana ha sido unida a Dios al punto de no constituir con él más que una persona única, ¿cómo los malignos espíritus se atreverían, en su orgullo, a anteponerse al hombre, so pretexto de que ellos no tienen cuerpo?"—En segundo lugar, se nos

maxime erigitur. Unde Augustinus dicit, XIII «De Trin.» (l.c. nt.9): «Nihil tam necessarium fuit ad erigendam spem nostram quam ut demonstraretur nobis quantum diligeret nos Deus. Quid vero huius rei isto indicio manifestius, quam ut Dei Filius naturae nostrae dignatus est inire consortium?» — Tertio, quantum ad caritatem, quae maxime per hoc excitatur. Unde Augustinus dicit, in libro «De catechizandis rudibus» [11]: «Quae maior causa est adventus Domini, nisi ut ostenderet Deus dilectionem suam in nobis?» Et postea subdit: «Si amare pigebat, saltem reamare non pigeat». — Quarto, quantum ad rectam operationem, in qua nobis exemplum se praebuit. Unde Augustinus dicit, in quodam sermone «De Nativitate Domini» [12]: «Homo sequendus non erat, qui videri poterat: Deus sequendus erat, qui videri non poterat. Ut ergo exhiberetur homini et qui ab homine videretur, et quem homo sequeretur, Deus factus est homo».—Quinto, quantum ad plenam participationem divinitatis, quae vere est hominis beatitudo, et finis humanae vitae. Et hoc collatum est nobis per Christi humanitatem: dicit enim Augustinus, in quodam sermone «De Nativ. Domini» [13]: «Factus est Deus homo, ut homo fieret Deus».

Similiter etiam hoc utile fuit ad remotionem mali. Primo enim per hoc homo instruitur ne sibi diabolum praeferat, et eum veneretur, qui est auctor peccati. Unde dicit Augustinus, XIII «De Trin.» (l.c. nt.6): «Quando sic Deo coniungi potuit humana natura ut fieret una persona, superbi illi maligni spiritus non ideo se audeant homini praeponere quia non habent carnem».—Secundo, quia per hoc instruimur

[11] C.4: ML 40,314.
[12] *Serm. ad popul.* serm.371 c.2: ML 39,1660.
[13] *Serm. suppos.* serm.128: ML 39,1997.

quanta sit dignitas humanae naturae, ne eam inquinemus peccando. Unde dicit Augustinus, in libro «De vera religione» [14]: «Demonstravit nobis Deus quam excelsum locum inter creaturas habeat humana natura, in hoc quod hominibus in vero homine apparuit». Et Leo Papa dicit, in sermone «De Nativitate» [15]: «Agnosce, o Christiane, dignitatem tuam: et, divinae consors factus naturae, noli in veterem vilitatem degeneri conversatione redire».—Tertio quia, ad praesumptionem hominis tollendam, «gratia Dei, nullis meritis praecedentibus, in homine Christo nobis commendatur»: ut dicitur XIII «De Trin.» (l.c. nt.6).—Quarto, quia «superbia hominis, quae maximum impedimentum est ne inhaereatur Deo, per tantam Dei humilitatem redargui potest atque sanari»: ut Augustinus dicit ibidem. — Quinto, ad liberandum hominem a servitute. Quod quidem, ut Augustinus dicit, XIII «De Trin.» [16], «fieri debuit sic ut diabolus iustitia hominis Iesu Christi superaretur»: quod factum est Christo satisfaciente pro nobis. Homo autem purus satisfacere non poterat pro toto humano genere; Deus autem satisfacere non debebat; unde oportebat Deum et hominem esse Iesum Christum. Unde et Leo Papa dicit, in sermone «De Nativ.» (l.c. nt.15): «Suscipitur a virtute infirmitas, a maiestate humilitas: ut, quod nostris remediis congruebat, unus atque idem Dei et hominum mediator et mori ex uno, et resurgere posset ex altero. Nisi enim esset verus Deus, non afferret remedium: nisi esset homo verus, non praeberet exemplum».

Sunt autem et aliae plurimae utilitates quae consecutae sunt, supra comprehensionem sensus humani.

[14] C.16: ML 34,134.
[15] *Sermones* serm.21 c.3: ML 54,192.
[16] C.13.14: ML 42,1027.1028.

instruye sobre la gran dignidad de la naturaleza humana para que no la manchemos pecando. De aquí que diga San Agustín: "Dios nos ha mostrado, haciéndose verdadero hombre, el lugar prominente que ocupa la naturaleza humana entre las demás criaturas". Y el papa San León dice: "Conoce, ¡oh cristiano!, tu dignidad y no quieras por tu comportamiento degenerarte y volver a tu antigua vileza, ya que has sido hecho partícipe de la misma naturaleza de Dios".—En tercer lugar, porque, como dice San Agustín, para destruir la presunción del hombre, "la gracia de Dios nos ha sido dada en Cristo sin ningún mérito de nuestra parte".—En cuarto lugar, porque "la soberbia del hombre, que es el mayor de los impedimentos que dificultan nuestra unión con Dios, puede ser confundida y curada por tan grande humildad de un Dios".—En quinto lugar, para librar al hombre de su esclavitud, pues esto, como añade el mismo San Agustín, "debió hacerse de tal modo que el diablo fuese vencido por la justicia de Jesucristo hombre", lo cual tuvo lugar mediante la satisfacción de Cristo por nosotros. Un puro hombre no podía satisfacer por todo el género humano, y Dios no estaba obligado a hacerlo; convenía, pues, que Jesucristo fuese Dios y hombre a la vez. Por esto dice San León: "El poder se ha revestido de flaqueza; la majestad, de humildad; era necesario para nuestra redención que un solo y mismo mediador entre Dios y los hombres pudiese, como hombre, morir y, como Dios, resucitar. Si no fuese verdadero Dios, no aportaría el remedio; y si no fuese verdadero hombre, no nos daría ejemplo".

Hay todavía multitud de beneficios que se siguen de la encarnación, pero que sobrepasan la comprensión humana.

Soluciones. 1. El término necesario se toma en la dificultad en su primera acepción, como aquello sin lo cual no puede alcanzarse el fin.

2. La satisfacción por el pecado puede ser suficiente de dos modos: perfecta e imperfecta. Es perfecta cuando compensa adecuadamente la gravedad de la ofensa cometida. En este sentido no pudo ser suficiente la satisfacción ofrecida por un puro hombre, pues, habiendo corrompido el pecado toda la naturaleza humana, la bondad de una o varias personas es incapaz de compensar por equivalencia el detrimento causado en toda la naturaleza. Además, el pecado cometido contra Dios tiene cierta infinitud por razón de la infinita majestad de Dios; la gravedad de la ofensa se mide por la dignidad de la persona ofendida. Para la satisfacción perfecta es preciso, por tanto, que la obra satisfactoria tenga una eficacia infinita, como, por ejemplo, la de un Hombre-Dios.

La satisfacción imperfecta es suficiente si el ofendido la acepta, aunque no sea totalmente proporcionada a la ofensa. De este modo, la satisfacción de un puro hombre puede ser suficiente. Pero, como todo lo imperfecto presupone algo perfecto en que sustentarse, de ahí que la satisfacción del hombre recibe su eficacia de la satisfacción de Cristo.

3. La encarnación no rebaja en nada la grandeza de Dios. Por lo mismo, no disminuye el motivo de nuestra reverencia hacia él; más bien aumenta, pues su aproximación a nosotros mediante la encarnación nos da un mayor conocimiento de él.

Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procedit secundum primum modum necessarii, sine quo ad finem preveniri non potest.

Ad secundum dicendum quod aliqua satisfactio potest dici sufficiens dupliciter. Uno modo, perfecte: quia est condigna per quandam adaequationem ad recompensationem commissae culpae. Et sic hominis puri satisfactio sufficiens esse non potuit: quia tota natura humana erat per peccatum corrupta; nec bonum alicuius personae, vel etiam plurium, poterat per aequiparantiam totius naturae detrimentum recompensare. Tum etiam quia peccatum contra Deum commissum quandam infinitatem habet ex infinitate divinae maiestatis: tanto enim offensa est gravior, quanto maior est ille in quem delinquitur. Unde oportuit, ad condignam satisfactionem, ut actio satisfacientis haberet efficaciam infinitam, ut puta Dei et hominis existens.

Alio modo potest dici satisfactio sufficiens imperfecte: scilicet secundum acceptationem eius qui est ea contentus, quamvis non sit condigna. Et hoc modo satisfactio puri hominis est sufficiens. Et quia omne imperfectum praesupponit aliquid perfectum, a quo sustentetur, inde est quod omnis puri hominis satisfactio efficaciam habet a satisfactione Christi.

Ad tertium dicendum quod Deus, assumendo carnem, suam maiestatem non minuit: et per consequens non minuitur ratio reverentiae ad ipsum. Quae augetur per augmentum cognitionis ipsius. Ex hoc autem quod nobis appropinquare voluit per carnis assumptionem, magis nos ad se cognoscendum attraxit.

ARTICULO 3

Utrum, si homo non peccasset, nihilominus Deus incarnatus fuisset [a]

Si Dios se hubiese encarnado aunque el hombre no hubiera pecado

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod, si homo non peccasset, nihilominus Deus incarnatus fuisset.

1. Manente enim causa, manet effectus. Sed sicut Augustinus dicit, XIII «De Trin.» (l.c. nt.6), «alia multa sunt cogitanda in Christi incarnatione» praeter absolutionem a peccato, de quibus dictum est (a.2). Ergo, etiam si homo non peccasset, Deus incarnatus fuisset.

2. Praeterea, ad omnipotentiam divinae virtutis pertinet ut opera sua perficiat, et se manifestet per aliquem infinitum effectum. Sed nulla pura creatura potest dici infinitus effectus: cum sit finita per suam essentiam. In solo autem opere incarnationis videtur praecipue manifestari infinitus effectus divinae potentiae, per hoc quod in infinitum distantia coniunguntur, inquantum factum est quod homo esset Deus. In quo etiam opere maxime videtur perfici universum, per hoc quod ultima creatura, scilicet homo, primo principio coniungitur, scilicet Deo. Ergo, etiam si homo non peccasset, Deus incarnatus fuisset.

3. Praeterea, humana natura per peccatum non est facta capacior gratiae. Sed post peccatum capax est gratiae unionis, quae est maxima gratia. Ergo, si homo non peccasset, humana natura huius gratiae capax fuisset. Nec Deus subtraxisset naturae humanae bonum cuius capax erat. Ergo, si homo non peccasset, Deus incarnatus fuisset.

Dificultades. Parece que, de todos modos, Dios se hubiera encarnado aunque el hombre no hubiera pecado.

1. El efecto permanece mientras actúa la causa. Pero ya dice San Agustín que "en la encarnación del Verbo han de ser tenidas en cuenta otras muchas cosas", aparte de la remisión del pecado, de las cuales hemos hablado en el artículo anterior. Luego Dios se hubiese encarnado aunque el hombre no pecase.

2. Es propio de la omnipotencia divina perfeccionar sus obras y manifestarse en ellas por algún efecto infinito. Pero ninguna pura criatura puede considerarse un efecto infinito, ya que es finita y limitada por esencia. Sólo en la obra de la encarnación se manifiesta un efecto infinito del poder divino, pues en ella dos seres distantes entre sí infinitamente, Dios y el hombre, se unen. Con lo cual parece también que alcanza su perfección máxima el universo, puesto que la última criatura, que es el hombre, se une a su primer principio, que es Dios. Luego, aunque el hombre no hubiera pecado, Dios se hubiera encarnado.

3. La naturaleza humana no recibió mayor capacidad de gracia por el pecado. Sin embargo, después del pecado es capaz de la unión hipostática, que es la mayor de las gracias. Luego también sería capaz de esta gracia aunque no hubiera pecado, y Dios no hubiera privado a la naturaleza humana de un bien del cual era capaz. Luego Dios se habría encarnado aunque el hombre no hubiese pecado.

---

[a] *Sent.* 3 d.1 q.1 a.3; *De verit.* q.29 a.4 ad 5; *In I Tim.* c.1 lect.4.

4. La predestinación de Dios es eterna. De Cristo dice San Pablo que "estaba predestinado para ser Hijo de Dios". Luego era necesario que el Hijo de Dios se encarnase, incluso antes del pecado, para que se cumpliese la divina predestinación.

5. El misterio de la encarnación fué revelado al primer hombre, como consta por las palabras de Adán cuando la formación de la mujer: "Esto sí que es ya hueso de mis huesos", a propósito de las cuales dice San Pablo: "He aquí el gran misterio de Cristo y de la Iglesia". Pero Adán no pudo conocer con antelación su caída, como tampoco pudo conocerla el ángel, según lo prueba San Agustín. Luego Dios se habría encarnado aunque el hombre no hubiera pecado.

Por otra parte, dice San Agustín que "el Hijo del hombre vino a buscar y a salvar lo que había perecido, y no hubiera venido si el hombre no hubiese pecado". Y a propósito de estas palabras de la primera epístola a Timoteo: "Cristo vino a este mundo para salvar a los pecadores", dice la Glosa que "el motivo de la venida de Cristo no fué otro que el salvar a los pecadores. Suprimid las enfermedades y las heridas, y no habrá motivo para que exista la medicina".

Respuesta. Sobre esta cuestión existen diversas opiniones. Unos dicen que el Hijo de Dios se habría hecho hombre aunque el hombre no hubiese pecado. Otros sostienen lo contrario. Y parece más razonable la opinión de estos últimos. Las cosas que dependen únicamente de la voluntad de Dios, y a las cuales la criatura no tiene ningún derecho, no podemos conocerlas a no ser por la

4. Praeterea, praedestinatio Dei est aeterna. Sed dicitur, Rom. 1,4, de Christo, quod «praedestinatus est Filius Dei in virtute». Ergo etiam ante peccatum necessarium erat Filium Dei incarnari, ad hoc quod Dei praedestinatio impleretur.

5. Praeterea, incarnationis mysterium est primo homini revelatum: ut patet per hoc quod dixit: «Hoc nunc os ex ossibus meis», etc. (Gen. 2,23), quod Apostolus dicit esse «magnum sacramentum in Christo et Ecclesia», ut patet Eph. 5,32. Sed homo non potuit esse praescius sui casus, eadem ratione qua nec angelus: ut Augustinus probat, «Super Gen. ad litt.» [17] **Ergo, etiam si homo non peccasset, Deus incarnatus fuisset.**

Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro «De verbis Dom.» [18], **exponens illud quod habetur Lc. 19,10, «Venit Filius hominis quaerere et salvum facere quod perierat: Si homo non peccasset, Filius hominis non venisset». Et I ad Tim. 1, super illud verbum, «Christus venit in hunc mundum ut peccatores salvos faceret» (v.15), dicit Glossa** [19]**: «Nulla causa veniendi fuit Christo Domino, nisi peccatores salvos facere. Tolle morbos, tolle vulnera, et nulla medicinae est causa».**

Respondeo dicendum quod aliqui circa hoc diversimode opinantur. Quidam [20] **enim dicunt quod, etiam si homo non peccasset, Dei Filius fuisset incarnatus. Alii vero contrarium asserunt. Quorum assertioni magis assentiendum videtur. Ea enim quae ex sola Dei voluntate proveniunt, supra omne debitum creaturae, nobis innotescere non possunt nisi quatenus in sacra Scriptura traduntur, per quam divina voluntas innotescit. Unde, cum in sacra Scriptura ubique incarnationis ratio ex peccato primi hominis assignetur, convenientius dicitur incarnationis opus ordinatum esse a Deo in remedium peccati, ita quod, peccato non existente, incarnatio non fuisset. Quamvis potentia Dei ad hoc non limitetur: potuisset enim, etiam peccato non existente, Deus incarnari.**

Ad primum ergo dicendum quod omnes aliae causae quae sunt assignatae, pertinent ad remedium peccati. Si enim homo non peccasset, perfusus fuisset lumine divinae sapientiae, et iustitiae rectitudine perfectus a Deo, ad omnia necessaria cognoscenda. Sed quia homo, deserto Deo, ad corporalia collapsus erat, conveniens fuit ut Deus, carne assumpta, etiam per corporalia ei salutis remedium exhiberet. Unde dicit Augustinus [21]**, super illud Io. 1,14, «Verbum caro factum est: Caro te obcaecaverat, caro te sanat: quoniam sic venit Christus ut de carne vitia carnis extingueret».**

Ad secundum dicendum quod in ipso modo productionis rerum ex nihilo divina virtus infinita ostenditur.—Ad perfectionem etiam universi sufficit quod naturali modo creatura ordinetur sic in Deum sicut in finem. Hoc autem excedit limites perfectionis naturae, ut creatura uniatur Deo in persona.

Ad tertium dicendum quod duplex capacitas attendi potest in humana natura. Una quidem secundum ordinem potentiae naturalis. Quae a Deo semper impletur, qui dat unicuique rei secundum suam capacitatem naturalem.—Alia vero secundum ordinem divinae potentiae, cui omnis creatura obedit ad nutum. Et ad hoc pertinet ista capacitas. Non autem Deus omnem talem

[17] *L.11 c.18*: ML 34,439.
[18] *Serm. ad popul.* serm.174 c.2: ML 38,940.
[19] *Ordin.*; LOMBARDI: ML 192,332; AUGUST., *Serm. ad popul.* serm.175 c.1: ML 38,945.
[20] *Cf.* ALBERT. MAGNUM, *Sent.* 3 d.20 a.4; ALEX. HALENS., *Summa theol.* p.3 q.2 m.13.
[21] *In Io.* 1,14: ML 35,1395.

Escritura. Y como en todos los lugares de ésta se asigna como razón de la encarnación el pecado del primer hombre, es mejor decir que la encarnación ha sido ordenada por Dios para remedio del pecado, de tal manera que, sin pecado del que redimir, la encarnación no habría tenido lugar. Sin embargo, la potencia de Dios no queda limitada por ello: hubiera podido encarnarse aun sin existir el pecado.

Soluciones. 1. Todas las otras causas que hemos señalado de la encarnación se reducen al motivo principal del pecado. Pues si el hombre no hubiese pecado, hubiera podido, iluminado por la luz de la divina sabiduría y fundado por Dios en una rectitud moral perfecta, conocer todo lo que le era necesario. Pero, como el hombre, apartándose de Dios, se entregó a las cosas materiales, fué conveniente que Dios se hiciese hombre a fin de salvarle por medio de esas mismas criaturas materiales. Por eso dice San Agustín, comentando la expresión "el Verbo se hizo carne", que "la carne te había cegado, ahora te sana; porque Cristo vino en la carne para extinguir los vicios de la carne".

2. La omnipotencia de Dios se manifiesta en la misma creación de las cosas de la nada.—Y para la perfección del universo basta que la criatura de un modo natural se ordene a Dios como a su fin. Mas que la criatura se una personalmente a Dios rebasa el ámbito de su perfección natural.

3. En la naturaleza humana hay una doble capacidad: una natural, que Dios satisface siempre dando a cada cosa todo lo que importa su capacidad natural.—Y otra según el orden del poder divino, al cual toda criatura está enteramente sometida. A esta capacidad se refiere la dificultad. Pero Dios no satisface toda esta capacidad de la naturaleza, pues, de otro modo, Dios no podría

producir en la criatura ninguna otra cosa sino lo que de hecho ella posee. Y esto es absurdo, como hemos probado en la Primera Parte.

Pero nada se opone a que la naturaleza humana haya sido elevada a un fin más alto después del pecado: Dios permite los males para sacar un bien mayor. Por eso dice San Pablo: "Donde abundó el pecado, sobreabundó la gracia". Y en la bendición del cirio pascual se dice: "¡Oh feliz culpa, que mereció tener tan gran Redentor!"

4. La predestinación supone la presciencia de las cosas futuras. Por esto, así como Dios predestina a la salvación a un hombre determinado por las oraciones que otros han de hacer, así también predestinó que la encarnación tuviese lugar para remedio del pecado del hombre.

5. Nada impide que a uno se le revele un efecto determinado sin revelarle la causa. Dios pudo muy bien revelar al primer hombre el misterio de la encarnación sin que éste conociese con anterioridad su caída: no todo el que conoce un efecto conoce su causa.

capacitatem naturae replet: alioquin, Deus non posset facere in creatura nisi quod facit; quod falsum est, ut in Primo habitum est (q.23 a.5; 105 a.6).

Nihil autem prohibet ad aliquid maius humanam naturam productam esse post peccatum: Deus enim permittit mala fieri ut inde aliquid melius eliciat. Unde dicitur Rom. 5,20: «Ubi abundavit iniquitas, superabundavit et gratia». Unde et in benedictione Cerei Paschalis dicitur: «O felix culpa, quae talem ac tantum meruit habere Redemptorem!»

Ad quartum dicendum quod praedestinatio praesupponit praescientiam futurorum. Et ideo, sicut Deus praedestinat salutem alicuius hominis per orationem aliorum implendam, ita etiam praedestinavit opus incarnationis in remedium humani peccati.

Ad quintum dicendum quod nihil prohibet alicui revelari effectus cui non revelatur causa. Potuit ergo primo homini revelari incarnationis mysterium sine hoc quod esset praescius sui casus: non enim quicumque cognoscit effectum, cognoscit et causam.

ARTICULO 4

Utrum Deus principalius incarnatus fuerit in remedium actualium peccatorum quam in remedium originalis peccati [a]

Si Dios se hizo hombre principalmente para borrar el pecado original o más bien el actual

Dificultades. Parece que Dios se encarnó principalmente para remedio de los pecados actuales y no del pecado original.

1. Cuanto más grave sea el pecado, más se opone a la salvación del hombre, para la cual Dios se encarnó. Ahora bien, el pecado actual es más grave que el original,

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod Deus principalius incarnatus fuerit in remedium actualium peccatorum quam in remedium originalis peccati.

1. Quanto enim peccatum est gravius, tanto magis humanae saluti adversatur, propter quam Deus est incarnatus. Sed peccatum actuale est gravius quam originale peccatum: minima enim poena debetur originali peccato, ut Augustinus dicit, «Contra Iulianum» [22]. Ergo principalius incarnatio Christi ordinatur ad deletionem actualium peccatorum.

2. Praeterea, peccato originali non debetur poena sensus, sed solum poena damni, ut in Secundo [23] habitum est. Sed Christus venit pro satisfactione peccatorum poenam sensus pati in cruce, non autem poenam damni: quia nullum defectum habuit divinae visionis aut fruitionis. Ergo principalius venit ad deletionem peccati actualis quam originalis.

3. Praeterea, sicut Chrysostomus dicit, in II «De compunctione cordis» [24], «hic est affectus servi fidelis, ut beneficia domini sui quae communiter omnibus data sunt, quasi sibi soli praestita reputet: quasi enim de se solo loquens Paulus ita scribit, ad Gal. 2,20: Dilexit me, et tradidit semetipsum pro me». Sed propria peccata nostra sunt actualia: originale enim est «commune peccatum» [25]. Ergo hunc affectum debemus habere, ut aestimemus eum principaliter propter actualia peccata venisse.

Sed contra est quod Io. 1,29 dicitur: «Ecce Agnus Dei, ecce qui tollit peccata mundi».

Respondeo dicendum quod certum est Christum venisse in hunc mundum non solum ad delendum illud peccatum quod traductum est originaliter in posteros, sed etiam ad deletionem omnium peccatorum quae postmodum superaddita sunt: non quod omnia deleantur (quod est propter defectum hominum, qui Christo non inhaerent, secundum illud Io. 3,19: «Venit lux in mundum, et dilexerunt homines magis tenebras quam lucem»), sed quia ipse exhibuit quod sufficiens fuit ad omnem deletionem. Unde dicitur

[a] *Sent.* 3 d.1 q.1 ad 6; *Resp. de artic.* 36 a.23; id. *de artic.* 42 a.28.

pues, como dice San Agustín, el pecado original es castigado con la pena más pequeña. Luego la encarnación de Cristo se ordena principalmente a la expiación de los pecados actuales.

2. Por el pecado original se incurre en la pena de daño y no en la pena de sentido. Pero Cristo ha satisfecho por el pecado sufriendo en la cruz la pena de sentido, no la pena de daño, pues en ningún momento le faltó la visión y gozo de Dios. Luego vino principalmente para borrar el pecado actual más que el original.

3. Según San Juan Crisóstomo, "tal es el efecto del siervo fiel, que los beneficios de su señor que son comunes a todos los juzga como si hubieran sido hechos para él solo; y en este sentido escribe San Pablo: "Me amó y se entregó por mí", como si hubiese sido por el solo. Pero nuestros pecados propios son los actuales, mientras que el original es común. Luego debemos tener tal afecto que pensemos que él vino principalmente para librarnos de los pecados actuales.

Por otra parte, dice San Juan: "He aquí el Cordero de Dios, que quita los pecados del mundo".

Respuesta. Es cierto que Cristo vino a este mundo no sólo para borrar el pecado original, que se transmite de unos a otros, sino también para borrar todos los pecados cometidos ulteriormente. Esto no quiere decir que todos los pecados se perdonen de hecho (y esto por culpa de los hombres que no se adhieren a Cristo, según la expresión de San Juan: "Vino la luz al mundo, y los hombres amaron más las tinieblas que la luz"), sino que Cristo ofreció una satisfacción suficiente para la expiación de todo pecado. Pues,

[22] L.5 c.11: ML 44,809.
[23] 1-2 q.87 a.5 arg.2; cf. MAGISTRUM, *Sent.* 2 d.33 q.2 a.1.
[24] N.6; MG 47,419.
[25] *Glossa ordin.* in Io. 1,29.

como escribe San Pablo, "no es el don como fué el pecado, pues por el pecado de uno solo vino el juicio para condenación; mas el don, después de muchas transgresiones, acabó en la justificación".

Cristo vino principalmente para borrar el pecado más grande. Pero una cosa puede ser mayor que otra de dos modos. Primero, intensivamente: como es mayor la blancura cuanto es más intensa. De este modo es mayor el pecado actual que el original, porque es más voluntario, como se dijo en la Segunda Parte.—En segundo lugar, extensivamente: como se dice mayor la blancura que ocupa una superficie más amplia. Y de este modo, el pecado original, que ha corrompido todo el género humano, es mayor que cualquier pecado actual, que es propio solamente de la persona que lo comete. Bajo este respecto, Cristo vino principalmente para borrar el pecado original, pues "el bien del pueblo es más divino que el bien de un individuo", según nota Aristóteles.

Soluciones. 1. La dificultad se refiere a la gravedad intensiva del pecado.

2. Por el pecado original no sufriremos después de la muerte pena de sentido alguna, y, sin embargo, las penalidades sensibles que sufrimos en esta vida, como el hambre y la sed, la muerte, etc., proceden del pecado original. Y así Cristo, para satisfacer plenamente por el pecado original, quiso sufrir el dolor sensible, para consumar en sí mismo la muerte y todas las demás penalidades.

3. Enseña en ese mismo lugar San Juan Crisóstomo que el Apóstol decía tales palabras "no como queriendo disminuir los amplísimos dones de Cristo difundidos por todo el orbe, sino para indicar que Cristo se ofreció a sí solo por todos. ¿Qué importa que haya también da-

Rom. 5,15-16: «Non sicut delictum, sic et donum: nam iudicium ex uno in condemnationem, gratia autem ex multis delictis in iustificationem».

Tanto autem principalius ad alicuius peccati deletionem Christus venit, quanto illud peccatum maius est. Dicitur autem maius aliquid dupliciter. Uno modo, intensive: sicut est maior albedo quae est intensior. Et per hunc modum maius est peccatum actuale quam originale: quia plus habet de ratione voluntarii, ut in Secundo dictum est (1-2 q.82 a.1 arg.2).—Alio modo dicitur aliquid maius extensive: sicut dicitur maior albedo quae est in maiori superficie. Et hoc modo peccatum originale, per quod totum genus humanum inficitur, est maius quolibet peccato actuali, quod est proprium singularis personae. Et quantum ad hoc, Christus principalius venit ad tollendum originale peccatum: inquantum «bonum gentis divinius est quam bonum unius», ut dicitur in I «Ethic.» [20]

Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procedit de intensiva magnitudine peccati.

Ad secundum dicendum quod peccato originali in futura retributione non debetur poena sensus: poenalitates tamen quas sensibiliter in hac vita patimur, sicut famem, sitim, mortem et alia huiusmodi, ex peccato originali procedunt. Et ideo Christus, ut plene pro peccato originali satisfaceret, voluit sensibilem dolorem pati, ut mortem et alia huiusmodi in seipso consummaret.

Ad tertium dicendum quod, sicut Chrysostomus ibidem inducit, verba illa dicebat Apostolus, «non quasi diminuere volens amplissima et per orbem terrarum diffusa Christi munera: sed ut pro omnibus se solum indicaret obnoxium. Quid enim interest si et aliis praestitit, cum quae tibi sunt praestita ita integra sunt et ita perfecta quasi nulli alii ex his aliquid fuerit praestitum?» Ex hoc ergo quod aliquis debet sibi reputare beneficia Christi praestita esse, non debet existimare quod non sint praestita aliis. Et ideo non excluditur quin principalius venerit abolere peccatum totius naturae quam peccatum unius personae. Sed illud peccatum commune ita perfecte curatum est in unoquoque ac si in eo solo esset curatum. Et praeterea, propter unionem caritatis, totum quod omnibus est impensum, unusquisque debet sibi adscribere.

[20] C.2 n.8 (Bk 1094b8); S.Th., lect.2.

do a los demás sus gracias, cuando las que te dió a ti son tan completas y perfectas como si nada de ellas hubiese sido dado a otros?" De ahí que nadie deba pensar que, porque ha recibido los beneficios de Cristo, no los hayan recibido también los demás. Y por eso no se excluye que Cristo haya venido principalmente para abolir el pecado de toda la naturaleza más bien que el pecado de una sola persona. Pero también ese pecado común es curado tan perfectamente en cada uno como si sólo lo fuera en él. Añadamos todavía que la unión que nos liga en la caridad debe hacernos estimar como hechos a nosotros mismos los dones que se dirigen a todos.

ARTICULO 5

Utrum conveniens fuisset Deum incarnari a principio humani generis [a]

Si hubiera sido oportuno que Dios se encarnase al principio del mundo

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod conveniens fuisset Deum incarnari a principio humani generis.

1. Incarnationis enim opus ex immensitate divinae caritatis processit: secundum illud Eph. 2,4-5: «Deus, qui dives est in misericordia, propter nimiam caritatem suam qua dilexit nos, cum essemus mortui peccatis, convivificavit nos in Christo». Sed caritas non tardat subvenire amico necessitatem patienti: secundum illud Prov. 3,28: «Ne dicas amico tuo: Vade et revertere, cras dabo tibi; cum statim possis dare». Ergo Deus incarnationis opus differre non debuit, sed statim a principio per suam incarnationem humano generi subvenire.

2. Praeterea, I Tim. 1,15 dicitur: «Christus venit in hunc

Dificultades. Parece que sí hubiera sido conveniente que Dios se encarnase en los primeros días del género humano.

1. La encarnación es fruto del infinito amor de Dios, según la expresión de San Pablo: "Dios, que es rico en misericordia, por el gran amor con que nos amó y estando nosotros muertos por nuestros pecados, nos dió vida por Cristo". Pero el amor va sin demora en ayuda del amigo necesitado; se dice, efectivamente, en el libro de los Proverbios: "No digas a tu amigo: Vete y vuelve, mañana te ayudaré, cuando puedas ayudarlo al instante". Luego Dios no debió diferir la encarnación, sino acudir ya desde el principio en ayuda del género humano.

2. Escribe San Pablo a Timoteo que "Cristo vino a este mundo para

[a] *Sent.* 3 d.1 q.1 a.4; *In Is.* 2; *In Gal.* 4 lect.2; *Cont. Gent.* 4,53-55.

salvar a los pecadores". Pero muchos más se hubieran salvado de haberse Dios encarnado al principio del mundo, pues muchísimos, a través de los siglos, murieron en pecado por no haber conocido a Dios. Luego hubiese sido más conveniente que Dios se encarnase en los primeros tiempos.

3. La obra de la gracia no es menos ordenada que la de la naturaleza. Pero "en el orden natural lo perfecto se da en el principio". Luego la obra de la gracia debió ser perfecta desde el principio. Ahora bien, la perfección de la gracia se encuentra en la encarnación, pues dice San Juan que el "Verbo se hizo carne" y "estaba lleno de gracia y de verdad". Luego Cristo debió encarnarse desde el principio del género humano.

Por otra parte, escribe San Pablo a los Gálatas: "Mas, al llegar la plenitud de los tiempos, envió Dios a su Hijo, nacido de mujer"; y comenta la Glosa: "La plenitud de los tiempos es la época fijada por Dios para enviar a su Hijo". Pero Dios lleva a cabo todas las cosas sabiamente. Luego Dios se encarnó en el momento más oportuno, y, por consiguiente, no fué conveniente que se encarnase al principio del mundo.

Respuesta. Ya que la obra de la encarnación se ordena principalmente a la reparación de la naturaleza humana por la abolición del pecado, es cosa clara que no fué conveniente que Dios se hiciese hombre antes del pecado, pues la medicina se aplica a los enfermos y no a los sanos, según dice el Señor: "No está el médico para los que gozan de buena salud, sino para los enfermos; yo no he venido a llamar a los justos, sino a los pecadores".

Tampoco fué conveniente que Dios

mundum peccatores salvos facere». Sed plures salvati fuissent si a principio humani generis Deus incarnatus fuisset: plurimi enim, ignorantes Deum, in suo peccato perierunt in diversis saeculis. Ergo convenientius fuisset quod a principio humani generis Deus incarnatus fuisset.

3. Praeterea, opus gratiae non est minus ordinatum quam opus naturae. Sed «natura initium sumit a perfectis», ut dicit Boetius, in libro «De consolatione» [27]**. Ergo opus gratiae debuit a principio esse perfectum. Sed in opere incarnationis consideratur perfectio gratiae: secundum illud, «Verbum caro factum est» (Io. 1,14); et postea subditur, «plenum gratiae et veritatis». Ergo Christus a principio humani generis debuit incarnari.**

Sed contra est quod dicitur Gal. 4,4: «At ubi venit plenitudo temporis; misit Deus Filium suum, factum ex muliere»: ubi dicit Glossa [28] **quod «plenitudo temporis est quod praefinitum fuit a Deo Patre quando mitteret Filium suum». Sed Deus sua sapientia omnia definivit. Ergo convenientissimo tempore Deus est incarnatus. Et sic non fuit conveniens quod a principio humani generis Deus incarnaretur.**

Respondeo dicendum quod, cum opus incarnationis principaliter ordinetur ad reparationem naturae humanae per peccati abolitionem, manifestum est quod non fuit conveniens a principio humani generis, ante peccatum, Deum incarnatum fuisse: non enim datur medicina nisi iam infirmis. Unde ipse Dominus dicit, Mt. 9,12-13: «Non est opus valentibus medicus sed male habentibus: non enim veni vocare iustos, sed peccatores».

Sed non etiam statim post pec-

[27] L.3 prosa 10: ML 63,764.
[28] LOMBARDI: ML 192,135; AMBROSIASTER, *In Gal.* 4,4: ML 17,380.

catum conveniens fuit Deum incarnari. Primo quidem, propter conditionem humani peccati, quod ex superbia provenerat: unde eo modo erat homo liberandus ut, humiliatus, recognosceret se liberatore indigere. Unde super illud Gal. 3,19: «Ordinata per angelos in manu mediatoris», dicit Glossa (ordin.): «Magno consilio factum est ut, post hominis casum, non illico Dei Filius mitteretur. Reliquit enim Deus prius hominem in libertate arbitrii, in lege naturali, ut sic vires naturae suae cognosceret. Ubi cum deficeret, Legem accepit. Qua data, invaluit morbus, non Legis, sed naturae vitio: ut ita, cognita sua infirmitate clamaret ad medicum, et gratiae quaereret auxilium».

Secundo, propter ordinem promotionis in bonum, secundum quem ab imperfecto ad perfectum proceditur. Unde Apostolus dicit, I ad Cor. 15,46-47: «Non prius quod spirituale est, sed quod animale: deinde quod spirituale. Primus homo de terra, terrenus: secundus homo de caelo, caelestis».

Tertio, propter dignitatem ipsius Verbi incarnati. Quia super illud Gal. 4,4, «Ubi venit plenitudo temporis», dicit Glossa [29]**: «Quanto maior iudex veniebat, tanto praeconum series longior praecedere debebat».**

Quarto, ne fervor fidei temporis prolixitate tepesceret. Quia circa finem mundi «refrigescet caritas multorum» (Mt. 24,12): et Lc. 18,8 dicitur: «Cum Filius hominis veniet, putasne inveniet fidem super terram?»

Ad primum ergo dicendum quod caritas non differt amico subvenire, salva tamen negotiorum

[29] *Ordin.*; AUGUST., *In Io.* 7,30 tr.31: ML 35,1638.

se hiciese hombre inmediatamente después de la caída. En primer lugar, por razón del mismo pecado, que tuvo su origen en la soberbia, era preciso que el hombre, para ser salvado, se humillase y reconociera la necesidad de un libertador. Sobre lo que dice San Pablo a los Gálatas: "Promulgada por ángeles, por mano de un mediador", comenta la Glosa: "Es un designio magnífico de Dios el que, después de la caída del hombre, no enviase inmediatamente a su Hijo. Dejó primero al hombre a su libre arbitrio para que, en la ley natural, experimentase sus propias fuerzas. Después, cuando decayó, Dios le dió la Ley; con la cual aumentó el mal, no por defecto de la Ley, sino de la naturaleza viciada. Dios permitía esto para que el hombre, reconociendo su propia debilidad, llamara al médico y buscase el auxilio de la gracia".

En segundo lugar, por el orden de progreso en el bien, que exige el que se vaya de lo imperfecto a lo perfecto. A propósito de esto, dice el Apóstol: "No es primero lo espiritual, sino lo animal; después lo espiritual. El primer hombre vino de la tierra, es terreno; el segundo, del cielo, celestial".

En tercer lugar, por la dignidad misma del Verbo encarnado. Porque la Glosa, comentando la expresión de San Pablo "cuando llegue la plenitud de los tiempos", dice que "cuanto más grande era el juez que venía, tanto más larga debía ser la serie de profetas que le precediese".

En cuarto lugar, para que no se entibiase la fe con el excesivo transcurso del tiempo. Porque, cuando se acerque el fin del mundo, "se enfriará la caridad de muchos". Y San Lucas dice: "Cuando venga el Hijo del hombre, ¿crees que encontrará fe sobre la tierra?"

Soluciones. 1. El amor no demora ayudar al amigo, pero teniendo en cuenta la oportunidad de las cir-

cunstancias y la condición de las personas. Si el médico diese al enfermo ciertas medicinas desde el comienzo de la enfermedad, serían menos eficaces, y quizá le perjudicasen en vez de ayudarle. Por eso Dios no dió al hombre en seguida el remedio de la encarnación, para que no lo despreciase por soberbia si no conocía antes su enfermedad.

2. San Agustín responde en una de sus obras que "Cristo quiso aparecer a los hombres y predicarles su doctrina en un tiempo y lugar en que sabía que abundaban los que habían de creer en él. Pues en otros tiempos y lugares sabía de antemano que los hombres serían tan incrédulos como muchos de los que vieron su presencia corporal y se negaron a creer en él, aun viéndole resucitar a los muertos".

Volviendo sobre esta materia en otro lugar, el mismo San Agustín rechaza esa solución: "¿Acaso podemos decir que los tirios y sidonios no hubiesen querido creer, o no hubiesen creído, de haber contemplado tales prodigios si ante ellos se hiciesen, cuando el mismo Señor afirma que harían penitencia humilde y sincera si ante ellos se hubiesen realizado todos aquellos portentos?"

"Por tanto, añade San Agustín, como dice el Apóstol, "no depende del que quiere ni del que corre, sino de Dios misericordioso". Dios previó, en efecto, quiénes creerían en sus milagros si los hiciera ante ellos; pero viene en ayuda de unos, porque así lo quiere, y no va en ayuda de otros, porque determinó otra cosa en su predestinación por modo oculto, pero justo. Veamos, pues, su misericordia en aquellos que son salvados, y su justicia en los que son castigados".

3. Lo perfecto precede a lo imperfecto en el orden del tiempo y de la naturaleza cuando se trata de

opportunitate et personarum conditione. Si enim medicus statim a principio aegritudinis medicinam daret infirmo, minus proficeret, vel magis laederet quam iuvaret. Et ideo etiam Dominus non statim incarnationis remedium humano generi exhibuit, ne illud contemneret ex superbia, si prius suam infirmitatem non cognosceret.

Ad secundum dicendum quod Augustinus ad hoc respondet, in libro «De sex quaestionibus paganorum» [30] **dicens, q.2, quod «tunc voluit Christus hominibus apparere, et apud eos praedicari suam doctrinam, quando et ubi sciebat esse qui in eum fuerant credituri. His enim temporibus, et his in locis, tales homines in eius praedicatione futuros esse sciebat quales, non quidem omnes, sed tamen multi in eius corporali praesentia fuerunt, qui nec in eum, suscitatis mortuis, credere voluerunt».**

Sed hanc responsionem reprobans idem Augustinus dicit, in libro «De perseverantia» [31]**: «Nunquid possumus dicere Tyrios aut Sidonios, talibus apud se virtutibus factis, credere noluisse, aut credituros non fuisse si fierent: cum ipse Dominus eis attestetur quod acturi essent magnae humilitatis poenitentiam, si in eis facta essent divinarum illa signa virtutum?»**

«Proinde», ut ipse solvens subdit [32]**, «sicut Apostolus ait: «non est volentis neque currentis, sed miserentis Dei», qui his quos praevidit, si apud eos facta essent, suis miraculis credituros, quibus voluit subvenit, aliis autem non subvenit, de quibus in sua praedestinatione, occulte quidem sed iuste, aliud iudicavit. Ita misericordiam eius in his qui liberantur, et veritatem in his qui puniuntur, sine dubitatione credamus».**

Ad tertium dicendum quod perfectum est prius imperfecto, in diversis quidem, tempore et

[30] *Ep.102 Ad Deogratias:* ML 33,375.
[31] *C.4:* ML 45,1006.
[32] *C.11:* ML 45,1007.

natura, oportet enim quod perfectum sit quod alia ad perfectionem adducit: sed in uno et eodem imperfectum est prius tempore, etsi sit posterius natura. Sic ergo imperfectionem naturae humanae duratione praecedit aeterna Dei perfectio: sed sequitur ipsam consummata perfectio in unione ad Deum.

realidades diversas; pues el ser imperfecto supone la existencia del ser perfecto que le lleve a su perfección. Pero en una sola y misma realidad, lo imperfecto, aunque posterior en naturaleza, es anterior temporalmente. Así, la perfección eterna de Dios es anterior en duración a la imperfección de la naturaleza humana; pero ésta, a su vez, es anterior a su propia perfección obtenida en la unión con Dios.

ARTICULO 6

Utrum incarnationis opus differri debuerit usque in finem mundi [a]

Si la encarnación debió diferirse hasta el fin de todos los tiempos

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod incarnationis opus differri debuerit usque in finem mundi.

1. Dicitur enim in Ps. 91,11: «Senectus mea in misericordia uberi», id est, «in novissimo», ut Glossa [33] **dicit. Sed tempus incarnationis est maxime tempus misericordiae, secundum illud Ps. 91,14: «Quoniam venit tempus miserendi eius». Ergo incarnatio debuit differri usque in finem mundi.**

2. Praeterea, sicut dictum est (a.5 ad 3), perfectum in eodem tempore est posterius imperfecto. Ergo id quod est maxime perfectum, debet esse ultimum in tempore. Sed summa perfectio humanae naturae est in unione ad Verbum: quia «in Christo complacuit omnem plenitudinem divinitatis inhabitare», ut Apostolus dicit, Col. 1,19. Ergo incarnatio debuit differri usque in finem mundi.

3. Praeterea, non est conveniens fieri per duo quod per unum fieri potest. Sed unus Christi ad-

[a] *Sent.* 3 d.1 q.1 a.4.
[33] *Interl.*; LOMBARDI: ML 191,859.

Dificultades. Parece que debió diferirse la encarnación hasta el fin del mundo.

1. Se lee en el Salmo: "Mi vejez será abundante en misericordia". Según la Glosa, esta vejez significa "en los últimos tiempos". Y puesto que el tiempo de la encarnación es el tiempo de la gran misericordia, según dice el Salmo: "Porque se acerca el tiempo de su misericordia", se deduce que la encarnación debió aplazarse hasta el fin de los tiempos.

2. Ya se dijo que lo perfecto es posterior en el tiempo a lo imperfecto, siempre que se trate de una misma realidad. Luego lo que es sumamente perfecto debe ser lo último en el tiempo. Y como la suma perfección de la naturaleza humana está en su unión al Verbo—pues, como dice el Apóstol, "en Cristo se dignó habitar la plenitud de la divinidad"—, de ahí que sólo debería realizarse al fin de los tiempos.

3. No es conveniente hacer por dos medios lo que se puede hacer con uno. Una sola venida de Cristo po-

dría bastar para salvar a los hombres, si se realizaba al fin del mundo. Luego no convenía que viniese antes. Y por esto debió diferirse la encarnación hasta el fin del mundo.

Por otra parte, dice Habacuc: "Lo darás a conocer en medio de los tiempos". Luego no debió diferirse hasta el fin del mundo la encarnación, por la que el mundo conocería a Cristo.

Respuesta. Del mismo modo que no fué conveniente que Dios se encarnase al principio del mundo, tampoco lo era que la encarnación se demorase hasta el fin de los tiempos. Y esto quedará claro si tenemos en cuenta: primero, la unión de la naturaleza divina con la humana. Antes dijimos que en un sentido lo imperfecto precede en el tiempo a lo perfecto y en otro sentido lo sigue: en una realidad que progresa, lo imperfecto precede a lo perfecto; pero en lo que es causa eficiente de la perfección, lo perfecto precede a lo imperfecto. Ambos aspectos han de ser tenidos en cuenta en la obra de la encarnación. La naturaleza humana alcanza en la encarnación la plenitud de la perfección, y por eso no convenía que el Verbo se hiciese hombre desde el principio. Pero, por otra parte, el Verbo encarnado es causa eficiente de la perfección humana, pues, como dice San Juan, "de su plenitud recibimos todos", y por ello no debía aplazarse la encarnación hasta el fin del mundo. Lo que ocurrirá al fin de los tiempos será la consumación de la gloria, a la cual el Verbo encarnado debe conducir la naturaleza humana.

Segundo, la salvación del hombre a conseguir. Como dice San Agustín, "el que da tiene el poder de compadecerse cuando y cuanto quiera. Cristo vino, pues, cuando juzgó que era conveniente el socorro y que había de recibir el agradecimiento de

ventus sufficere poterat ad salutem humanae naturae: qui erit in fine mundi. Ergo non oportuit quod antea veniret per incarnationem. Et ita incarnatio differri debuit usque in finem mundi.

Sed contra est quod dicitur Hab. 3,2: «In medio annorum notum facies». Non ergo debuit incarnationis mysterium, per quod mundo innotuit, usque in finem mundi differri.

Respondeo dicendum quod, sicut non fuit conveniens Deum incarnari a principio mundi, ita non fuit conveniens quod incarnatio differretur usque in finem mundi. Quod quidem apparet, primo, ex unione divinae et humanae naturae. Sicut enim dictum est (a.5 ad 3), perfectum uno modo tempore praecedit imperfectum: in eo enim quod de imperfecto fit perfectum, imperfectum tempore praecedit perfectum; in eo vero quod est perfectionis causa efficiens, perfectum tempore praecedit imperfectum. In opere autem incarnationis utrumque concurrit.« Quia natura humana in ipsa incarnatione est perducta ad summam perfectionem: et ideo non decuit quod a principio humani generis incarnatio facta fuisset. Sed ipsum Verbum incarnatum est perfectionis humanae causa efficiens, secundum illud Io. 1,16, «De plenitudine eius omnes accepimus»: et ideo non debuit incarnationis opus usque in finem mundi differri. Sed perfectio gloriae, ad quam perducenda est ultimo natura humana per Verbum incarnatum, erit in fine mundi.

Secundo, ex effectu humanae **salutis. Ut enim dicitur in libro «De quaest. Nov. et Vet. Test.»** [34], **«in potestate dantis est quando vel quantum velit misereri. Venit ergo quando et subveniri debere scivit, et gratum futurum beneficium. Cum enim languore quo-**

[34] AMBROSIASTER, q.83: ML 35,2276

dam humani generis absolescere coepisset cognitio Dei inter homines et mores immutarentur, eligere dignatus est Abraham, in quo forma esset renovatae notitiae Dei et morum. Et cum adhuc reverentia segnior esset, postea per Moysen Legem litteris dedit. Et quia eam gentes spreverunt non se subiicientes ei, neque hi qui acceperunt servaverunt, motus misericordia Dominus misit Filium suum, qui, data omnibus remissione peccatorum, Deo Patri illos iustificatos offerret». Si autem hoc remedium differretur usque in finem mundi, totaliter Dei notitia et reverentia et morum honestas abolita fuisset in terris.

Tertio apparet quod hoc non fuisset conveniens ad manifestationem divinae virtutis: quae pluribus modis homines salvavit, non solum per fidem futuri, sed etiam per fidem praesentis et praeteriti.

Ad primum ergo dicendum quod Glossa illa exponit de misericordia perducente ad gloriam. Si tamen referatur ad misericordiam exhibitam humano generi per incarnationem Christi, sciendum est quod, sicut Augustinus dicit, in libro «Retractationum» [35], **tempus incarnationis potest comparari iuventuti humani generis, «propter vigorem fervoremque fidei, quae per dilectionem operatur»: senectuti autem, quae est sexta aetas, «propter numerum temporum, quia Christus venit in sexta aetate». Et «quamvis in corpore non possit esse simul iuventus et senectus, potest tamen simul esse in anima: illa propter alacritatem, ista propter gravitatem». Et ideo in libro «Octoginta trium quaest.», alicubi** [36] **dixit Augustinus quod «non oportuit divinitus venire Magistrum, cuius imita-**

[35] L.1 c.26: ML 32,626.
[36] Q.44: ML 40,28.

los hombres. Cuando el conocimiento de Dios comenzó a olvidarse y las costumbres entre los hombres degeneraron, quizá por cierto abatimiento, Dios se dignó enviar a Abrahán como renovador del conocimiento de Dios y de las costumbres. Y como el hombre siguiese sin dar la reverencia debida a Dios, mandó a Moisés con la Ley escrita. Y porque los gentiles despreciaron la Ley y no se sujetaron a ella, y porque los que la recibieron no la cumplieron, Dios, lleno de misericordia, envió a su Hijo para dar a todos el perdón de sus pecados y ofrecer a Dios Padre los hombres justificados". Si se hubiese aplazado este remedio hasta el último día, hubiesen desaparecido totalmente de la tierra el conocimiento de Dios, la reverencia a El debida y la honestidad de las costumbres.

Tercero, porque esto no sería compatible con la manifestación de la omnipotencia divina, que salva al hombre de múltiples formas: no sólo por la fe en Cristo futuro, sino también por la fe en Cristo presente y pasado.

Soluciones. 1. La Glosa habla de la misericordia que conduce a la gloria. Mas, si se quiere entender de la misericordia manifestada al hombre por la encarnación de Cristo, hay que tener en cuenta que, como dice San Agustín, el tiempo de la encarnación puede compararse a la juventud del género humano "a causa del vigor y del fervor de la fe, que obra por el amor"; y también a su vejez, o sexta edad, "por el número de años pasados, pues Cristo vino en la sexta edad de la humanidad. Y aunque en el cuerpo no puedan darse a la vez la juventud y la vejez, sí pueden darse en el alma: la primera, por el ardor; la segunda, por la gravedad". Por eso dice San Agustín en unos lugares que "convenía que la venida del Maestro—con cuya imitación el hombre purificaría sus cos-

tumbres malas, convirtiéndolas en óptimas—tuviera lugar en el tiempo de la juventud"; y en otros lugares afirma que Cristo vino en la sexta edad, o sea en la vejez.

2. La obra de la encarnación no sólo ha de ser considerada como término del movimiento de lo imperfecto a lo perfecto, sino también como el principio de perfección en la naturaleza humana, como hemos dicho.

3. San Juan Crisóstomo, comentando las palabras de San Juan: "Dios no envió su Hijo al mundo para que lo juzgase", escribe que "hay dos venidas de Cristo: la primera, como Redentor, y la segunda, como Juez. Si no hubiese hecho esto, todos nos hubiéramos condenado, pues todos hemos pecado y carecemos de la gloria de Dios". Por donde está claro que no debió diferirse hasta el fin del mundo la venida de la misericordia.

tione humanum genus in mores optimos formaretur, nisi tempore iuventutis»: alibi [37] autem dixit Christum in sexta aetate humani generis, tanquam in senectute, venisse.

Ad secundum dicendum quod opus incarnationis non solum est considerandum ut terminus motus de imperfecto ad perfectum: sed ut principium perfectionis in humana natura, ut dictum est (in c).

Ad tertium dicendum quod, sicut Chrysostomus dicit [38], super illud Io. 3,17, «Non misit Deus Filium suum in mundum ut iudicet mundum», «duo sunt Christi adventus: primus quidem, ut remittat peccata; secundus, ut iudicet. Si enim hoc non fecisset, universi simul perditi essent: omnes enim peccaverunt, et egent gloria Dei». Unde patet quod non debuit adventum misericordiae differre usque in finem mundi.

[37] *De Gen. contra manich.* l.1 c.23: ML 34,192.
[38] *In Io.* homil.28: ML 59,162.

INTRODUCCION A LA CUESTION 2

EL MODO DE LA UNION HIPOSTATICA (qq.2-6)

Una vez establecida la conveniencia de la encarnación, pasa Santo Tomás a tratar de la unión hipostática en sí misma. Es la parte más fundamental y más difícil de todo el tratado del Verbo encarnado. En todos los tratados, el Doctor Angélico entra de lleno desde el principio en el fondo de las cuestiones, examinando la naturaleza íntima de las cosas, para resolver después desde allí, con gran profundidad y unidad de pensamiento, todos los problemas que los afectan. En este del Verbo encarnado, la cuestión de la naturaleza íntima de la unión hipostática se plantea en la cuestión segunda del modo más suave y sencillo que puede hacerse: «del *modo* de la unión»... También Kant planteó la cuestión más grave de nuestro conocimiento de una manera análoga: «¿Cómo son posibles juicios sintéticos *a priori?*» Ese *modo de la unión hipostática* encierra precisamente el gran misterio de la encarnación.

El hecho de la unión es una verdad de fe. El modo de la misma, uno de los misterios más grandes de la misma fe y de la teología. Santo Tomás no intenta ciertamente demostrarlo, pero sí explicarlo, del modo que esto es posible al teólogo, según la función sapiencial de la teología.

División general

Comprende tres partes distintas, las cuales constituyen como el núcleo esencial de la teología del Verbo encarnado. La primera trata de la unión del Verbo divino con la naturaleza humana en sí misma considerada, o sea, en cuanto a la esencia de la misma unión (q.2). Es la más fundamental de todas.

En la segunda se considera la unión por parte de la persona que tomó la naturaleza humana, uniéndola a sí (q.3); y en la tercera, por parte de la misma naturaleza unida (q.4-6).

Errores extremos entre los cuales se mueve

Toda explicación de las verdades de fe en teología está siempre inspirada en algún principio metafísico, que le da sentido y fundamento. Si los principios metafísicos en que se funda son sanos y verdaderos, la explicación de las verdades de fe que de ellos resulta no puede menos de ser objetiva. Y, por el contrario, si son falsos, inciertos o de sentido dudoso, por necesidad tiene que ser errónea, infundada o dudosa, y en todo caso, insuficiente e ineficaz. Todos los errores y herejías que han aparecido en la historia son otros tantos conatos frustrados de inteligencia e interpretación de las verdades de fe, fundados en algún principio falso o incorrecto metafísicamente.

Cabalmente esto es lo que sucedió desde un principio con los errores y herejías acerca de la unión hipostática. Fundados todos en el principio me-

tafísico que la persona se identifica con la naturaleza individua[1], los que se creían obligados a no admitir en Jesucristo nada más que una persona divina afirmaban, por el mismo caso, que no existía en él más que una sola naturaleza (apolinarismo, monofisismo). Y, por el contrario, los que, ateniéndose a la realidad de las afirmaciones del Evangelio, reconocían en Jesucristo una naturaleza humana perfecta, además de la divina, ponían también en El dos personas distintas unidas entre sí accidentalmente de modo diverso (adopcionismo, nestorianismo).

De aquí la necesidad imperiosa de revisar a fondo los conceptos de naturaleza y de persona, de tal manera que la fe no se vea comprometida por la metafísica ni ésta sea invadida por la revelación. La pureza de la fe acerca de la encarnación constituyó el objetivo de los Padres en los concilios de Efeso, Calcedonia y Constantinopla, en los que fueron eliminados los errores y herejías acerca de la unión hipostática. Y la depuración de los conceptos de naturaleza y de persona, a la luz de la razón, iluminada y guiada objetivamente por la fe, es obra principalmente de los filósofos y teólogos católicos, entre los cuales sobresale Santo Tomás.

I. Del modo de la unión de la naturaleza humana con el Verbo divino en sí misma considerada (q.2)

1.° DIVISIÓN DE ESTA CUESTIÓN.—Lo primero y más importante que interesa saber acerca de la unión hipostática es en qué consiste su esencia. Y esto es de lo que trata Santo Tomás en los primeros artículos de esta cuestión, hasta el sexto inclusive, o sea, de la unión *formalmente* considerada.

Mas como en toda unión las partes unidas dicen entre sí una relación diversa en el todo en el cual están unidas, a la consideración *formal o esencial* de la unión hipostática sigue la *relativa*, en cuanto a la relación que las partes dicen en la unión. De la unión de la naturaleza humana con el Verbo divino, así considerada, trata Santo Tomás en los artículos séptimo al noveno. De donde se sigue que a los autores que ponen la esencia de la unión hipostática en una relación se les ha pasado aquélla totalmente inadvertida al colocarla en lo que sólo es *consecuencia* de ella.

Por último, como toda unión tiene causa, puesto que lo que es diverso no se hace uno a no ser por una causa (1 q.3 a.8), de aquí que, después del estudio de la unión hipostática de una manera relativa, la considere Santo Tomás *efectivamente*, o sea, en cuanto a la causa de la misma, en los artículos 10 al 12. No se puede dar un orden más lógico ni más completo en la exposición de esta fundamentalísima cuestión.

2.° NOCIONES DIVERSAS.—a) *Qué es unión.*—Se entiende por unión la reunión de partes en la unidad del todo que constituyen. La unión puede considerarse de tres maneras distintas: *formal* o *esencialmente*, *relativamente* y de una manera *efectiva* o *causal*. La unión formal o esencialmente considerada es la *unidad*, el todo que las partes unidas constituyen.

Así, el ser del agua respecto del oxígeno e hidrógeno, o de otra cosa cualquiera respecto de la materia y de la forma por las cuales está constituída. Si atendemos solamente a la relación con que las partes unidas se miran entre sí en el todo, tenemos lo que se llama la unión *relativamente*. Y de modo semejante la unión *causal*, o *efectivamente*, si consideramos la causa que juntó las partes en el todo.

[1] *In Sent.* 3 d.5 q.1 a.3.

b) *División de la unión esencialmente considerada.*—En términos generales se divide en *física y moral*, según que la unidad del ser que las partes constituyen sea física o solamente moral. Así, la unidad que las partes del cuerpo humano constituyen en el hombre es física, mientras que la unidad de una comunidad o nación, formada por los individuos de las mismas, es solamente moral.

La unión física puede ser *sustancial* o *accidental*, según que el ser producido por la unión sea sustancial o accidental. Así, por ejemplo, en la unión de las partes del hombre, el ser que resulta de ellas es sustancial, siendo aquélla, por lo tanto, *física sustancial*. Y, por el contrario, es *accidental* la que proviene de la unión física de las partes de un artefacto, de los accidentes y el sujeto o de las piedras confusamente reunidas en un montón.

A su vez, la unión *física sustancial* puede ser *natural*, o *esencial*, y *personal*, según que de la unión física de las partes sustanciales resulten *una sola esencia o naturaleza* o *solamente una persona con dos naturalezas distintas*, para lo cual se requiere que las partes de la unión sean sustancias completas. La persona pertenece al orden sustancial, y en todo ser creado la persona se distingue realmente de la esencia o naturaleza. Del primer caso tenemos ejemplo en todos los seres sustanciales de la naturaleza, siendo el segundo totalmente sobrenatural, cuya única realización se encuentra en la unión hipostática.

Todos estos conceptos son fundamentales en la exposición de la cuestión que nos ocupa, los cuales señalan el esquema central alrededor del cual converge todo lo que en la misma se dice. Santo Tomás sigue en su magistral exposición de tan importante cuestión un orden *metodológico*, procediendo de lo más fácil a lo más difícil, y no precisamente el histórico de los errores o herejías acerca de la unión hipostática. Por eso comienza su exposición por la unión *esencial* o *en la naturaleza*, aun cuando en realidad lo que propiamente denominamos monofisismo sea posterior al nestorianismo.

A) SI LA UNIÓN FUÉ HECHA EN LA NATURALEZA (a.1)

SENTIDO DE LA CUESTIÓN.—Ya hemos indicado antes que por unión en naturaleza se entiende aquella en la que de las partes de la unión resulta una sola esencia o naturaleza. El nombre de naturaleza, etimológicamente, se deriva de la palabra latina que significa nacimiento, de donde se trasladó después para significar la generación de los vivientes y posteriormente el principio de la misma. Más tarde fué extendido también este nombre para significar cualquier principio *intrínseco* de movimiento u operación, puesto que el principio de la generación es intrínseco al generante. Y porque el principio intrínseco determinante de la generación es la forma, la cual señala la especie o esencia específica del que engendra, en la que el generante intenta asimilar a sí mismo al engendrado, de aquí que el nombre de naturaleza haya sido trasladado últimamente para significar el fin de la generación, o sea, la esencia específica. Tal es el sentido en que se toma aquí la palabra *naturaleza*.

Por lo tanto, cuando se pregunta si la naturaleza humana fué unida con el Verbo divino en *naturaleza*, equivale a inquirir si la unión de los dos fué realizada de tal manera que de ellas resulte una sola esencia específica.

MONOFISISMO.—El monofisismo enseña que la unión fué hecha en la *naturaleza*, y, por lo tanto, que en Jesucristo sólo existe una esencia o naturaleza y una persona. Su lema es: *Antes de la unión, dos naturalezas; después de la unión, una sola naturaleza y una sola persona.* Por eso, desde un principio

opuso una resistencia firme a la definición del concilio de Calcedonia, que determina la existencia en Jesucristo de dos naturalezas distintas, íntegras y perfectas, en una sola persona. En un principio, sus principales representantes fueron Eutiques y Dióscoro, sucesor de San Cirilo en la sede episcopal de Alejandría. Más tarde Severo Antioqueno, considerado como el metafísico del monofisismo, asumió su principal representación.

¿De qué manera la naturaleza humana puede ser una con la naturaleza divina en Jesucristo? Muchos monofisitas acudían para explicar absurdo tan grande a la idea de *mezcla*, de *confusión* o *absorción* de la una por la otra. Por esto mismo el monofisismo revistió formas muy variadas, que no es del caso describir. Severo Antioqueno rechazó todas estas fantasías, llegando a admitir la distinción, *en abstracto*, de dos naturalezas en Cristo aun después de la unión, pero no *en concreto* o individualmente.

El origen de tan funesto error hay que buscarlo, por una parte, en una gran incultura filosófica que identifica la persona con la naturaleza perfecta, no distinguiendo entre el individuo de naturaleza y el individuo de subsistencia, que es la persona. Y por otra, en un ciego servilismo material a la autoridad de San Cirilo de Alejandría, el gran paladín de la unión en la persona contra Nestorio, y de algunos otros Santos Padres, que les impide ver el sentido por ellos intentado en ciertas expresiones confusas e inexactas que emplearon en la explicación y defensa de la doctrina de la fe.

El monofisismo todavía no se ha extinguido en algunas partes de Oriente.

La doctrina de la fe rechaza toda idea monofisita, según se puede ver en la siguiente proposición:

En Jesucristo existen dos naturalezas distintas, íntegras y perfectas, la divina y la humana, cuya unión en el mismo Jesucristo no sólo no fué hecha en la naturaleza, sino que también es imposible que lo fuera.

Las dos primeras partes de esta proposición son de fe, y la tercera cierta según la fe.

PRIMERA PARTE: *En Jesucristo hay dos naturalezas distintas, la divina y la humana*

a) PRUEBA DE LA SAGRADA ESCRITURA.—*En cuanto a la naturaleza divina.*—Se vislumbra en el *Antiguo Testamento* a la luz del Nuevo, en los salmos 2,7; 109,1-4, que San Pablo (Hebr. 1,5) y los evangelistas [2] entienden de la naturaleza divina de Jesús, como verdadero Hijo de Dios, al cual están sujetas todas las cosas. Isaías lo llama también expresamente «Dios Fuerte» (9,6).

En el *Nuevo Testamento*, la divinidad de Jesucristo se manifiesta de múltiples maneras. En la proclamación del Padre, tanto en el bautismo de Jesús [3] como en su transfiguración en el monte Tabor [4], en la cual lo llama Hijo suyo natural.

El mismo Jesucristo enseña también claramente ser Hijo de Dios ante los discípulos, con ocasión de la confesión de Pedro [5]; ante el pueblo, en la parábola de los viñadores [6]; ante Caifás [7]. Proclama ante los discípulos su igualdad con el Padre [8], y ante las turbas, su origen divino [9]. Afirma la unidad de su naturaleza con la del Padre: en el templo [10]; en la última cena [11]; en la oración sacerdotal [12]. Proclama su preexistencia antes de Abrahán y del mundo: ante el pueblo [13]; en la última cena [14]. De modo que no deja lugar a duda, se atribuye a sí mismo la potestad de legislar [15]; la suma potestad judicial [16]; el poder de hacer milagros, los cuales realiza en nombre propio [17], por propio imperio [18] y con virtud propia [19]. Se atribuye también a sí mismo la potestad personal de resucitar [20]; de conferir la vida espiritual [21]; la autoridad absoluta sobre todas las cosas [22], y el culto divino [22a]. Todo lo cual solamente puede convenirle por razón de su naturaleza divina.

Los apóstoles, de palabra y en sus escritos, nos dejaron también irrecusable testimonio de la naturaleza divina de su Maestro. Así, dice San Pedro en el primero de sus discursos: «Tenga, pues, por cierto toda la casa de Israel que Dios le ha hecho *Señor y Cristo* a este Jesús a quien vosotros habéis crucificado» (Act. 2,36). Y San Pablo lo llama «Dios bendito» (Rom. 9,5); «Imagen de Dios invisible, Primogénito de toda criatura, por el que todo fué creado y en el que todo subsiste» [23]; en el cual «habita toda la plenitud de la divinidad» (ibid., 2,9); «Quien, siendo Dios en la forma..., se anonadó, tomando la forma de siervo» (Phil. 2,5-7); «gran Dios y Salvador nuestro, que se entregó por nosotros» [24]; «esplendor de la gloria e imagen de la sustancia de Dios» y superior a todos los espíritus angélicos (Heb. 1,3-6).

San Juan Evangelista, en su Apocalipsis, le llama Hijo (2,18), Verbo de Dios (19.13), y le aplica expresiones que en la Sagrada Escritura sólo se dicen de Dios, tales como «el Primero y el Ultimo», «el Principio y el Fin» [25]; que también dice de Dios (1.8; 21,6); «El viviente en los siglos de los siglos» (1.18), igualmente que de Dios [26]; «Santo y verdadero» (3,7), del mismo modo que Dios (4,10); «Principio de la criatura» (3,14), como Dios (Prov. 8,22); «Rey de reyes y Señor de señores» [27], como también lo es Dios [28]; «Señor de la vida y de la muerte» (1,8), igualmente que Dios. «Escudriña las entrañas y los corazones» [29]. «Digno de tomar el libro y abrir sus sellos» (5,9; c.6). «Siempre ve el trono de Dios» (c.22). «Tiene los siete espíritus», es decir, la omnipotencia [30]. La adoración de Cristo es como la de Dios (5,8-14). Por último, en el Evangelio, al Hijo o Verbo de Dios, expresamente lo llama Dios, el cual tomó carne y habitó entre nosotros (1,1.14).

En cuanto a la naturaleza humana.—De una manera absoluta afirma San Juan que el Verbo de Dios se hizo hombre y habitó entre nosotros (1,14). San Pablo enseña también que, siendo Jesucristo verdadero Dios e igual al Padre, se anonadó, tomando nuestra naturaleza y apareciendo como un hombre

2 Mt. 22,44; Mc. 12,36; Lc. 20,42-43.
3 Mt. 16,17; Mc. 1,9-11; Lc. 3,21-22.
4 Mt. 17,5; Mc. 9,7; Lc. 9,35.
5 Mt. 16,13-20; Mc. 8,27-50; Lc. 9,18-22.
6 Mt. 21,33-44; Mc. 12,1-12; Lc. 20,9-19.
7 Mt. 26,63-64; Mc. 14,61-64; Lc. 22,66-71.
8 Mt. 11,25-27; Lc. 10,21-22.
9 Mt. 22,41-46; Mc. 12,35-37; Lc. 20,40-44.
10 Io. 10,22-39.
11 Io. 14,7-11.
12 Io. 17,20-23.
13 Io. 8,12-59.
14 Io. 17,5-24.
15 Mt. 5,22.28.32.34.39.44.
16 Mt. 24,30-31.
17 Mt. 9,28; Mc. 8,3.
18 Mt. 8,5-13; Mc. 4,39; 5,9.41; 9,24.
19 Mt. 16,8; Mc. 16,7; Lc. 6,19; 8,46; 10,9-17.
20 Io. 5,21.28-29.
21 Io. 5,24-26.
22 Mt. 10,37-40; Mc. 10,17-30; Lc. 14,26; 12,29-30; Mt. 19,29; Mc. 8.34-35.
22a Mt. 10,32-33; Mc. 8,34-38.
23 Col. 1,15-17.
24 Tit. 2,13-14.
25 Apoc. 1,17-18; 22,13.
26 Io. 4,9-10; 10,6.
27 Apoc. 17,14; 19,16.
28 Apoc. 6,15-17; 15,3.
29 Apoc. 2,23; cf. Ier. 17,10.
30 Apoc. 3,1; 5,6; 4,8.

(Phil. 2,6). Por lo cual añade después que en Jesucristo habita la plenitud de la divinidad *corporalmente*, por la unión tan estrecha que estableció con nuestra naturaleza (Col. 2,9).

La naturaleza humana de Jesucristo fué *íntegra y perfecta*, es decir, constaba de verdadero cuerpo y alma racional.

El *cuerpo real* de Jesucristo ya aparece con toda claridad en la promesa del Mesías en el *Antiguo Testamento*. Pues de El se dice que había de provenir de la descendencia de Abrahán, de la tribu de Judá (Gen. 49,10), del tronco de Jesé o de la familia de David [31]; que había de ser concebido de una virgen (7,14), nacer en Belén (Mich. 5,1), sentarse en el trono de David (Is. 9,5), anunciar su ley (Is. 50,4.6); que sería maltratado y afligido (Is. 53,7), cargado con todas nuestras iniquidades y muerto por la salud del mundo (Is. 53,6-12). Todo lo cual reclama en El la existencia de la naturaleza humana íntegramente.

En el *Nuevo Testamento* se cumple al pie de la letra esa promesa. Así es anunciada por el ángel a María su concepción, la cual se realiza en ella por obra del Altísimo, inmediatamente después de su consentimiento [32]. Durante nueve meses lo gesta María normalmente [33]; nace en Belén (Mc. 2,6-7); huye con la Madre a Egipto (Mt. 2,16); vuelve a Nazaret (Mt. 2,19-23); sube a Jerusalén, enseña en el templo y vuelve a Nazaret (Lc. 2,41-51). Tiene un desarrollo físico en cuanto a la naturaleza humana como los demás hombres: recién nacido (Lc. 2,16), niño (Lc. 2,40), adolescente (Lc. 2,43). Y durante algunos años vive sometido a sus padres (Lc. 2,52).

En su vida pública se fatiga en el camino (Io. 4,16), come con fariseos y publicanos (9,11), sube a la nave, atraviesa el mar y duerme (Mt. 8,24). En el huerto de Getsemaní suda sangre (Lc. 2,44), es preso por los soldados, después azotado y coronado con una corona de espinas [34]. Tiene sed pendiente de la cruz (Io. 19,28), y un soldado le abre el costado con una lanza, del cual salió sangre y agua (Io. 19,34). Por último, el mismo Jesús excluye de sí mismo el pensamiento de un cuerpo fantástico [35].

En cuanto al alma racional.—Se admira [36], ora (Lc. 6,12), es humilde y obediente [37], progresa en gracia y sabiduría (Lc. 2,51). Da su alma por sus ovejas (Io. 10,11), es decir, su vida (consistiendo la muerte en la separación del alma del cuerpo), porque tiene el poder de darla y de volverla a tomar (Io. 11,18). o sea, de resucitar. Y, efectivamente, pone su espíritu en manos del Padre [38], muriendo en la cruz para dar al mundo salud y vida.

b) PRUEBA DE LA TRADICIÓN.—San Ignacio Antioqueno expresa ya a principios del siglo II el pensamiento de la tradición respecto de este particular en una frase que se hizo famosa, cuando dice: «Uno es el Médico, a la vez carnal y espiritual, engendrado e ingénito, Dios existiendo en la carne, y en la muerte vida verdadera, de María y de Dios, pasible y al mismo tiempo impasible, Jesucristo, nuestro Señor» [39].

El mismo pensamiento equivalentemente repiten después San Melitón Sar-

[31] Is. 11,1; 2 Sam. 7,12.
[32] Lc. 1,35-38; Mt. 1,18; cf. Rom. 1,3; 9,5.
[33] Mt. 1,19; Lc. 1,42; 2,5.
[34] Mt. 26,50; 27,27-31.
[35] Lc. 24,38-39; Io. 20,25-27.
[36] Mt. 8,8; Lc. 7,9.
[37] Mt. 2,29; Lc. 2,51; Phil. 2,7-8.
[38] Lc. 23,46; Mt. 27,50; Io. 29,30.
[39] *Epist. ad Ephesios:* MG 5,649.

dense [40], Tertuliano [41], San Hipólito [42], Orígenes [43], Novaciano [44], Eusebio de Cesárea [45], San Efrén [46], San Atanasio [47], San Gregorio Nacianceno [48], San Gregorio Niseno [49], San Anfiloquio [50], San Juan Crisóstomo [51], etc., los cuales manifiestan que Jesucristo es al mismo tiempo Dios y hombre verdadero, poseyendo la naturaleza divina y la humana, por lo cual es consustancial al Padre y a nosotros.

c) PRUEBA DEL MAGISTERIO DE LA IGLESIA.—El Símbolo llamado de San Atanasio recoge esta fe universal de la Iglesia acerca de la existencia en Jesucristo de dos naturalezas distintas, la divina y la humana, la cual definió solemnemente en la carta dogmática de San León Magno a Flaviano, patriarca de Constantinopla (Dz. 143), y en el concilio general de Calcedonia, contra los monofisitas (Dz. 148).

d) LA RAZÓN TEOLÓGICA.—La razón teológica hace ver esto mismo, por la naturaleza de Jesucristo como Mediador perfectísimo entre Dios y los hombres, según se nos manifiesta en todo el proceso de la revelación divina. Para lo cual se requiere al mismo tiempo sea Dios y hombre verdadero y, por tanto, que posea en sí mismo las naturalezas divina y humana. La razón de perfectísimo Mediador exige la conveniencia en la naturaleza con los dos extremos y, al mismo tiempo, la distancia de ellos, lo que de ninguna manera puede verificarse si un mismo sujeto no posee las dos naturalezas distintas, de tal modo que, sin dejar de ser Dios, sea al mismo tiempo hombre verdadero.

SEGUNDA PARTE: *La unión de la naturaleza divina y la humana en Jesucristo no fué hecha en la naturaleza*

¿De qué modo se verificó la unión de las dos naturalezas en Jesucristo? El monofisismo pretende que esta unión fué hecha en la naturaleza, con el objeto de salvar en Jesucristo la unidad de sujeto, o de persona. En la segunda parte de la tesis antes enunciada decimos que de ninguna manera pudo ser hecha de este modo la unión de las dos naturalezas en Jesucristo.

a) PRUEBA DE LA TRADICIÓN.—Que las naturalezas divina y humana fueron unidas en Jesucristo de algún modo, que todos entienden misterioso, lo testifican claramente San Ireneo [52], Orígenes [53], Novaciano [54] y San Cirilo de Jerusalén [55], entre otros.

Otros Santos Padres expresamente excluyen de esta unión la idea de *confusión, mezcla* o *de cualquier alteración* en las naturalezas unidas, al modo de las partes en un compuesto natural. Así, por ejemplo, San Anfiloquio [56], San Epifanio [57], San Juan Crisóstomo [58], Leporio [59], San Vicente Lirinen-

[40] *Fragmenta:* MG 5,1221.
[41] *Apologeticus:* MG 190.
[42] *Contra haer. Noeti:* MG 10,825.
[43] *De principiis:* MG 11,130.
[44] *De Trinitate:* ML 3,903-934.
[45] *Demonstratio evangelica:* MG 22,285.
[46] *Sermo de Domino nostro* 33; *Himno de B. Maria* 18,12.
[47] *Contra Apollinarium:* MG 26,1140
[48] *Orationes:* MG 36,325.
[49] *Advers. Apoll.:* MG 45,1188.
[50] *Fragmenta:* MG 39,109.
[51] *In Io. homil. Epist. ad Caesarium:* MG 59,79; 52,758.
[52] *Advers. haereses:* MG 7,936.
[53] *Contra Celsum:* MG 11,672.
[54] *De Trinitate:* MG 3,934.
[55] *Catecheses:* MG 33,728.
[56] *Fragmenta:* MG 39,105.
[57] *Ancoratus:* MG 43,157.
[58] *In Io. homil.:* MG 59,79.
[59] *Libellus emend.:* ML 31,1224

se [66], etc. Lo cual es del todo incompatible con el concepto de unión en la naturaleza.

Si alguna vez los Santos Padres emplean la palabra *mezcla* para significar esta unión, no es porque realmente la admitan, sino para manifestar de alguna manera la gran intimidad y profundidad de la misma. Hay que tener en cuenta, por una parte, que entonces se carecía del vocabulario propio para expresar con exactitud esta unión; y por otra, que implícitamente rechazan también los mismos que emplean esta palabra el concepto por ella expresado, al negar todos absolutamente y con la mayor decisión que la naturaleza divina sufra el menor cambio o alteración en unión tan inefable.

b) PRUEBA DEL MAGISTERIO DE LA IGLESIA.—Por eso mismo, cuando el papa San León Magno, en su carta dogmática a Flaviano, y después el concilio de Calcedonia, definieron solemnemente como dogma de fe la unión de las dos naturalezas distintas en Jesucristo «inconfusa, inmutable, indivisa e inseparablemente, de ninguna manera borrada la diferencia de las dos naturalezas por razón de su unión, sino más bien conservada la distinta propiedad de cada una de ellas», en realidad no hicieron otra cosa que sancionar definitivamente la misma fe que la Iglesia profesó siempre acerca de Jesucristo (Dz. 143.148). Con esta definición, el monofisismo quedaba para siempre fuera de la fe y en contra de ella.

c) LA RAZÓN TEOLÓGICA.—Y así tenía que ser. Porque el monofisismo destruye la realidad de Jesucristo y de su obra, que es nuestra redención. El monofisismo destruye la realidad de Jesucristo, porque, si las dos naturalezas se unieran en El del modo que los monofisitas pretendían, es decir, en la unidad de naturaleza, la naturaleza que de esta unión resultase no sería la divina ni tampoco la humana; y así, Jesucristo no sería verdadero Dios ni tampoco verdadero hombre, sino una cosa tercera distinta de Dios y del hombre. Y, siendo esto así, no sería posible el misterio de nuestra redención, para el cual se requiere que el que merece y satisface sea, al mismo tiempo, verdadero Dios y verdadero hombre.

TERCERA PARTE: *Tal unión es, además, imposible*

Pero es que ni siquiera es posible la unión de la naturaleza divina con la humana en la unidad de naturaleza, como se dice en la tercera parte de la tesis. Por eso, Santo Tomás, después de consignar la doctrina de la fe, según el concilio de Calcedonia, en el *sed contra* del artículo primero, pasa inmediatamente en el cuerpo del mismo a demostrar la imposibilidad de tal unión, explicando así la misma doctrina de la fe.

Los teólogos modernos, en general, siguen un procedimiento inverso, deteniéndose casi exclusivamente en la determinación positiva de la fe, dejando a la teología cruzada de brazos ante la revelación divina. Santo Tomás busca de un modo principal en la *Suma Teológica* la *inteligencia* de la fe y la *formación* de los estudiantes en la teología. Por eso, generalmente se limita en ella a citar un texto de la Sagrada Escritura, de la tradición o del magisterio de la Iglesia, en los que la verdad revelada se resume, sintetiza y propone, los cuales ampliamente expone en otras obras suyas de índole diversa, para concentrar después todo su esfuerzo en la gran obra de penetración y organización de las verdades de fe que representa la *Suma Teológica*. El procedimiento contrario, realizado continuadamente y de una manera casi exclusiva, tal vez haya sido lo que más ha contribuído a desvalorizar la razón teológica, sembrando en los espíritus el escepticismo y la desconfianza en ella, de donde

[66] *Commonitorium*: ML 50,656.

últimamente salió el engendro de lo que se ha dado en llamar «nueva teología».

De tres modos distintos una naturaleza puede ser constituída por dos o más cosas. PRIMERO: Por dos o más seres *perfectos*, permaneciendo íntegros en la unión, ya sin orden alguno, ya con cierto orden entre sí. SEGUNDO: Por dos o más seres *perfectos*, pero *transmutados* al unirse. TERCERO: Por dos seres *imperfectos*, no permutados en la unión. En el primer caso tenemos el montón de piedras reunidas al azar o la casa hecha con ellas ordenadamente dispuestas. En el segundo, el agua, que resulta de la unión del oxígeno con el hidrógeno. En el tercero, la misma naturaleza humana, constituída por la unión del alma con el cuerpo.

Es de advertir que en estas categorías están comprendidas todas las formas de monofisismo, las cuales sería prolijo describir.

Ahora bien, es imposible que la naturaleza humana haya sido unida con el Verbo divino de cualquiera de estos modos. Lo que se prueba considerando cada uno de ellos en particular.

En cuanto al primero, porque el resultado de tal unión no es más que la figura o el orden entre las partes unidas, no una naturaleza *física* distinta de la que tienen las partes que se unen. Y, puesto que el orden o la figura son algo accidental, se seguiría de ahí que la unión hipostática sería accidental y no sustancial, lo que es también contra la misma fe. Por otra parte, en esa clase de unión, las partes que entran en ella conservan íntegro su ser, y, por lo tanto, de la misma no puede resultar *una sola naturaleza*, sino muchas accidentalmente unidas. Por consiguiente, la unión de la naturaleza humana con el Verbo divino en ningún caso podría ser *natural*, sino tan sólo *artificial*, lo que hasta es opuesto a las mismas intenciones de los monofisitas.

Por lo que toca al segundo modo de unión, su imposibilidad es también manifiesta. La naturaleza divina es absolutamente inmutable (1 q.9 a.1.2). Por lo tanto, ni ella puede transmutarse en otra cosa, ni una cosa cualquiera en ella. Por añadidura, lo que resulta de esta clase de unión no es homogéneo con ninguna de las partes componentes. El agua ni es oxígeno ni hidrógeno, sino un ser distinto de los dos. En cuyo caso, Jesucristo ni sería Dios ni tampoco hombre. Por último, la naturaleza divina dista infinitamente de la humana, no siendo posible la mezcla de la una con la otra, puesto que entre las dos no hay afinidad alguna. Por lo tanto, la naturaleza humana en todo caso sería absorbida por la divina, como la gota de agua lo es por una cuba de vino. Y así, Jesucristo no sería hombre verdadero.

En cuanto al modo tercero de unión, su absurdidad salta a la vista desde el momento que se tiene en cuenta que tanto la naturaleza humana como la divina, en su orden respectivo, son perfectas, no pudiendo, por consiguiente, unirse de esa manera para constituir una naturaleza. Además, la naturaleza divina no puede entrar en la composición de ninguna cosa, ni como parte cuantitativa, puesto que es absolutamente simple (1 q.3 a.7), ni tampoco en calidad de acto o de potencia (ibid., a.8). Y, finalmente, lo que resulta de esta unión tampoco es homogéneo con ninguno de los componentes, y, por lo tanto, si así fuera unida la naturaleza humana con el Verbo divino, Jesucristo ni tendría la naturaleza humana ni la divina.

No existiendo otro modo distinto de los ya indicados de que dos o más cosas constituyan una sola naturaleza, es evidente que el monofisismo no encuentra otro apoyo para mantener su aserto fundamental de la unión en la naturaleza que una plena ignorancia de la filosofía.

En cuanto a ciertas expresiones de San Cirilo y de algunos otros Santos Padres, es cierto que, para manifestar la verdadera doctrina de la unión hipos-

tática, se sirvieron de fórmulas de sentido ambiguo, porque el lenguaje teológico de la unión hipostática no se encontraba entonces perfectamente hecho y depurado. Así, cuando dice San Cirilo que en Jesucristo hay «una naturaleza del Verbo encarnado», o que Jesucristo «es un solo ser proveniente de dos naturalezas»; que «después de la unión hay en El una sola naturaleza», y que «las naturalezas después de la unión sólo se distinguen con una distinción de razón», en todas esas expresiones toma la palabra *naturaleza* en el sentido de *persona*, a causa de la confusión entonces reinante entre naturaleza y persona. En otras muchas partes de sus obras, con toda claridad y firmeza defiende la existencia en Jesucristo de dos naturalezas distintas en la unidad absoluta de persona. Y por eso el concilio II de Constantinopla condenó a los que entendieron sus palabras en el sentido distinto del que él les daba.

La confusión entonces dominante entre naturaleza y persona, principio básico del monofisismo y de otros grandes errores en la fe, como el arrianismo y el apolinarismo, la deshace Santo Tomás en la respuesta a la segunda dificultad a propósito de otra fórmula atribuída a San Atanasio. Dice Santo Tomás que de la unión del alma con el cuerpo resulta una doble *unidad*, la de la naturaleza y la de la persona, y, por tanto, un doble *ser*. De donde se sigue que la naturaleza y la persona son entidades realmente distintas. Y así, cuando se toma la unión del alma con el cuerpo como ejemplo para explicar la de las dos naturalezas en Jesucristo, esa analogía hay que entenderla de la unión en persona y no de la unión en la naturaleza, pues la semejanza de un ejemplo no hay que extenderla a todas sus partes, sino que basta que se cumpla en la que intenta manifestar, como sucede en el caso presente.

Con esta distinción cae por tierra toda la doctrina monofisita, al mismo tiempo que se da la clave para entender otras expresiones similares (ad 2.3). Y así, cuando San Cirilo dice que la naturaleza divina se *encarnó*, se refiere a la *persona* divina, con la cual realmente se identifica su naturaleza, quedando, por lo tanto, ésta unida en la persona del Verbo con la carne. Pues la naturaleza divina no se puede convertir en la carne. De un modo análogo decimos también que la carne fué *deificada* en Jesucristo, no por conversión de ella en la divinidad, sino porque por la unión personal de aquélla con el Verbo fué hecha carne de Dios, y por esto mismo participó más abundantemente de los dones de la divinidad, y fué instrumento en Jesucristo de la virtud divina para producir en nosotros todos los efectos del orden sobrenatural [61].

B) Si la unión fué hecha en la persona (a.2)

1.° Qué se entiende por unión en la persona y de cuántas maneras puede ser

Se dice unido en la persona todo aquello que, *real e intrínsecamente, subsiste en la persona o existe en ella sustentado por su misma subsistencia.* Así, decimos que el color, y en general todos nuestros accidentes, están unidos a nosotros en la persona. Y de un modo semejante las manos, los pies, el alma racional y nuestra sustancia individua. Por lo tanto, para que una cosa esté unida a otra en la persona, es requisito indispensable que le sea real e intrínsecamente perteneciente, pues no decimos que las cosas extrínsecas a nosotros, como el vestido, el lugar que ocupamos, etc., nos estén unidas en la persona.

De lo dicho se infiere que la unión en la persona puede ser de tres ma-

[61] 3 q.1 ad 3; *In Sent.* 3 d.5 q.1 a.2 ad 6.

neras completamente diferentes: *esencial, accidental y sustancialmente.* Una cosa se une a otra en la persona *esencialmente* cuando es su misma esencia o entra a formar parte de ella, como la animalidad y racionalidad respecto del hombre. En cambio, si no es su esencia ni tampoco parte constitutiva de la misma, sino que tan sólo es inherente como los accidentes al sujeto, se llama unión *accidental.* Por ejemplo, la que tienen nuestros accidentes con nosotros mismos. Y si una cosa se une a otra en la persona, no como la esencia o parte de la esencia de la misma, ni tampoco como accidente, sino precisamente en lo que es propio y característico de la persona, en cuanto se distingue de la esencia o naturaleza sustancial y de los accidentes, o sea, en la *subsistencia,* entonces se dice que está unido a ella *sustancialmente,* o, lo que es lo mismo, *en la persona y según la persona.*

Se llama sustancial a este modo de unión, porque la subsistencia pertenece al orden de la sustancia y es algo sustancial. Y se dice también *según la persona,* porque la subsistencia es lo propio y específico de la persona. Pues, en todo ser creado, la subsistencia, al igual que la persona, se distingue realmente de la esencia o naturaleza, así como también de la sustancia individua, o naturaleza sustancial individua, como *último complemento* de la misma en el orden de la sustancia, la cual constituye a ésta en *sujeto* absolutamente incomunicable de la existencia y de todos los accidentes. Solamente así es posible esta unión sustancial en la persona, sin que al mismo tiempo lo sea en la naturaleza, pues aunque en Dios persona y esencia, o naturaleza, sean una misma cosa, se distinguen con distinción de razón, y por esto la unión de la naturaleza humana con una persona divina puede hacerse según la formalidad de la subsistencia, o de la persona, y no de la esencia (3 q.2 a.2 ad 1).

2.° Orden de la cuestión

Según esto, es ya fácil señalar el orden que debemos seguir en la exposición de esta cuestión. Una vez rechazada la unión en esencia de la naturaleza humana con el Verbo divino, debemos examinar si fué hecha en la persona. Después se plantean las cuestiones de la composición de la persona de Jesucristo, de la sustancialidad de la unión hipostática, de la esencia de la misma y del momento en que se realizó. Todas estas cuestiones, excepto la última, que examina en la cuestión 35 (a.3), las trata y resuelve Santo Tomás desde el artículo 2 al 6 de esta cuestión segunda.

3.° Estado de la cuestión

Hemos dicho que de tres maneras podía unirse una cosa a otra en la persona: *esencial, accidental* y *sustancialmente.* Anteriormente hemos visto ya que la naturaleza humana de ninguna manera fué, ni pudo ser, unida con el Verbo en la unidad de naturaleza. Después de lo cual pregunta Santo Tomás, en el artículo 2 de esta cuestión, si real y verdaderamente fué unida a El en la persona, dejando para más adelante determinar si esta unión es accidental o sustancial.

Es de advertir que la persona significa aquí el *término* de la unión, de tal manera que, en caso afirmativo, no habría más remedio que decir que una misma sería la persona del Verbo divino y de la naturaleza humana, puesto que la naturaleza humana carecería de su propia personalidad, toda vez que la unión de dos personas distintas en una misma es absolutamente imposible y absurdo. Porque, aunque en Dios naturaleza y persona se identifican realmente, no obstante se distinguen con distinción de razón, siendo diversas las formalidades propias de una y otra, lo cual es suficiente para

que la unión se pueda realizar en la persona y no en la naturaleza (3 q.2 a.2 ad 1). En cuyo caso, el Verbo divino subsistiría en dos naturalezas distintas, siendo después de la unión tan real y sustancialmente hombre como antes de la unión era sólo Dios. En ningún caso la naturaleza divina puede mezclarse ni confundirse con la humana, ni entrar con ella en la composición de un tercero.

¿Se da de hecho unión tan inefable de la naturaleza humana con la persona del Verbo divino?

4.° Errores acerca de la existencia de esta unión

Deben ser considerados como opuestos a la existencia de esta unión todos aquellos que, o bien negaron la divinidad de Jesucristo, o bien la realidad de su naturaleza humana.

Los primeros forman legión, extendiéndose por todos los siglos, hasta llegar a nuestros días. Entre éstos hay que contar, en primer lugar, a los mismos judíos contemporáneos de Jesucristo, que le crucificaron porque se decía Dios. A los cuales siguieron después, en el siglo I, Simón Mago, Carpócrates, los cerintianos, nazarenos y ebionitas. En el siglo II, Artemón y Teodoto. En el siglo III, los maniqueos y Pablo de Samosata. En el IV, Focio y Arrio. En el VI, los mahometanos. En el siglo XVI, los socinianos y unitarios. En el XIX, los protestantes liberales, materialistas, naturalistas, teístas y racionalistas, como Strauss, Renán, Harnack, etc. Y en el XX, estos mismos y los modernistas, entre los que sobresalen Sabatier, Weiss, Loissy, Tyrrel.

De entre todos estos errores, vamos a dar una ligera idea de los cuatro siguientes: adopcionismo, arrianismo, protestantes liberales y modernistas.

DOCTRINA DE LOS ADOPCIONISTAS: 1) En Dios no hay más que una sola persona, cuyos atributos son Verbo y Sabiduría. 2) El Verbo habló por medio de Moisés y de los profetas, pero de una manera especialísima en Jesucristo. 3) Este es un puro hombre, pero en El habitó el Verbo como en un templo, por la unión con Dios de voluntades, operaciones y afectos. 4) Por esta unión, Cristo no se hace Dios, ni el Verbo persona.

EL ARRIANISMO enseña que el Verbo no es Dios, sino una pura criatura, aunque perfectísima, y que Jesucristo ni es Dios ni fué unido a Dios en persona, sino que tan sólo es un hombre superior.

Es de advertir que tanto en Pablo de Samosata como en Arrio actuaba el principio metafísico según el cual la sustancia individua se identifica con la persona (monarquianismo), que ha sido origen de tantos errores, lo mismo en Trinidad que en Cristología.

LOS PROTESTANTES LIBERALES proclaman a una que Jesucristo no es Dios, sino únicamente un hombre equivocado, que se tenía a sí mismo por Dios y unido a Dios en persona.

LOS MODERNISTAS distinguen entre el Cristo histórico y el Cristo de la fe. El Cristo histórico fué un puro hombre, aunque adornado de cualidades extraordinarias en sus relaciones con Dios. Pero la fe de los que en él creían, comenzando en San Juan y San Pablo, lo exaltó al trono de la divinidad. Posteriormente, la Iglesia nos propone a Cristo como unido al Verbo en persona, constituyendo así el dogma cristológico. Mas este dogma no es otra cosa que una traducción y acomodación de la fe de los fieles primitivos en términos y conceptos de la filosofía griega, comenzadas a realizar en el siglo IV. Todo lo cual es totalmente inasimilable para las inteligencias de nuestros días.

Por otra parte, GNÓSTICOS y DOCETAS niegan la realidad verdadera de la

naturaleza humana de Jesucristo, como después veremos más particularmente. Con lo cual desaparece uno de los términos de la cuestión, así como Pablo de Samosata y Arrio hacían desaparecer el otro, negando la personalidad del Verbo divino. Y tanto los protestantes liberales como los modernistas no admiten ninguna clase de unión personal.

5.° Doctrina de fe

Puede formularse de la siguiente manera:

La naturaleza humana fué unida en Jesucristo con el Verbo divino en la unidad de persona.

a) LA SAGRADA ESCRITURA.—En la Sagrada Escritura se encuentra esta verdad de fe de una manera espléndida al atribuir a un mismo sujeto, Jesucristo, la naturaleza divina y la humana[62] y las acciones de una y otra. Pues en la revelación no sólo se dicen de Jesucristo las acciones que le competían según la naturaleza humana, como el andar (Mt. 4,18), comer (Mt. 9,11), la fatiga (Io. 4,16), el sueño (Mt. 8,24), la sed (Io. 19,28), etc.; sino también las propias de la naturaleza divina, como la creación[63], la conservación (Col. 1,17), el poder de hacer milagros por virtud propia[64], de perdonar los pecados (Lc. 5,24-26) y de santificar a los hombres (Rom. c.5,8). Al mismo tiempo se predican de El atributos que, en el lenguaje de la Sagrada Escritura, sólo se dicen de Dios, como los de Autor de la vida. (Act. 3,15) y Señor de la vida y de la muerte (Ap. 1,18).

Ahora bien, un mismo sujeto que a la vez posee la naturaleza divina y la humana, con las acciones propias de una y otra, sólo puede ser una persona divina que ha unido a sí misma, en la unidad de persona, a la naturaleza humana. De otra suerte resultaría un absurdo el modo de hablar que se extiende por toda la revelación del Nuevo Testamento.

b) LA TRADICIÓN DE LA IGLESIA.—Fundados en el testimonio explícito de la Sagrada Escritura, los Santos Padres, desde un principio y sin la más leve vacilación, afirman de una manera clarísima y vigorosa la divinidad de Jesucristo contra gnósticos, adopcionistas y arrianos; y al mismo tiempo sostienen la integridad de su naturaleza humana contra los docetas, apolinaristas y monofisitas. La naturaleza humana fué unida indisolublemente en la persona del Verbo, sin confusión ni mezcla de ninguna clase, con la naturaleza divina, siendo el Verbo divino en virtud de aquélla, al mismo tiempo que Dios verdadero, sustancialmente hombre, en todo semejante a nosotros, excepto en el pecado. De esta verdad fundamental de nuestra fe hacen depender la existencia de nuestra redención y del sacramento de la Eucaristía.

La profundidad y sublimidad ontológicas de esta unión, unidas a la falta de vocablos para expresarla, fueron causa de que en algunos casos sus fórmulas de expresión no fueran del todo correctas en cuanto a la materialidad de las palabras; aunque, en cuanto al concepto, sean del todo exactas y verdaderas. Tertuliano, en el siglo II, es el primero que emplea la fórmula «unión en persona» para significar unión tan sublime y admirable, fórmula que después utilizaron muchos otros antes de que en el concilio de Efeso se definiera.

Como testigos de la tradición podemos citar los siguientes Padres hasta el siglo V, en que esta verdad de fe fué solemnemente definida en el conci-

[62] Io. 1,1-18; Phil. 2,5-11; Rom. 9,5; Tit. 2,13-14; Col. 1,13-20.
[63] Io. 1,3; Col. 1,16.
[64] Mt. 28,18; 10,8; Mc. 6,7.

lio ecuménico de Efeso. Del siglo I, la *Epistula Barnabae* [65], y San Ignacio Antioqueno en su *Epistula ad Ephesios* [66]. Del siglo II, San Ireneo [67] y San Melitón [68]. Del siglo III, Tertuliano [69], San Hipólito [70], Orígenes [71] y Novaciano [72]. Del siglo IV, San Efrén [73], San Atanasio [74], San Cirilo de Jerusalén [75], San Gregorio Nacianceno [76], San Juan Crisóstomo [77], San Ambrosio [78], San Jerónimo [79], Casiano [80], San Agustín [81].

Del siglo V sólo citaremos a San Cirilo de Alejandría, el gran paladín de la unión hipostática en el concilio de Efeso contra Nestorio, quien, sin negar el *hecho* de la unión, la pervertía totalmente, según luego veremos. Para Nestorio, esta unión era *moral*, en el *Prosopon Unionis*, mientras que para San Cirilo era *física*, en la misma persona del Verbo divino [82].

c) El magisterio de la Iglesia.—Apoyado en la Sagrada Escritura, en la enseñanza unánime de los Santos Padres y con la asistencia del Espíritu Santo, el magisterio de la Iglesia definió solemnemente que la unión de la naturaleza humana con el Verbo divino fué hecha en la unidad de persona, en el concilio de Efeso, el año 431. Dice así el concilio: «Afirmamos que el Verbo, unida a sí la carne animada por el alma racional, de un modo inexplicable e incomprensible se hizo hombre, no por sola voluntad o por sola asunción de la persona. Y aunque las naturalezas sean diversas, unidas, sin embargo, por unión real y verdadera, nos dieron *un solo Cristo* y *un solo Hijo*. No porque en esta unión haya desaparecido la diferencia de las naturalezas, sino porque la divinidad y la humanidad, en virtud de la unión secreta e inefable *en una persona*, nos constituyeron *un* Jesucristo y *un* Hijo»... de Dios y de María (Dz. 111a.).

Es de notar que estas palabras están tomadas de la carta segunda de San Cirilo al concilio, leída y aprobada en la sesión primera del mismo.

La definición de Efeso provocó un fuerte movimiento monofisita, no obstante la diferencia de las dos naturalezas de Jesucristo, claramente afirmada en la definición. Para sofocarla fué convocado el concilio de Calcedonia, el cual, reunido el año 451, confirmó la definición de Efeso, añadiendo la definición de la distinción de las dos naturalezas en Cristo después de la unión (Dz. 148).

Posteriormente, los concilios II de Constantinopla, I de Letrán y III de Constantinopla (aa.553, 680 y 680-681), reafirmaron las definiciones de Efeso

---

[65] MG 2,735.
[66] MG 5,649.
[67] *Adversus haereses:* MG 7,549.928.1124.
[68] *Fragmenta:* MG 5,1221.
[69] *Adversus Praxeam:* ML 2,190
[70] *Contra haeresim Noeti:* MG 10,824.
[71] *De principiis:* MG 11,211; *Contra Celsum:* MG 11,809.
[72] *De Trinitate:* ML 3,934.
[73] *Hymni et sermones:* MG 1,476.
[74] *Epistula ad Adelphium:* MG 26,1073; *Contra Apollinarium:* MG 26,1097.1113.1124.1140.1160.
[75] *Catechesis:* MG 33,461.465.
[76] *Epistulae:* MG 37,177.
[77] *In Ioannem homiliae:* MG 59,79.
[78] *De Incarnationis Dominicae Sacramento:* ML 16,827.
[79] *Epistulae:* ML 22,996.
[80] *De Incarnatione Christi:* ML 50,114.185.
[81] *Epistulae:* ML 33,520; *Sermones:* ML 38,999; *De Trinitate:* ML 42,1093; *In Ioannem:* ML 35,1916; *Contra Sermones Arianorum:* ML 42,6.88; *Enchiridion:* ML 40,252.
[82] De él citaremos su testimonio en las *Epistulae:* MG 77,241; *Scholia de Incarnatione Unigeniti:* MG 75,1391; *Adversus Nestorium:* MG 76,20; *Adversus nolentes confiteri sanctam Virginem esse Deiparam:* MG 76,260; *Quod unus sit Christus:* MG 75,1292.

y Calcedonia, al mismo tiempo que condenaban la doctrina de Nestorio y aprobaban la de San Cirilo (Dz. 212ss. 254ss. 289ss.).

d) La razón teológica.—La explicación teológica que da Santo Tomás de este misterio divino está toda calcada en la distinción que existe entre la esencia, o naturaleza, y el supuesto, o persona. Sabelio, Arrio, Apolinar, Eutiques y Nestorio partían del principio de que la persona se identifica totalmente con la esencia o naturaleza, y de aquí procedían *lógicamente* a la conclusión de sus errores respectivos, cada uno por su camino (monarquianismo, Verbo-criatura superior, Verbo unido en Jesucristo al cuerpo, en lugar del alma o de la razón superior, una naturaleza después de la unión, dos personas distintas)... [83]. Decimos *lógicamente*, porque en esa hipótesis no podían pensar las cosas de otra manera. Por eso, Santo Tomás, al intentar dar una explicación de esta inefable unión, lo primero que hace es preparar el camino, rectificando el principio que ha sido causa de todos los errores y herejías acerca de este particular. Este principio es el que se refiere a las relaciones entre la naturaleza y el supuesto o persona.

Para los autores antes indicados y sus seguidores, naturaleza y persona son totalmente idénticos. Desde un principio, Santo Tomás vió claro que, en los seres compuestos de materia, estas dos cosas se distinguen realmente [84]; y en el *Quodl.* 2 (a.4) extiende esta distinción a los ángeles, a pesar de que no están compuestos de materia y de forma. Solamente en Dios se identifican realmente esencia, o naturaleza, y persona, por razón de su absoluta simplicidad (1 q.3 a.3.7). Pero no se identifican *totalmente*, porque al mismo tiempo se distinguen con distinción de razón, por la formalidad distinta que importan naturaleza, o esencia, y persona.

La formalidad propia de la esencia es la de constituir una cosa en la especie determinada a que pertenece. Así, por ejemplo, la de animal racional, cuerpo, etc. En cambio, la formalidad propia de supuesto o persona es la de *sujeto subsistente* de una naturaleza, o, como dice Santo Tomás, *subsistens distinctum* [85]. La diferencia entre estas dos formalidades es enorme, y para nuestro caso fundamentalísima. La esencia no puede recibir en sí misma nada distinto de ella. Constituyendo la esencia la especie de una cosa, cualquier cosa extraña que recibiera la alteraría y cambiaría en otra especie distinta. Por eso decíamos antes que es imposible que la unión de la naturaleza humana con el Verbo divino se verificara según la formalidad de la esencia o naturaleza, además de que la naturaleza divina es en sí misma absolutamente perfecta e inmutable, no pudiendo ser sujeto de cosa alguna distinta de sí misma [86].

Pero la formalidad de persona, o de subsistente distinto, constituye el *sujeto*, dándole capacidad de recibir y tener cosas distintas de la propia naturaleza. Así vemos que la persona de Pedro, en la cual existen manos, pies, color, etc., no significa, como la esencia, los principios esenciales por los cuales está determinado a una especie, sino el *sujeto* de esa naturaleza, que, además de la suya propia, puede tener también otras distintas. Por eso también la persona significa como un *todo*, un *compuesto* o *algo íntegro*, que no sólo tiene su esencia, sino también otras cosas distintas de ella [87]. Y de aquí que la naturaleza humana pudo ser, y de hecho fué, realmente unida en la *persona* divina, y de ninguna manera en la naturaleza o esencia de Dios.

---

[83] Cf. *Cont. Gent.* 4,41.
[84] *In Sent.* 3 d.5 q.1 a.3.
[85] Ibid.
[86] 1 q.3 a.6; *Comp. theol.* c.211; *Cont. Gent.* 4,41.
[87] *In Sent.* 3 d.5 q.1 a.3; *Sum. Th.* 3 q.3 a.2; *Comp. theol.* c.211; *Cont. Gent.* 4,41.

Entre la persona humana y la divina existe, sin embargo, una diferencia esencialísima en cuanto a la unión de cosas o naturalezas distintas a la del sujeto. Mientras que en la persona creada las cosas unidas, o bien la constituyen, sin llegar nunca a ser la persona misma, como las partes sustanciales, o se reciben en la persona como accidentes suyos; lo que se une en la persona divina, ni es parte constitutiva de ella ni tampoco accidente de la misma. Dios no tiene partes ni puede ser sujeto de accidentes, así como tampoco la persona divina, sino que ésta, por modo inefable e incomprensible, comunica su propia subsistencia a la naturaleza que a ella misma se une, según la capacidad de la misma naturaleza unida [88]. Así es como la naturaleza humana queda hecha una en la persona con el Verbo divino.

Esta distinción entre la esencia o naturaleza y la persona, en cuanto a la recepción de otra naturaleza extraña, sirve a Santo Tomás para formular su argumento Aquiles en favor de la unión hipostática, que en sustancia no es otra cosa que una síntesis de toda la doctrina de San Cirilo respecto de aquélla, en contra de Nestorio.

Este argumento, que expone Santo Tomás en este artículo 2, se encierra en el siguiente dilema: o la naturaleza humana fué real e intrínsecamente unida al Verbo divino o no. Si le fué *realmente* unida, como no pudo serlo en la naturaleza, ni como accidente de la persona, por fuerza tuvo que serlo en la persona misma, es decir, en la comunicación a la naturaleza humana de la misma subsistencia de la persona divina. Luego, o de ninguna manera fué unida, pereciendo entonces la misma existencia de la encarnación, o ésta se realizó en la persona del Verbo divino.

En su comentario a las *Sentencias* (l.c.) toca Santo Tomás otro argumento que está también implícitamente contenido en el artículo 3 de la cuestión anterior y en todo el contexto de la misma. Es el que brota del fin inmediato de la encarnación, que es la redención perfecta del hombre. Se puede formular así: Para conseguir la redención absolutamente perfecta es totalmente necesario que el que nos redima sea al mismo tiempo Dios y hombre verdadero. Pero esto solamente es posible mediante la unión en persona de la naturaleza humana con una persona divina. Luego la redención perfecta del hombre exige la unión con Dios en la persona.

La primera proposición del argumento es doctrina común de los Santos Padres, por todos admitida. Otro tanto podríamos decir de la segunda, ya que la persona hace suyas aquellas naturalezas en las cuales subsiste, tanto más si la subsistencia de la naturaleza humana es la misma de la persona divina, a ella comunicada por modo inefable. Como dice Santo Tomás, «de la razón de persona es que comprenda todo lo esencial y las propiedades particulares de las naturalezas en las cuales subsiste» (ibid., ad 3). Y, por tanto, después de la unión, el Verbo divino, sin perder nada de su divinidad, es tan sustancialmente hombre como antes de ella era sólo Dios. Luego el fin inmediato de la encarnación exige imperiosamente la unión en persona de la naturaleza humana con Dios.

Un tercer argumento, todavía más eficaz que los dos anteriores, porque está fundado en el testimonio explícito de la Sagrada Escritura, es el que ofrece lo que se llama la comunicación de idiomas, o sea, la predicación de un mismo sujeto, Jesucristo, de las naturalezas divina y humana y de sus propiedades respectivas, esparcida por toda la revelación del Nuevo Testamento. Es clásico a este propósito el testimonio de San Ignacio Antioqueno, en el que esta comunicación de idiomas se expresa con suma claridad y brevedad. «Uno mismo es el Médico, carnal y espiritual, Dios encarnado, en la

[88] *Comp. theol.* c.211; *Cont. Gent.* 4,41.

muerte vida verdadera, de María y de Dios, pasible y al mismo tiempo impasible. Jesucristo, Señor nuestro» [89]. Ahora bien, solamente en la hipótesis de la unión en persona es posible la predicación real a un tiempo de las naturalezas divina y humana con las propiedades de ambas, de un mismo sujeto, Dios-Hombre. Porque la naturaleza humana no se confunde con la divina, ni se puede unir ni mezclar con ella, ni ser accidente de la misma. En cambio, de una misma persona se predican con toda verdad las naturalezas en las cuales subsiste y las propiedades de las mismas, resultando de este modo totalmente exactas y verdaderas todas las afirmaciones de la Sagrada Escritura acerca de Jesucristo. Luego la comunicación de idiomas demuestra también la unión en la persona de la naturaleza humana con el Verbo divino. Así se explica que, encerrado San Cirilo en el castillo inexpugnable de la comunicación de idiomas, se mostrara indomable con sus adversarios, venciéndolos y dominándolos a todos, a pesar de los defectos de expresión que existían en sus palabras.

En la respuesta a la dificultad tercera, el Angélico Doctor distingue entre el individuo de sustancia, o individuo sustancial, y el individuo de subsistencia. Es ésta una distinción muy importante para descubrir el concepto de persona que tenía Santo Tomás. El individuo sustancial se desenvuelve todo dentro del orden de la esencia. Por eso no es persona, ni la sustancia individua puede decirse supuesto o persona. La persona implica una absoluta incomunicabilidad, de la que carece la sustancia individua en cuanto tal, la cual de suyo es comunicable a otro supuesto o persona. Luego el constitutivo de la persona no hay que buscarlo en la individuación de la sustancia. Mucho menos se puede buscar en la existencia, que está fuera del orden de la esencia o de la naturaleza sustancial. Ni tampoco en el orden de la sustancia individua a la existencia, porque la sustancia individua por sí misma no dice orden a la existencia de un modo *personal*, o sea, totalmente incomunicable a otro. Luego habrá que buscarlo en la *subsistencia*, complemento último de la sustancia en el género de sustancia, la cual resulta de los principios naturales constitutivos de ésta. Una vez ultimada y completada así la sustancia por la *subsistencia*, dice un orden completamente *personal* e *incomunicable* a la existencia, como acto propio de la misma. Y esto es lo que llama Santo Tomás *individuo de subsistencia*. Es decir, el supuesto o persona. Repetidamente hace notar Santo Tomás esta distinción fundamental [90].

La naturaleza humana asumida en Jesucristo no fué la naturaleza humana universal, ni tampoco la naturaleza humana individua de subsistencia, sino tan sólo individua de naturaleza. Y por eso es falso decir que el Verbo divino se unió hipostáticamente con todos los hombres, así como también que la naturaleza humana conserva en su unión con el Verbo divino su propia personalidad, puesto que para unirse en la persona del Verbo fué totalmente necesario que careciera de ella, toda vez que es absolutamente imposible que dos personas distintas se unan hipostáticamente entre sí.

6.° La naturaleza humana en Cristo y en nosotros

Los primeros concilios generales repiten con frecuencia que la naturaleza humana de Jesucristo es *íntegra y perfecta*, por lo cual Jesucristo, en cuanto hombre, es consustancial a nosotros. Pero, por otra parte, enseñan también que la naturaleza humana en Cristo carece de la propia personalidad, siendo una en la persona con el Verbo divino. ¿Qué es lo que tiene y de qué carece la naturaleza humana en Jesucristo?

[89] *Ad Ephes.*: MG 5,649.

[90] Cf. *In Sent.* 3 d.5 q.2 a.1 ad 1; *De pot.* q.9 a.2 ad 5.13; ibid., a.6c; *Sum. Th.* 1 q.29 a.1 ad 2; a.3 ad 4; a.4 ad 3; q.30 a.4, etc

Desde luego, es forzoso afirmar que posee *toda* la esencia, materia y forma de la naturaleza humana. Y como, además de *íntegra*, es también perfecta, síguese que es individua con todas las potencias del alma y las partes del cuerpo. Esta naturaleza es sustancial, de la cual naturalmente resultaría la subsistencia, último complemento de la sustancia en el género de sustancia, que la constituiría sujeto en sí de la existencia, si no estuviera ordenada por Dios a subsistir con la misma subsistencia de la persona divina desde el mismo momento en que fué, y no a existir en su propia personalidad (3 q.33 a.3). Y como no es conveniente a la bondad y sabiduría de Dios destruir lo que una vez produjo, por eso *fué impedida* en ella por la virtud de Dios esa resultancia natural de la subsistencia, que la constituiría en persona distinta de la divina y la incapacitaría así para su unión personal con ella [91]. Por lo cual, la naturaleza humana de Jesucristo nunca tuvo el último complemento sustancial de la misma naturaleza, o sea, la subsistencia. Ni tampoco su propia existencia, a la cual ordena aquélla, toda vez que la existencia es el *acto propio* de la persona, repugnando a una persona divina tener un acto creado y finito, como es la existencia de la naturaleza humana. La naturaleza humana de Jesucristo no dejó por eso, sin embargo, de ser íntegra y perfecta en la razón de esencia o naturaleza, porque la subsistencia se distingue realmente de la esencia o naturaleza, de la misma manera que el supuesto o la persona, los cuales solamente se identifican en Dios [92].

Pero tanto la subsistencia como la existencia propias de la naturaleza humana fueron ampliamente superadas por la subsistencia y existencia de la persona divina, que, siendo infinita en sí misma, tiene una capacidad inconmensurable para suplir la subsistencia y existencia de todo ser creado (3 q.3 a.7). Por lo cual se dice que Dios tiene poder para unir a Sí en persona, no sólo a la naturaleza humana, sino también la creación entera (ibid.). Con esto, la naturaleza humana de Jesucristo, lejos de perder algo en perfección, superó infinitamente la suya propia, existiendo entre las dos la misma distancia que media entre la persona divina y la humana, la existencia de Dios y la de una pura criatura.

Así, dice Santo Tomás en la respuesta a la dificultad segunda: «En tanto la personalidad pertenece a la dignidad y perfección de una cosa, en cuanto que a la dignidad y perfección de ella pertenece existir en sí misma, incluído en el concepto de persona. Pero es mucho más digno para un ser existir en otro superior a él que tener en sí mismo su propia existencia. Y por esto, la naturaleza humana es más digna en Cristo que en nosotros, porque en nosotros existe con la propia personalidad, y en Jesucristo con la del Verbo divino. Como el alma sensitiva es más noble en el hombre, existiendo sólo virtualmente en el alma racional, que en el bruto animal, en el que existe según su propia forma» [93].

---

[91] 3 q.4 a.2 y ad 3; q.6 a.3; q.33 a.3.
[92] 3 q.2 a.2; *Quodl.* 2 q.2 a.4, etc.
[93] *In Sent.* 3 d.5 q.1 a.3 ad 2; *Cont. Gent.* 4,41.

II. Algunas determinaciones sobre la unión en persona

A) Si la unión fué hecha en el supuesto o la hipóstasis (a.3)

En el artículo tercero toma en cuenta Santo Tomás la opinión de algunos autores del medievo [94], los cuales, «ignorando la relación de la hipóstasis con la persona, concedían que la unión fué hecha en la persona, pero no en la hipóstasis, y así ponían en Cristo dos hipóstasis, una de Dios y otra del hombre, en una sola persona (3 q.2 a.3). Santo Tomás la refuta duramente, reduciéndola a la antigua herejía de Nestorio, condenada en el concilio de Efeso.

En la respuesta a la segunda dificultad del artículo, insiste el Angélico Doctor en que no se puede confundir la sustancia individua con la persona, la cual significa la sustancia individua, «no de cualquier manera, sino tal como se encuentra en su *complemento*», el cual no tiene ésta en cuanto individua. Lo que, unido a otras expresiones similares, esparcidas por todas las obras de Santo Tomás, en las que llama a la persona «aquello que es *completísimo* en el género de sustancia» [95], «la sustancia *completa*, en sí misma subsistente con independencia de otro sujeto» [96], hace naturalmente pensar que, según Santo Tomás, aquello que hace a la sustancia individua totalmente perfecta en el género de sustancia como un todo en sí mismo perfectamente subsistente y sujeto absolutamente incomunicable de la existencia es la subsistencia, la cual debe ser, por tanto, considerada como el constitutivo de la persona. Colocar este constitutivo de la persona en la existencia, no cabe de ninguna manera en la concepción de Santo Tomás, ni es compatible con ella. Y ponerlo en el orden de la sustancia individua a la existencia es también un contrasentido. ¿Orden de quién, si la sustancia individua, sin su complemento, no es *sujeto inalienable* de la existencia, el cual supone el orden a ella?

B) Si la persona de Jesucristo, después de la encarnación, es compuesta (a.4)

Esta cuestión es de la mayor importancia para la recta solución de otra importantísima que se verá más adelante, acerca del mérito de Jesucristo. La posición de ella aquí por Santo Tomás obedece a dos causas distintas, intrínseca la una y la otra extrínseca. La causa intrínseca es la misma naturaleza de la unión en persona, según la cual una misma persona subsiste y existe en dos naturalezas distintas e inconfundibles, divina una y humana la otra. Por eso mismo, esta cuestión no se establece en la persona del Verbo divino en cuanto tal, sino en la del Verbo encarnado, o sea, en la persona de Jesucristo.

La causa extrínseca es el modo de hablar que acerca de ella tienen los concilios, los Santos Padres y doctores de la Iglesia. Así, el concilio II de Constantinopla condena a los que no confiesen que «la unión del Verbo con la carne animada por el alma racional fué hecha según *composición*... y, por lo tanto, una subsistencia (persona) *compuesta* del mismo, que es nuestro Señor Jesucristo» (Dz. 216). Y el I de Letrán condena asimismo a todo aquel que no «confesare propiamente, y según la verdad, que uno y el mismo

---

[94] Guillermo de Auxerre cita como partidario de esta manera de pensar al arzobispo Senonense, *Summa aurea* p.3.ª tr.1 c.1 q.8.
[95] *Cont. Gent.* 4,38.
[96] 3 q.16 a.12 ad 2; q.4 a.2c y ad 3; *De pot.* q.9 a.3, etc.

es el Señor y Dios Jesucristo, constando *de dos naturalezas y existiendo en ellas* sustancialmente unidas, sin confusión ni división» (Dz. 259), etc.

Los Santos Padres no son menos expresivos. Dice así el autor del *De Trinitate*, atribuído a San Cirilo de Alejandría: «Adoramos en Cristo una naturaleza (persona) *compuesta* de dos naturalezas, la divina y la humana, mutuamente unidas entre sí según la persona» [97]. San Agustín: «La persona de Cristo es una mezcla de Dios y del hombre» [97*]. San Juan Damasceno: «La persona del Verbo, que antes de la encarnación era simple, después fué *compuesta* de dos naturalezas perfectas, la divina y la humana» [98].

Alejandro de Hales, San Alberto Magno y San Buenaventura, a quienes siguen otros teólogos, sin negar la composición de la persona de Jesucristo, sostienen, sin embargo, que aquélla es *impropia*. Santo Tomás, antes de decidirse por una u otra parte, analiza los términos de la cuestión, que son dos: composición y persona de Cristo.

La composición puede ser *propia* e *impropia*. Composición propia es aquella en la que, de la unión de las partes, resulta un ser *per se*. Ejemplos, el hombre, que resulta de la unión del alma con el cuerpo, y el agua, del oxígeno e hidrógeno en la proporción debida. En esta composición, las partes *constituyen* el ser del todo, el cual es también de las partes. En cambio, la impropia no es más que la posición de una cosa con otra de cualquier modo; por ejemplo, el número 4, el cual consta de cuatro unidades sin orden alguno entre sí.

La persona de Jesucristo, a su vez, puede considerarse también de dos maneras: *a)* entitativamente en sí misma; *b)* y según la razón formal de persona, en cuanto subsiste en dos naturalezas distintas, la divina y la humana.

Dadas estas explicaciones, el pensamiento de Santo Tomás en este artículo puede encerrarse en la siguiente proposición:

La persona de Jesucristo es en sí misma absolutamente simple; pero según la razón formal de persona, no siendo absolutamente compuesta, de algún modo lo es, sin que su composición pueda llamarse propia, ni tampoco solamente impropia.

La primera parte es evidente, puesto que la persona en Dios se identifica realmente con la naturaleza divina, que es totalmente simple.

La segunda parte se prueba, porque la naturaleza divina y la humana no son *partes* de la persona de Jesucristo, ni el ser de ésta es *causado* por aquéllas.

La tercera parte: *que de algún modo es compuesta*, queda demostrada, en primer lugar, por el mismo modo de hablar de los concilios y de los Santos Padres. Además, la misma razón teológica lo hace ver con suficiente claridad, pues la persona divina de Jesucristo es un ser *per se* en el cual subsisten dos naturalezas distintas, aun cuando no tengan razón de partes. Para mayor abundamiento, estas dos naturalezas subsisten en la persona divina por razón distinta, puesto que la razón de subsistir el Verbo en la naturaleza divina es su generación eterna por el Padre, y la de subsistir al mismo tiempo en la naturaleza humana es, en cuanto a su hacerse, la asunción de la naturaleza humana a su unión con el Verbo, y, en cuanto ya hecha ésta, en la comunicación por modo inefable de la misma subsistencia de la persona del Verbo a la naturaleza humana.

En la persona de Jesucristo hay, por lo tanto, una composición en la misma razón de persona, que propiamente no es composición, porque no hay partes que sean *causa* del ser del todo. Pero, al mismo tiempo, esta composición tampoco se puede llamar impropia, porque no es una unión de las dos naturalezas en la persona de cualquier manera, como las unidades en el número, sino de un modo determinadísimo, es decir, en la misma subsistencia de la persona divina. Una composición verdaderamente inefable y trascendente.

[97] *De Trinitate*: MG 77,1158.
[97*] *Epist.* 137: ML 33,520.
[98] *De fide orthodoxa*: MG 94,1010.

De aquí se sigue inmediatamente que, aun cuando esencial o formalmente la persona de Jesucristo sea una, *virtualmente* es doble, en cuanto a la distinta razón de subsistir en las dos naturalezas, y puede tener los actos propios de una y otra, toda vez que el obrar pertenece al que subsiste, en virtud de su naturaleza.

Téngase en cuenta que, cuando dice Santo Tomás en la respuesta a la dificultad segunda que las dos naturalezas se unen en la persona divina «más bien según la razón de número», intenta excluir de aquéllas totalmente la razón de partes de la persona divina; y no pretende afirmar que su unión en la persona sea como la que tienen en el número las unidades que lo componen. Pues, en otro caso, esa expresión probaría todo lo contrario de lo que se intentaba y se había afirmado inmediatamente antes de ella, ya que las unidades son verdaderamente *partes* del número que componen, aun cuando en él no tengan un orden y una disposición determinados. Lo manifiesta suficientemente el mismo Santo Tomás en la explicación que da de aquella expresión inmediatamente después de la misma: «como todo aquello en que *dos* convienen puede decirse compuesto por ellos». Se trata, por tanto, del número de naturalezas en Cristo y no del número abstractamente considerado.

C) Si se da unión del alma con el cuerpo en Jesucristo (a.5)

En este artículo impugna Santo Tomás vigorosamente la opinión de aquellos autores de su tiempo que, en virtud del principio entonces imperante de la identidad entre la naturaleza o sustancia individua con el supuesto o persona, para verse libres de incurrir en el nestorianismo poniendo en Jesucristo dos personas, decían que el alma racional no estaba unida con su cuerpo. Santo Tomás arguye contra ellos que, perteneciendo esencialmente a la naturaleza humana la unión del alma con el cuerpo, si esta unión no tuviera lugar en Jesucristo, tampoco sería sustancialmente hombre ni consustancial a nosotros en cuanto a la naturaleza humana. Lo que en cierto sentido todavía es peor que el error de Nestorio. Y está manifiestamente contra la fe. Por huir de Escila se precipitaron en Caribdis.

D) Si la naturaleza humana fué unida accidentalmente al Verbo divino (a.6)

1. Importancia de esta cuestión y lugar que le pertenece en la controversia cristológica

Sin duda que tiene una importancia muy grande en la teología del Verbo encarnado, pues en ella se determina propiamente el *modo* de unión de la persona del Verbo con la naturaleza humana. En los tres primeros siglos y primera mitad del siglo IV no se agitaba la cuestión de la unión hipostática, sino que los Padres de este período se ocupaban principalmente en rechazar los errores contra la dualidad de naturalezas en Cristo. Por eso mismo, directamente al menos, no trataron la cuestión del *modo* de la unión en El de las dos naturalezas, lo cual hace que su profesión de fe acerca de la encarnación sea más sencilla y objetiva.

La cuestión del *modo* de la unión de las dos naturalezas en Cristo se desenvuelve toda ella entre las tendencias opuestas de dos escuelas, la alejandrina y la antioquena. Los caracteres de la escuela de Alejandría son: en filosofía, el platonismo; en exégesis, el alegorismo, y en teología insiste sobre todo en la divinidad de Jesucristo, contra los arrianos, y en la unidad de persona del mismo. Por el contrario, los de la escuela de Antioquía eran los siguientes: en filosofía seguían a Aristóteles, en exégesis eran literalistas, y en teología racionalistas, insistiendo sobre todo en la dualidad de naturalezas en Jesucristo.

A una y otra escuela era común el principio de que la persona se identifica con la naturaleza perfecta individua, de donde procedieron a conclusiones completamente opuestas en virtud de las tendencias que las distinguían y caracterizaban.

Apolinar fué el primero que propuso la cuestión del *modo* de la unión de las dos naturalezas en Cristo. Luchando contra los arrianos, defiende contra ellos la naturaleza divina de Jesucristo. Pero ¿cómo la naturaleza divina puede hallarse en Cristo al mismo tiempo con la naturaleza humana en la unidad de persona, si una naturaleza perfecta e individua es también una persona? La solución de Apolinar no se dejó esperar: el Verbo es una de las tres personas divinas, el cual se unió a la naturaleza humana de Jesucristo en lugar de su alma racional, y de este modo en Cristo no hay más que una *naturaleza-persona* del Verbo divino con una sola voluntad. No negaba la existencia de la naturaleza humana en Cristo, pero la mutilaba para no verse obligado a admitir en El también la existencia de dos personas.

Los antioquenos, pensando mejor, insistían en afirmar la existencia de dos naturalezas distintas en Cristo, la divina y la humana, ambas íntegras y perfectas. Pero entonces ¿de qué manera explicar que en Jesucristo haya una sola persona, y ésta la divina, si en El también existe la naturaleza humana, y una naturaleza perfecta es también una persona? ¿De qué manera dos naturalezas individuas, íntegras y perfectas, se unen en Jesucristo en la unidad de persona? He ahí la cuestión, en toda su agudeza, del *modo* de unión de las dos naturalezas en Cristo, una vez rechazada la unión esencial. Sin duda que aquí se toca el punto vital del gran misterio de la encarnación, que rebasa con mucho las fuerzas de nuestra pobre razón humana.

2. Nociones

Unión accidental.—La unión accidental en la persona puede entenderse en dos sentidos muy diferentes. En cuanto significa la recepción *intrínseca* de un accidente en la persona, como sujeto, o significando la unión de una sustancia con otra distinta y extrínseca a ella por medio de lazos que en sí mismos son algo accidental. Por ejemplo, la del hombre con el vestido que lo cubre o con el templo en el cual ora. Nadie hay que no vea la gran distancia que media entre las dos, pues la primera es de una sustancia o sujeto sustancial con un accidente que *intrínsecamente* le es inherente, como al hombre el color; y la segunda, de una sustancia con otra sustancia, que no solamente es distinta de ella, sino también *extrínseca:* el hombre y el vestido que lleva o dos personas distintas amigas entre sí.

Unión sustancial.—La unión sustancial en la persona excluye todo carácter accidental, tanto en las cosas que se unen como en los lazos de unión entre ellas. Por lo tanto, solamente puede darse entre sustancias y en algo sustancial. Ahora bien, tratándose de la unión sustancial de la naturaleza humana con Dios, esta unión sólo puede existir entre la persona divina y la naturaleza humana. Porque la persona divina es en sí misma algo sustancial, y la unión de la naturaleza humana con la naturaleza divina es absolutamente contradictoria. Luego la unión sustancial entre la naturaleza humana y la persona divina por fuerza ha de verificarse en lo propio y específico de la persona, en cuanto se distingue de la naturaleza, o sea, en la *subsistencia relativa* de la persona divina, puesto que ésta es en sí misma algo sustancial y, al mismo tiempo, distintivo propio de las personas en Dios.

De donde resulta que la unión sustancial en la persona es lo mismo que unión en la persona y según la persona, de tal manera que una misma sea la persona de la naturaleza humana y de la divina. La unión, esencialmente considerada, significa la *unidad de ser* que resulta de las cosas unidas, la cual, si es en la persona y según la persona, no puede ser otra que la de la misma persona en la cual se verifica la unión de la naturaleza humana. Por una razón que más adelante veremos, unión tan sublime e inefable sólo puede darse entre una persona divina y una naturaleza creada, pero no entre cosas creadas solamente.

3. Estado de la cuestión

¿De qué manera se verificó la unión de la naturaleza humana con el Verbo divino, accidental o sustancialmente? Es manifiesto que no se puede tratar de la unión en la persona de la naturaleza humana con el Verbo divino a la manera de un accidente con el sujeto en el cual se recibe y al cual es inherente. Esto repugna tanto a la persona divina, que no es sujeto de accidentes, como a la misma naturaleza humana, que es sustancia y no accidente. Por lo tanto, la cuestión queda limitada a averiguar si la naturaleza humana se unió con la persona del Verbo divino de un modo meramente accidental, es decir, con lazos solamente accidentales, o más bien de una manera mucho más profunda, o sea, con un lazo personal-sustancial [99].

4. Errores

El más importante es el de Nestorio, el cual es conveniente considerar primero en sus precursores, Diodoro de Tarso y Teodoro de Mopsuestia, que le prepararon el camino.

Diodoro de Tarso enseña lo siguiente acerca de la unión hipostática: 1.° En Cristo hay dos naturalezas íntegras y perfectas. 2.° En Cristo, *uno* es el Hijo de Dios y *otro* el Hijo de David. 3.° Pero el Hijo de Dios inhabita en el Hijo de David. 4.° María no es Madre física del Hijo de Dios, sino del Hijo de David. 5.° El que nació de María no es Hijo natural de Dios, sino por la gracia. 6.° El Hijo de David debe ser adorado con la misma adoración del Hijo de Dios. 7.° En Cristo no hay dos personas, sino solamente una (?)...

Teodoro de Mopsuestia avanza más en la misma línea: 1.° Establece la dualidad de naturalezas en Cristo, ambas íntegras y perfectas. 2.° La naturaleza humana de Jesucristo es en todo semejante a la nuestra, aun en experimentar tentaciones causadas por la misma naturaleza. 3.° El Verbo divino tomó así nuestra naturaleza en el misterio de la encarnación. 4.° La unión realizada con ella es al mismo tiempo efecto de la gracia y de los méritos previstos de Jesucristo. 5.° A esta unión le da los nombres de *enosis* (unión), *sinafeia* (ligación), *sjesis* (relación), *enoikesis* (inhabitación). 6.° Esta habitación es *kaz endokian* (según la apariencia u opinión), como en las almas justas, de tal manera que el Verbo está en Cristo *os en uio* (como en el Hijo). 7.° En virtud de esta unión e inhabitación, no hay en Cristo nada más que una persona de la misma dignidad, autoridad, voluntad, poder y honor.

[99] Cf. *Cont. Gent.* 4,41.

8.° Luego un Hijo, un Señor. 9.° Rechaza la comunicación de idiomas como una locura. 10. María es *anzropotokos* (Madre del hombre) por naturaleza, y *zeotokos* (Madre de Dios) por relación.

Tales fueron los precursores de NESTORIO, a los cuales él se mantuvo fiel. Su doctrina sobre este particular se puede condensar en los puntos siguientes: 1.° En Cristo hay dos naturalezas distintas y perfectas. 2.° Estas dos naturalezas están unidas en Cristo inconfundible e inseparablemente. 3.° De su unión resulta la *persona de unión*, que es designada con los nombres de Cristo, Señor, Hijo, etc. 4.° Esta «pèrsona de unión» es una e indivisa, la cual ni es la persona del Verbo ni la del hombre. 5.° En esta «persona de unión», la persona divina es la humana, y viceversa, pero solamente por razón de la operación mutua y del uso. 6.° De esta «persona de unión» se predican las cosas propias de la persona divina y de la humana, pero no entre sí. 7.° María no es *zeotokos* (Madre de Dios), sino *Xristotokos* (Madre de Jesucristo).

Santo Tomás describe la unión sostenida por Nestorio diciendo que es «según la inhabitación, por comunicación de afecto, según la operación, dignidad y comunicación de idiomas» (3 q.2 a.6). Y en el IV *Contra Gentes* (c.41) hace una más extensa exposición de la misma. de la cual creemos oportuno recoger las siguientes palabras: «Pensaron algunos que, sobreviniendo la naturaleza humana al Verbo de Dios, sin que pertenezca a la integridad de su naturaleza, era necesario que se uniera a El *accidentalmente*. Pues ciertamente es manifiesto que la naturaleza humana no puede ser inherente al Verbo divino a la manera de un accidente, ya porque Dios no es sujeto de accidentes, ya también porque la naturaleza está en el género de sustancia y no puede ser accidente de ninguno. Por lo cual les pareció que la naturaleza humana advino al Verbo, no como un accidente, sino como una cosa *accidentalmente* unida a El. Y así dijo Nestorio que la naturaleza humana es respecto del Verbo como un templo, de tal manera que sólo según la inhabitación se había de entender la unión del Verbo con la naturaleza humana. Mas como el templo tiene su individuación separadamente del que habita en él, y la individuación que conviene a la naturaleza humana es su personalidad, de aquí que una era la persona de la naturaleza humana, y otra distinta la del Verbo divino. De donde el Verbo y el hombre eran dos personas unidas entre sí de ese modo accidental».

Modernamente, algunos autores han tratado de rehabilitar a Nestorio, dejando en no muy buen lugar a San Cirilo, a quien atribuyen haber exagerado la doctrina de aquél. Además de la enorme distancia que los separa de Nestorio, el no haber vivido el ambiente doctrinal de la polémica contra él, como lo vivió tan intensamente San Cirilo; la aprobación de la doctrina del gran Doctor Alejandrino por varios concilios generales, juntamente con la resuelta condenación de la de Nestorio, y el ser venerado San Cirilo por la Iglesia universal como el campeón de la unión hipostática y de la maternidad divina de María, parece que debieran poner cierto freno en el enjuiciamiento desfavorable de un Doctor tan excelso de la Iglesia. Y que no se llame a esta manera de proceder amplitud de miras o de criterio, y a su opuesta, rutinarismo o visión estrecha y unilateral; porque no pocas veces la amplitud de miras está basada en una miopía mucho más amplia. Esta cuestión es ciertamente mucho más teológica que histórica.

Entre los autores modernos los hay también que coinciden con Nestorio en la accidentalidad de la unión hipostática, pero, dicho sea en su favor, *consecuencialmente* y no de una manera expresa o formal como aquél. Tales Günther, Rosmini y, en nuestros días, Deodat de Basly y Seiller.

GÜNTHER trató de explicar la unión hipostática por la fusión de la conciencia humana con la divina en Jesucristo. Esta unión sería del todo accidental, puesto que el acto de la conciencia en nosotros es un accidente, que supone la naturaleza humana perfectamente constituída en su personalidad. Aparte de que la conciencia es una en las tres divinas personas, como uno es el conocimiento esencial en todas ellas, del que aquélla es acto propio, no pudiendo, por lo tanto, conducir de ninguna manera a la unión personal y distinta con alguna de las personas divinas.

Cosa semejante sucede en ROSMINI, que hizo consistir la esencia de la unión hipostática en la perfecta conformidad de la voluntad humana de Jesucristo con la divina, lo cual es también algo accidental en la naturaleza humana, de la misma manera que lo es la misma voluntad y su conformidad con la divina. Y en Dios la voluntad tampoco es elemento personal ni distintivo de las personas divinas. Por consiguiente, ni unión personal, ni mucho menos unión con una persona divina en particular, de cualquier manera, ya sea esencial o accidental. El fracaso no podría ser mayor. Y esto por querer subordinar el orden sobrenatural a un criterio puramente filosófico, de antemano prefijado con absoluta independencia de la revelación. Precisamente en un punto donde la razón, abandonada a sus propias fuerzas, no encuentra suelo firme y seguro para elaborar un concepto de persona análogo a Dios y a las criaturas. En su propio suelo carece del conocimiento de las personas divinas y de la unión en persona, y, por tanto, de la dirección que debe darse a sí misma en la formación del concepto de persona para no chocar con las realidades de orden sobrenatural. Lo mismo sucede también cuando se trata de la esencia del accidente y en otras cuestiones específicamente de la filosofía cristiana. Por todo lo cual, la Iglesia expresamente condenó las doctrinas de Günther y Rosmini respecto de la unión hipostática (Dz. 1655 1917), en cuya condenación va también implícitamente reprobado un proceso racional. ¡Lástima que muchos no hayan sabido sacar el partido conveniente de esta condenación!

DEODAT DE BASLY juzga como expresión recta de la unión hipostática la empleada por no pocos antiguos, los cuales decían que el Verbo divino había tomado el «hombre individuo», «el hombre» o «el individuo humano», expresiones que también se encuentran en algunos documentos eclesiásticos. Esto ha dado lugar a la teoría del «Homo assumptus». Dogmáticamente esta cuestión fué zanjada por el concilio de Calcedonia en la definición de las dos naturalezas en Cristo, según la cual «el hombre individuo», «el hombre» y «el individuo humano» se toman en su equivalencia de naturaleza humana, que es precisamente lo que pretendían significar todos los autores que usan esas expresiones al explicar la unión hipostática. Y teológicamente fueron totalmente superadas en la Edad Media, en la que también se demostró su incorrección o inexactitud y el grave peligro que late en las mismas, del cual los autores antiguos, por su cultura filosófica y por los fines que perseguían cuando las pronunciaban—que no era otro que combatir determinadas herejías o errores acerca de la unión hipostática—, no se daban cuenta. Santo Tomás juzga esas expresiones en la cuestión 4, artículo 3, donde prueba que, lógicamente, conducen *recto trámite* al nestorianismo, o sea, a la unión accidental de la naturaleza humana con el Verbo divino, por el modo de significar de las mismas.

La palabra *hombre*, y de igual modo las otras locuciones, en su calidad de nombres concretos de la naturaleza humana, expresan o manifiestan a ésta existiendo en la persona. Y, siendo imposible que una persona se haga otra, entre el Verbo divino y «el hombre asumido» sólo podría haber una unión accidental del modo que explicaba Nestorio. Por eso recomienda el Doctor Angéli-

co que, cuando se encuentren esas expresiones en los autores antiguos, «no se han de entender o tomar como locuciones propias, sino que se deben interpretar *piadosamente* en sentido verdadero» (ad 1). Pero, lejos de eso, los representantes de la nueva teología de hoy tienen verdadero empeño en fundarse en expresiones como estas de que venimos hablando, ya superadas en la teología hace muchos siglos, para levantar después sobre ellas verdaderos castillos de viento en nombre de una teología progresiva... que tiene por fundamento un auténtico regresismo. En la *Humani Generis* ya previene Pío XII contra este nuevo método de los representantes de la nueva (?) teología. Y como en el caso de Günther y Rosmini, la teoría del «Homo assumptus», llevada por Seiller a sus lógicas consecuencias, fué también condenada por el Santo Oficio el 12 de julio de 1951, siguiendo el mismo camino de sus predecesores Hardouin y Berruyer.

5. Doctrina de la fe

Se expresa en la siguiente proposición:

La naturaleza humana fué unida al Verbo divino en la unidad de persona, no accidental, sino sustancialmente, o lo que es lo mismo, según la razón de persona. Por tanto, la unión hipostática fué hecha en la persona y según la misma razón de persona.

Todo el interés de esta proposición está concentrado en la demostración de la unión sustancial, puesto que ésta es totalmente contraria a la accidental y se verifica precisamente según la razón formal de persona. Luego, demostrado que la unión fué sustancial, queda demostrada la proposición en cuanto a todas sus partes.

a) La Sagrada Escritura.—La Sagrada Escritura nos ofrece un espléndido argumento en la comunicación de idiomas, o predicación de la naturaleza divina y la humana a la vez de un mismo sujeto, Jesucristo [100].

Según esto, *uno y el mismo*, Jesucristo, es sustancialmente Dios y sustancialmente hombre. Mas esto en tanto puede tener lugar en cuanto que las dos naturalezas, la divina y la humana, están unidas de una manera sustancial en la persona de ese mismo y único sujeto, el cual sustancialmente es Dios y hombre verdadero. Pues, en caso contrario, jamás se podría decir, refiriéndonos a Jesucristo, que Dios es sustancialmente hombre, ni el hombre Dios. Porque ambas naturalezas, la divina y la humana, subsistirían en sujetos distintos, Dios y el hombre, de los cuales la naturaleza del uno nunca se podría predicar sustancialmente del otro, por íntimas y profundas que fueran las relaciones existentes entre los dos. Por tanto, la unión de la naturaleza humana con el Verbo divino en Jesucristo fué sustancial en la misma persona del Verbo, de la cual, por consiguiente, ambas se pueden predicar *en concreto* esencialmente. De lo contrario, no es posible la comunicación de idiomas. No se da medio.

b) La tradición de la Iglesia.—También los Santos Padres dan testimonio elocuente de esta verdad divina. Dice así San Efrén: «Así como por el cuerpo es honrado Cristo, así también es lleno de oprobios por él. Cuando su cuerpo fué flagelado, padece por su naturaleza corporal. El cuerpo no da la vida, y el cadáver no siente los azotes. La divinidad no puede padecer, ni Dios morir y después resucitar, el cual es la vida sempiterna e inescrutable. Mas en el cuerpo de Jesucristo que tomó, el Verbo único de Dios nació y creció, se hizo visible y comió y vino en la sucesión de las generaciones

[100] *Lc.* 1,1-18; *Phil.* 2,5-11; *Rom.* 9,5; *Tit.* 2,13-14; *Col.* 1,13-20.

sometido al tiempo y al número. En la divinidad y en la humanidad, *unidas en El hipostáticamente, uno mismo, sin división*, es el que usó de la divinidad divina y humanamente, en la dominación y en la sujeción, Hijo de Dios por naturaleza y por operación, el cual se hizo hombre. En cuanto Dios impasible, y *el mismo* pasible e impasible. No, como dicen hoy, solamente el cuerpo fué clavado en la cruz, sino, como yo creo, *Dios-hombre* fué crucificado... Todos debemos dar gracias a Dios por haberse revestido de cuerpo en Jesucristo, y confesar que éste es *uno solo*, de Dios y de María, no dos... El que lo divide en dos... no gozará con El en el paraíso» *(Sermones in hebdomadam sanctam:* MG 1,476).

San Gregorio Nacianceno: El Verbo «se anonadó en lo que era y tomó lo que no era (la naturaleza humana); pero no se hizo *dos*, sino que permaneció *uno* en las dos naturalezas. Pues ambos son Dios, el que tomó la naturaleza humana y el hombre que resultó de su unión con el Verbo divino; dos naturalezas concurriendo en *uno* solo (en una sola persona), no dos hijos, si no queremos falsear la unión de aquéllas» [101]. «Si alguien no creyere que María es Madre de Dios, está contra Dios... Las naturalezas de que consta el Salvador son diversas...; pero en El no es *uno* Dios y *otro* el hombre, sino que ambos son *uno mismo* por la unión, recibiendo Dios la humanidad y haciéndose el hombre Dios por la unión de ésta con la divinidad en la persona del Verbo» [102].

San Cirilo de Jerusalén: «Así, pues, confesamos que nuestro Señor Jesucristo, Hijo de Dios unigénito, es perfecto Dios y perfecto hombre..., nacido del Padre según la divinidad y de María Virgen según la humanidad; y *el mismo* consustancial al Padre según la divinidad y consustancial a nosotros según la humanidad. Pues de las dos naturalezas fué hecha la unión en persona, y por eso confesamos *un solo* Cristo, *un solo* Hijo, *un solo* Señor. Y que la Virgen María es Madre de Dios...» [103].

San Juan Damasceno: «Porque, si la carne (de Jesucristo) desde el primer momento de su concepción fué unida al Verbo, aún más, existió en El, y tuvo con *el mismo identidad de persona*, ¿cómo puede concebirse que no estuviera perfectamente dotada y enriquecida con los dones de la plenitud de gracia y sabiduría?» [104]. «*Uno* es Cristo, *uno* el Señor, *uno* el Hijo de Dios y del hombre, *el mismo* Dios perfecto y hombre perfecto, *una* persona en dos naturalezas distintas, la divina y la humana; *el mismo* de dos naturalezas y en dos naturalezas, de las cuales cada una tiene su esencia y sus propiedades distintas..., porque la carne animada del Señor no existió por sí misma, ni tuvo su propia persona, ni por sí misma fué tal hombre, sino que fué hecha carne del Verbo y tuvo *la misma persona* de éste. Por lo cual confieso y digo con la mente, el corazón y la boca que la Santa Virgen María es propia y verdaderamente Madre de Dios» [105].

Y así los demás Padres de la Iglesia, todos los cuales dan claro testimonio de la unión en persona y, por tanto, de la unión sustancial de la naturaleza humana en la persona del Verbo divino, en virtud de la cual Jesucristo es *sustancialmente Dios* y, al mismo tiempo, *sustancialmente hombre*, distinguiéndose realmente las dos naturalezas entre sí. Pero *uno mismo* es el que subsiste en ellas, del que ambas se predican *sustancialmente*.

[101] *Orationes:* MG 36,284.
[102] *Epistulae:* MG 37,177.
[103] *Epistulae:* MG 77,176.
[104] *De fide orth.:* MG 94,1081.
[105] *De fide orth.:* MG 94,1424.

c) El magisterio de la Iglesia.—El magisterio de la Iglesia definió la unión sustancial de la naturaleza humana con la persona del Verbo divino, con lo cual no ha hecho otra cosa que proponernos de una manera infalible la misma doctrina de la Sagrada Escritura y de los Santos Padres acerca de la unión hipostática.

De diversa manera se propone y define esta doctrina en los concilios contra la herejía nestoriana. En primer lugar, todos rechazan, como contraria a la fe, la unión accidental, por relación, honor, dignidad, operación e inhabitación. Y, por el contrario, enseñan como verdad de fe que las dos naturalezas fueron unidas en Cristo *en la persona del Verbo divino y según la subsistencia o la persona;* que, por lo tanto, en Jesucristo no hay más que *una sola persona indivisa,* con dos naturalezas distintas, el cual es por lo mismo perfecto Dios y, al mismo tiempo, perfecto hombre, *consustancial al Padre* por razón de la naturaleza divina y *consustancial a nosotros* por razón de la naturaleza humana; que *uno mismo sin división* es en Cristo el Hijo de Dios y el Hijo del hombre: Dios y hombre; que en Jesucristo no hay más que *una sola subsistencia o persona,* de la cual se predican las propiedades de las dos naturalezas distintas, sin división del sujeto de las mismas, y que el que diga lo contrario contradice al mismo Dios [106].

Ahora bien, siendo la persona algo *sustancial,* y también las dos naturalezas en las cuales subsiste la persona del Verbo divino en Cristo, sin división de ninguna clase, por lo cual el mismo Jesucristo es sustancialmente Dios y sustancialmente hombre, es manifiesto que la unión de las dos naturalezas distintas en la persona de Jesucristo solamente puede ser sustancial y de ningún modo accidental. Pues, en caso contrario, todas esas expresiones de los papas y de los concilios, en las que se proponen definir la naturaleza de la unión hipostática, serían totalmente absurdas e imposibles.

Pero es que, además, en el concilio I de Letrán, cuyos cánones fueron reproducidos después por el papa San Agatón, en su carta dogmática al concilio de Constantinopla III (Dz. 288), expresamente se define la *sustancialidad* de la unión hipostática. Dice así el canon 7.°: «Si alguno no confesare propia y verdaderamente que *uno y el mismo* es el Señor y Dios Jesucristo, de dos naturalezas distintas y en dos naturalezas *sustancialmente unidas,* inconfusa e indivisiblemente, conforme a los Santos Padres, sea condenado» (Dz. 259). Y en el siguiente: «Si alguno no confesare propia y verdaderamente la reconocida *unión sustancial* en Cristo de dos naturalezas distintas, inconfusa e indivisiblemente, conforme a los Santos Padres, sea condenado» (Dz. 261).

Por último, en la profesión de fe impuesta por Benedicto XIV a los maronitas se dice que las dos naturalezas distintas de Jesucristo concurren en *una persona y sustancia,* permaneciendo aquéllas inconfusas e indivisas en su unión en la persona de Cristo (Dz. 1462). Luego su unión en la persona de Jesucristo es sustancial y no accidental. De lo contrario, no concurrirían en una *persona-sustancia,* sino que serían *dos* personas *sustancialmente* distintas y sólo *accidentalmente* unidas entre sí, como quería Nestorio, o sea, que el nexo de unión que la fe establece entre las dos naturalezas en Jesucristo es *personal-sustancial* y no *accidental.*

d) La razón teológica.—A la razón teológica incumbe explicar esta unión sustancial, señalando sus fundamentos objetivos y determinando, en cuanto esto es posible, su naturaleza. Como se trata de un caso único, y por

[106] Éfeso: Dz. 111a 113-124; San León Magno, *Carta a Flaviano:* Dz. 143; Calcedonia: Dz. 148; Constantinopla II: Dz. 215-217 220; San Agatón Papa: Dz. 288; Constantinopla III: Dz. 290, etc.

añadidura sobrenatural en cuanto a la sustancia, no tiene nada de particular que en él se sientan muy de cerca las sombras del misterio, puesto que la fe que profesamos acerca de la unión en persona tiene precisamente por objeto este misterio divino, cuya sustancialidad tratamos de explicar.

El primer argumento que la razón teológica aduce en favor de la sustancialidad de la unión en persona, es que en ella se encuentran todas las condiciones de una unión en persona verdaderamente sustancial. Estas condiciones son las siguientes: 1.ª Una persona preexistente, con la cual se hace la unión. 2.ª Que lo que con ella se une en la persona sea una sustancia completa. 3.ª Que aquello en lo cual la unión se verifica sea también sustancial. 4.ª Que lo que se une a la persona en la misma razón de la persona pueda subsistir. 5.ª Y que al unirse con ella le comunique un nuevo ser sustancial. La razón de todas estas condiciones para la unión en persona propia y verdaderamente sustancial es evidente y no hace falta insistir en ello.

Ahora bien, en la unión en persona de la naturaleza humana con el Verbo divino se encuentran todas estas condiciones. Luego la unión en persona de la naturaleza humana con el Verbo divino es sustancial y no accidental. Vayamos por partes.

En cuanto a la primera condición, no puede haber duda, puesto que la persona del Verbo divino preexiste desde toda la eternidad. Tampoco puede haberla respecto de la naturaleza humana, como sustancia completa. Y habiendo sido hecha la unión de la naturaleza humana con el Verbo divino en lo propio y característico de la persona, en cuanto se distingue de la esencia o naturaleza, que es la subsistencia [107], es manifiesto que en ella se cumple también la tercera, puesto que la persona es lo más completo en el género de sustancia, como tantas veces repite el mismo Santo Tomás [108]. Por consiguiente, la subsistencia de la persona divina, que es aquello en lo que la naturaleza humana se hace una con ella en la unidad de persona, es también sustancial.

Y siendo la naturaleza humana una sustancia completa, a la que propiamente compete subsistir, sin dificultad alguna puede ser unida con la persona divina en su propia subsistencia, toda vez que la naturaleza humana se encuentra en el género de sustancia, existiendo, por lo tanto, en ella una potencia obediencial para unión tan sublime, cuya realización solamente es posible por el poder infinito de Dios. Pues se encuentran aquí, siempre dentro del plano de la potencia obediencial sobrenatural, las exigencias metafísicas de la proporción entre el acto y la potencia, lo perfecto y lo perfectible, ya que ambas pertenecen y están colocadas en el orden sustancial.

Después veremos de qué manera la subsistencia de la persona divina se comunica a la naturaleza humana. Por el momento sólo nos interesa su posibilidad, que, como acabamos de ver, es perfecta dentro del ámbito del poder de Dios. Luego en la unión en persona de la naturaleza humana con el Verbo divino se cumple también la condición cuarta para que esta unión pueda llamarse verdaderamente sustancial.

Nos falta sólo por ver si en ella se encuentra también la quinta, o sea, que la naturaleza humana dé al Verbo divino, después de su unión con El, un nuevo ser sustancial. Lo cual es también manifiesto. Porque, subsistiendo la persona del Verbo divino en dos naturalezas distintas, la divina y la humana, las cuales ambas se predican en concreto *esencialmente* de la persona en la cual subsisten, el Verbo, que antes de la unión era sólo Dios, es también hombre, y consustancial a nosotros, como a una enseñan la revelación

[107] *In Sent.* 3 d.5 q.1 a.3; *Sum. Th.* 3 q.1 a.2c y ad 1; *Cont. Gent.* 4,41; *Comp. theol.* c.211.

[108] Cf. *Cont. Gent.* 4,38.

divina, la tradición de los Santos Padres y el magisterio de la Iglesia. Las dos cosas real y esencialmente, sin confusión, cambio ni mezcla de las naturalezas. Y también sin cambio alguno real por parte de la persona divina, según luego tendremos ocasión de ver, sino que el cambio real está todo por parte de la misma naturaleza humana, elevada por Dios a tan sublime unión con la persona del Verbo divino. ¿Cómo se puede pensar siquiera en una unión accidental, cuando la unión de la naturaleza humana con Dios es en la misma subsistencia, o persona del Verbo divino?

El segundo argumento está tomado de la misma naturaleza de la unión en persona, que por necesidad es sustancial, de tal manera que, de no serlo, desaparecería por completo. Es el argumento que San Cirilo esgrimía con toda fuerza contra Nestorio—empleando a veces expresiones algo impropias, pero que en su mentalidad y en la de sus contemporáneos tenían un sentido verdadero, recogido por Santo Tomás en el artículo 2 de esta cuestión, después de reducirlo a su significación metafísica más perfecta—para probar que, o la naturaleza humana se unió en la persona con el Verbo, o no existe la encarnación. No siendo posible la unión con Dios en la naturaleza, o la naturaleza humana se une con El en la persona, o no se une de ninguna manera. Y como la persona en Dios, en cuanto se distingue de la esencia o naturaleza, es la subsistencia, la unión en persona con el Verbo es lo mismo que unión en su propia subsistencia, o subsistir en la misma subsistencia del Verbo divino, por lo cual la naturaleza humana se hace una misma cosa con El en la persona. De donde resulta que poner división en la persona de Cristo, diciendo que *uno* es Dios y *otro* distinto el hombre; *uno* el Hijo de Dios y *otro* el hijo del hombre; *uno* Dios y *otro* el Señor, etc., vale tanto como negar la misma existencia de la unión en persona, estableciendo en Cristo una *reunión* o *agregado* de personas distintas, entre sí *accidentalmente* unidas por el afecto, la dignidad, el honor, etc., que es cabalmente lo que Nestorio había hecho. Siendo la subsistencia o la persona algo en sí mismo sustancial, es tan contraria a la unión en persona la *accidentalidad* como la misma división. En otros términos, la unión en persona es por su misma naturaleza una unión sustancial.

Por último, la naturaleza humana da al Verbo encarnado un nuevo ser sustancial que antes de la encarnación no tenía, cual es el de ser también hombre. Luego la unión de la naturaleza humana con El de ninguna manera puede ser accidental, puesto que lo que es accidental jamás puede dar un ser sustancial. Repugna intrínsecamente.

Este nuevo ser sustancial de hombre lo adquiere el Verbo en virtud de su unión con la naturaleza humana, sin mutación alguna intrínseca en el mismo Verbo divino, sino que toda la mutación real está en la misma naturaleza humana. Porque, verificándose aquella unión en cuanto que la naturaleza humana comienza a subsistir en la misma subsistencia del Verbo divino, la naturaleza humana es la que realmente cambia, pasando de no tener esta subsistencia a subsistir en ella. De donde todo el cambio real en la unión hipostática está de parte de la misma naturaleza humana, y no del Verbo divino, el cual solamente dice a la naturaleza humana una relación de razón como unida a El en la persona.

Exactamente lo que sucede en todas las relaciones y denominaciones de Dios en orden a las criaturas, las cuales se fundan en una relación *real* de las criaturas a Dios, a la cual responde en Dios otra de razón a las criaturas, en virtud de la cual Dios se dice y *es realmente* Creador, Señor, etc. (1 q.13 a.7).

Y no hay por qué extrañarse de esto, porque aun en las mismas cosas creadas y humanas encontramos casos *análogos*. Así, una cosa se dice *real-*

mente sabida por nosotros, a pesar de que ella sólo dice una relación de razón a nuestro conocimiento, por la real dependencia que nuestro entendimiento tiene en su conocimiento de las cosas. En la unión en persona, la relación real está solamente en la naturaleza humana, que depende en la subsistencia de la persona divina, en la cual sólo responde una relación de razón a la naturaleza humana como unida a ella en la subsistencia o en la persona. Y como es propio de la persona, en cuanto se distingue de la naturaleza o esencia, que se prediquen o digan esencialmente de ella las naturalezas en las cuales subsiste sin mezcla ni confusión de las mismas, porque por la subsistencia las hace *suyas* en toda su integridad y distinción esencial, de aquí que, después de la unión, el Verbo encarnado sea tal real, verdadera y sustancialmente hombre y consustancial a nosotros por razón de la naturaleza humana como antes de la encarnación era solamente Dios y consustancial al Padre por razón de la naturaleza divina.

Uno y el mismo es sustancialmente Dios y sustancialmente hombre, porque la naturaleza divina y la humana subsisten en la misma subsistencia o persona del Verbo divino. Por eso esta unión, o es *sustancial*, o de lo contrario no puede existir, siéndole totalmente incompatible y contradictoria toda división, así en la subsistencia o persona como en la predicación de las dos naturalezas distintas y de sus respectivas propiedades. Ni Eutiques ni tampoco Nestorio tenían noción de la unión en persona. A tales extremos les condujo el falso principio metafísico de donde partieron en sus erróneas y retorcidas lucubraciones teológicas, que tanta guerra dieron a la Iglesia.

Santo Tomás reduce también, en este artículo, a la doctrina de Nestorio la opinión de aquellos teólogos del medievo que, tratando de salvar la unidad de persona en Cristo, decían que, en la naturaleza humana de Jesucristo, el alma no estaba unida con el cuerpo, sino que los dos se hallaban accidentalmente unidos con la persona divina. Pues así existiría en Jesucristo una sola naturaleza completa y, por consiguiente, una sola persona. Lo cual considera todavía peor que la herejía de Nestorio, ya que a la accidentalidad de la unión del alma y del cuerpo con el Verbo divino habría que añadir la existencia en Jesucristo de una sola naturaleza completa, como hábito o vestido exterior del Verbo.

La doctrina de la fe, como enseña aquí el Doctor Angélico, ocupa un lugar medio entre los errores extremos de Eutiques y Nestorio. Por una parte, niega que la unión de la naturaleza humana con el Verbo divino haya sido hecha en la unidad de naturaleza, y por otra, afirma la unión en persona, no *accidental*, como quería Nestorio, sino *sustancial-personal*.

La equivalencia entre la unión sustancial en la persona y la unión según la persona cae por su propio peso, puesto que aquélla se realiza en lo propio y específico de la persona, que es la subsistencia. Por eso, los concilios que definen la unión en persona dicen que ésta es *según* la hipóstasis, la persona, o la subsistencia, como ya hemos visto.

Una grave dificultad surge aquí de momento. Según la definición aristotélica, accidente es todo lo que sobreviene a una cosa ya existente. Pero la naturaleza humana advino a la persona divina ya existente desde toda la eternidad. Luego se unió a ella accidentalmente. Es la segunda dificultad que propone Santo Tomás en este artículo 6.

No se discute la definición de accidente dada por Aristóteles. Pero hay que tener en cuenta que existen dos modos fundamentalmente distintos de sobrevenir una cosa a otra que ya existía antes. Uniéndose a ella en su misma subsistencia personal o bien comunicándole su existencia, sin entrar a participar de la primera. En este último caso, lo que así se une a otro se

une a él accidentalmente, cumpliéndose aquí con toda exactitud la definición aristotélica de accidente. Pero no en el caso primero, como sucede en la unión de la naturaleza humana con la persona del Verbo divino, puesto que la subsistencia personal es sustancial. Y siendo esa unión solamente personal, en ella permanecen las dos naturalezas, la divina y la humana, perfectamente distintas y personalmente indivisas. En la reunión del cuerpo con el alma, después de la resurrección, el caso, como advierte el mismo Santo Tomás, no es del todo semejante. Porque el cuerpo se junta de nuevo con el alma, no sólo participando con ella de la misma subsistencia personal de la naturaleza humana, sino también para formar la naturaleza completa del hombre. Y por eso la reunión del cuerpo con el alma, después de la resurrección, es sustancial desde un doble punto de vista, esencial y personal, mientras que la unión de la naturaleza humana con el Verbo divino solamente es personal (3 q.2 a.6 ad 2).

Con la unión sustancial-personal es totalmente compatible que la naturaleza humana sea instrumento unido del Verbo divino para la realización de todas las operaciones conducentes al fin de la encarnación, como se verá en la cuestión 13, de modo semejante a como él cuerpo y todos los miembros del mismo lo son en nosotros de las operaciones del alma. Lo que se opone a la unión sustancial es considerar a la naturaleza humana *sólo* como instrumento del Verbo, desligándola de su unión en persona con El, como hacía Nestorio (3 q.2 a.6 ad 4).

La consideración de la naturaleza humana de Jesucristo como hábito o vestido del Verbo se funda en una interpretación, torpemente materialista, de aquella expresión de San Pablo (Phil. 2,7) en la que dice que Dios, al tomar carne en Jesucristo, voluntariamente se sometió a la *condición* de hombre. Pues los ejemplos hay que entenderlos según lo que por medio de ellos se intenta significar, y no en cuanto a todas las condiciones materiales de los mismos (3 q.2 a.6 ad 1).

III. Esencia metafísica de la unión hipostática

Henos aquí ante una cuestión batallona, que divide profundamente los espíritus. Y es que el hombre, cuando intenta penetrar en los misterios divinos, no acierta a darles expresión humana ni a conseguir una explicación de ellos que satisfaga plenamente a todas las inteligencias. El misterio se escapa a las miradas de nuestro entendimiento, por más profundo y penetrante que éste sea. Nosotros no intentamos aquí otra cosa que expresar, lo más fielmente que nos sea posible, el pensamiento auténtico de Santo Tomás, tan familiarizado con el estudio de los misterios divinos y tan justo, ponderado y profundo en la explicación de los mismos.

Mas, antes de entrar en la exposición de esta cuestión, advertimos que se trata en ella de un punto de libre discusión, en el que a cada uno es lícito exponer su propio parecer, sin que por esto esté comprometida la fe de los que lo manifiestan. *Objetivamente*, tal vez habrá algunas soluciones que no sean del todo conformes con las verdades de fe, o no se vea su conciliación con ellas, lo cual no dice nada respecto de la buena intención de los autores que las mantienen, y mucho menos acerca de su fe subjetiva en aquéllas. Y las hay también que el magisterio de la Iglesia excluye, las cuales por lo menos sería temerario seguir sosteniendo. Una vez hecha esta observación, *entramos en materia.*

A) Estado de la cuestión

No se trata aquí del constitutivo de la persona divina del Verbo, ni mucho menos de averiguar el de la persona creada, sea humana o no. Lo primero se estudia en el tratado de la Trinidad, y lo segundo pertenece a la filosofía cristiana determinarlo. Se trata de señalar con objetividad y precisión el elemento esencial de la *unión en persona* de la naturaleza humana con el Verbo divino. Para esto hay que tener en cuenta, sin duda, la naturaleza de la persona divina, así como también de la persona creada, las cuales no pueden ser *equívocas* ni tampoco *unívocas*, sino solamente *análogas*. Pero, al mismo tiempo, preciso es reconocer que sería un desenfoque total de esta cuestión, que podría conducir a fatales errores, pretender resolverla exclusivamente según el concepto que previamente nos hayamos formado del constitutivo de la persona creada, independientemente de las enseñanzas de la fe y de la teología acerca de la unión hipostática y de las personas divinas. Por dos razones a cual más fuerte y vigorosa. Porque no es lo mismo *persona* que *unión* en la persona, tratándose aquí precisamente de la *esencia de la unión* en persona y no de la persona en cuanto tal. Y en segundo lugar, porque, prescindiendo de las enseñanzas de la fe y de la teología acerca de la unión hipostática y de las personas divinas, jamás podremos llegar a formarnos un concepto de persona *análogo* a Dios y a las criaturas, por lo mismo que en su elaboración prescindimos de las personas divinas y de la unión hipostática, cuyo conocimiento sólo podemos tener por revelación. Esto en el mejor de los casos, porque, si tratáramos después de aplicar a las personas divinas el concepto de la persona creada, elaborado de una manera puramente filosófica, y de resolver la cuestión de la esencia de la unión hipostática conforme a este criterio, terminaríamos incapacitándonos a nosotros mismos para entender y resolver esta cuestión. Y aún podríamos añadir una tercera razón: que en la unión hipostática no hay más que una persona en dos naturalezas distintas, que es precisamente la divina, de un orden completamente trascendente a la creada. Por lo cual de nada nos serviría el concepto filosófico de ésta para resolver el problema de la esencia de la unión hipostática.

Quiere esto decir que en esta cuestión debemos proceder con la mayor cautela y prudencia, siempre sobre la base firme de las enseñanzas de la fe, no tratando de imponer en ella un criterio exclusivamente filosófico que por necesidad tendría que proceder de una filosofía incompleta, a la que forzosamente quedarían sometidas las realidades supremas del orden sobrenatural.

B) Dos maneras, fundamentalmente distintas, de tratar esta cuestión

La primera es estrictamente filosófica. Consiste en determinar por la sola razón y conforme a los principios metafísicos que cada uno profesa, la naturaleza del constitutivo de la persona creada, tomando después esto como criterio para explicar la unión hipostática. De hecho éste es el procedimiento que generalmente siguen los autores, y que ha dado lugar a una divergencia tan grande de pareceres en esta cuestión, muchos de ellos antagónicos entre sí, que constituyen un verdadero laberinto de la razón. La situación se agrava todavía más cuando, a través de criterio tan inseguro, se trata de sondear el gran misterio de la unión hipostática.

Tan general es este procedimiento, que ha llegado a considerarse obligatorio en el tratado del Verbo enoarnado, aun cuando sus resultados hayan sido hasta ahora poco menos que estériles. Y no es que los autores, al exco-

gitar el concepto de persona, no se hayan propuesto como objetivo explicar la verdad de fe acerca de la unión hipostática, sino que lo han hecho de una manera tan unilateral, atendiendo casi exclusivamente a los principios sistemáticos de la filosofía en que militaban, que resulta del todo infructuoso. Si el constitutivo de la persona fuera una de esas verdades inmediatas que se imponen por sí mismas a la razón o de fácil y seguro acceso a la misma, nada habría que oponer. Al fin y al cabo, éste es el procedimiento general de la teología al explicar las verdades de fe, fundado en la misma trascendentalidad del ser. Pero no es éste el caso del constitutivo metafísico de la persona. El concepto de persona es uno de aquellos que, siendo naturales en sí mismos, la razón, abandonada a sus propias fuerzas y sin el auxilio *extrínseco u objetivo* de la fe, no puede conseguir por sí sola, al menos de una manera firme y segura. ¿No tenemos ejemplos de estas verdades en filosofía, como la creación, el constitutivo metafísico del accidente, etc.? ¿No será también el constitutivo metafísico de la persona una de las cuestiones inaccesibles a la sola razón? Y siendo esto así, ¿no constituirá un verdadero contrasentido tomar como punto de partida para la explicación de una verdad de fe tan importante como es la unión hipostática un fundamento tan movedizo e inseguro como son los conceptos sistemáticos de persona, fundados exclusivamente en una razón natural, incapaz e insuficiente por sí misma para captar con seguridad su naturaleza? ¿Es que lo puramente filosófico y sistemático, sobre todo si es incierto e inseguro, puede servir de norma en una explicación verdadera de la fe? ¿No constituiría esto una completa inversión de papeles y de criterios?

El otro procedimiento para llegar al verdadero concepto del constitutivo de la persona consistiría en tomar como punto de partida las exigencias de la fe acerca de la persona y de la unión en persona, y conforme a ellas elaborar *racionalmente* un concepto de persona que les diera satisfacción completa de una manera totalmente objetiva. Esto es cabalmente lo que se ha hecho en la filosofía cristiana con los conceptos de creación, esencia del accidente, transustanciación, etc. Estos conceptos han sido elaborados a la vista de las exigencias de otros tantos dogmas de fe. No por ello dejan de ser verdades filosóficas, porque no fueron elaborados en virtud de la revelación divina, sino de las *exigencias objetivas* que la *razón* descubre en la verdad revelada. Si las verdades de fe no guiaran *objetivamente* la razón, tal vez ésta no llegaría nunca a percibirlas, al menos de una manera firme y segura. Pero, una vez iluminada por ellas, es la *misma razón* la que las percibe y las impone en virtud de su *necesidad objetiva*, y no de la misma revelación. Como la luz del faro no es la que trae al puerto el navío que está en alta mar, sino el mismo navío es el que viene a él por su propio movimiento, extrínsecamente guiado por la luz del faro. Porque también las verdades de fe contienen en sí mismas, aunque de un modo eminente, realidades de orden natural cuando se trata de perfecciones que no sólo se encuentran en Dios, sino también en las criaturas, aunque de modo diverso, como sucede con la persona.

Este procedimiento, sin duda, es mucho más firme que el anterior y más seguro, porque tiene un punto de apoyo totalmente inconmovible en las mismas realidades de la fe y las exigencias de la razón, la cual dicta que el concepto de una misma perfección que se encuentra en Dios y en las criaturas, cual es la persona, es necesario tenga en ellos una misma realidad *análoga*, no unívoca ni equívoca. Y, sobre todo, no supedita la teología a la pura filosofía. Ni tampoco convierte a la filosofía en teología, procediendo la filosofía conforme a las *necesidades objetivas* de las cosas y no según la revelación divina, aun cuando ésta, *desde fuera*, le dé a conocer algunas verdades a las que por sí sola nunca podría llegar con certeza. Tal es el procedimiento de la filosofía cristiana.

Además, éste es también el procedimiento *normal* en el uso de la filosofía por la teología, toda vez que a ésta incumbe, en cuanto sabiduría suprema, juzgar las verdades filosóficas que utiliza en su raciocinio antes de servirse de ellas para sus fines propios.

C) Enseñanzas fundamentales de la fe y de la teología

a) Enseñanzas de la fe.—Muchas son las cosas que la fe nos impone acerca de la naturaleza humana de Jesucristo. Las más importantes y que más de cerca tocan a nuestro propósito son las siguientes:

1.ª Que la naturaleza humana existe en Jesucristo íntegra y perfecta [109].

2.ª Que la naturaleza humana individua fué unida con el Verbo divino en la unidad de persona, sin confusión de las dos naturalezas ni cambio real de la persona divina, careciendo, por tanto, la naturaleza humana en Jesucristo de su propia persona [110].

3.ª Que esta unión de la naturaleza humana con la persona del Verbo divino no es accidental, sino sustancial, o según la persona [111].

4.ª Que la unión en persona de la naturaleza humana fué hecha con la persona del Verbo divino, y no con la del Padre ni con la del Espíritu Santo [112].

b) Enseñanzas de la teología.—Por su parte, la teología enseña también, de una manera completamente firme y segura, que las personas divinas se constituyen por las relaciones subsistentes, o lo que es lo mismo, por las subsistencias relativas (1 q.40 a.2). Lo cual guarda absoluta conformidad con las enseñanzas de los concilios [113].

A su vez, establece también con plena seguridad que la subsistencia de las personas divinas no puede comunicarse a una criatura por *información* [114], ni tampoco mediante alguna acción distinta de aquélla, puesto que las divinas personas no tienen acciones distintas fuera del mismo Dios, ya que el principio de todas las operaciones de Dios *ad extra* es la esencia divina y no las personas [115]. Porque las relaciones por las cuales se constituyen y distinguen las personas no son principio de operación *ad extra*, sino tan sólo de distinción de las mismas, pues, como dice el mismo Doctor Angélico en *De verit.* q.10 a.13, «lo propio de las personas (divinas) son las relaciones, por las cuales aquéllas se refieren, *no a las criaturas, sino mutuamente entre sí*». Afirmar lo contrario equivaldría a destruir la igualdad en la potencia de las personas divinas y en su misma esencia. Por eso la encarnación, en cuanto a su causa eficiente, es común a toda la Trinidad (3 q.3 a.2). No queda, por tanto, otra solución para la unión en persona de la naturaleza humana

---

[109] *Carta de San León Magno a Flaviano:* Dz. 143; Conc. de Calcedonia: Dz. 148; I Lat.: Dz. 258.

[110] Concilio de Efeso: Dz. 111; Conc. Calc.: Dz. 148; II Const.: Dz. 216-217; I Lat.: Dz. 259.

[111] Conc. de Efeso: Dz. 114; Conc. de Calcedonia: Dz. 148; II Const.: Dz. 217 y 226; I Lat.: Dz. 261; Benedicto XIV, *Profesión de fe para los orientales:* Dz. 1463.

[112] Ion. 1,14; Inocencio II: Dz. 372; Inocencio III, *Profesión de fe propuesta a Durando y a los waldenses:* Dz. 422; Symb. Conc. Tolet.: Dz. 20; Tolet. XI: Dz. 282.

[113] Toledano XI: Dz. 280; Lat. IV: Dz. 428; Florentino: Dz. 703.

[114] 1 q.3 a.8; Vat.: Dz. 1782 y 1803.

[115] *In Sent.* 1 d.5 q.1 a.1; *Sum. Th.* 3 q.3 a.2; 1 q.32 a.1; q.36 a.6 ad 7; q.45 a.3.6; *De pot.* q.9 a.9 ad 3; cf. I de Letrán: Dz. 254; IV de Letrán: Dz. 428 y 432; Pío XII, *Mystici Corporis*, § Inhabitación.

con el Verbo divino que la comunicación inmediata a ella de su propia subsistencia personal de una manera *puramente terminativa* (3 q.3 a.2).

La comunicación de la subsistencia del Verbo divino a la naturaleza humana trae a ésta al mismo ser personal del Verbo, con el cual se hace una misma cosa en la persona, sin mezcla ni confusión de ninguna clase de las dos naturalezas. Por eso afirma Santo Tomás que la unión hipostática es la mayor de cuantas uniones el mismo Dios puede establecer con la criatura. Porque es unión de *subsistencia*, o de ser *personal*, con el mismo Dios (3 q.2 a.9).

Y porque el sujeto propio de la existencia es la persona y no la naturaleza, la unión en persona de la naturaleza humana con el Verbo divino lleva consigo también la *unidad* con El de *existencia*. Pues la existencia propia de la persona divina es la existencia increada, con la cual es incompatible toda existencia creada. En el sentir de Santo Tomás, esto es una consecuencia inevitable de la misma unión hipostática (3 q.17 a.2).

Ahora bien, puesto que las personas divinas se constituyen por las subsistencias relativas, y es de fe que la naturaleza humana de Jesucristo es una en la persona con el Vervo divino—lo cual sólo puede verificarse por la comunicación inmediata de su propia subsistencia relativa a la naturaleza humana, de una manera puramente terminativa (3 q.6 a.6)—, y, por otra parte, el concepto *objetivo* de persona es *análogo* a Dios y a las criaturas, se impone por sí misma la ardua tarea de investigar la formalidad *análoga* con las personas divinas que constituye a la persona creada. Proceder de otra manera sería establecer un divorcio en el mismo ser de la persona, lo cual inevitablemente nos precipitaría en el equivocismo de las personas divinas y de la naturaleza humana en Jesucristo con la persona creada. Sin duda que en esta labor las enseñanzas de la fe y de la teología orientan a la razón humana, indicándole el camino seguro por donde puede llegar a conseguir tan importante objetivo.

D) En la determinación del concepto filosófico de persona, Santo Tomás siguió indudablemente el camino de la filosofía cristiana

Concepto general de persona

Hay que advertir, ante todo, que Santo Tomás no trató *ex professo* la cuestión de la persona. Pero de sus enseñanzas, vertidas aquí y allá, podemos llegar con bastante seguridad a la determinación de su pensamiento respecto de ella. El nombre de persona proviene etimológicamente de las palabras latinas *per-sonare*. La palabra griera προσωπον (πρός y ων) significa el disfraz que usaban los actores de teatro al representar las gestas de algún personaje famoso. Y de aquí se tomó este nombre para significar la dignidad del hombre constituído en autoridad o la excelencia del que ocupa un lugar preeminente sobre los demás.

Trasladado este concepto genérico a la metafísica, expresa el modo de ser perfecto, propio de la sustancia completa, individua y racional, reservándose para los seres irracionales el equivalente de supuesto. De manera que el término *persona* en las sustancias racionales e intelectuales significa lo mismo que *supuesto* en las irracionales.

Según esto, quedan excluídos del concepto de supuesto o persona: *a*) los accidentes; *b*) todas las sustancias incompletas; *c*) las completas universales; y *d*) las singulares completas comunicables o comunicadas a otra persona, como la naturaleza humana de Jesucristo.

Es propio de la persona ser una sustancia individual completa en sí misma, independiente e incomunicable. Sólo así puede decirse que el modo de ser de una sustancia es perfecto. El supuesto o persona dice, por consiguiente, negación de una cuádruple comunicabilidad, que expresa de manera negativa la perfección del ser de la sustancia: *a*) la propia del accidente respecto del sujeto en el cual existe; *b*) la del universal predicable de los singulares; *c*) la que tienen las partes sustanciales incompletas de un ser respecto a las demás para constituir una sustancia completa, y *d*) finalmente, la de una sustancia completa e individua en orden a otro supuesto o persona para existir en ella.

Es decir, el supuesto o persona es el individuo sustancial totalmente independiente de otro en el existir absolutamente incomunicable, y, por lo mismo, perfectamente subsistente en sí mismo.

Boecio definió la persona diciendo que es «la sustancia individual de la naturaleza racional» [116]. Como repetidamente advierte Santo Tomás, en esta definición de la persona la palabra *individual* se toma no sólo por el individuo de la naturaleza, sino también y principalmente por el individuo de subsistencia, o sea, por la incomunicabilidad absoluta que dice la persona [117]. La definición de Boecio se hizo clásica en la filosofía escolástica, cuyo análisis hace Santo Tomás en otros lugares (1 q.29 a.1).

En términos más generales, puede también definirse el supuesto o persona diciendo que es la sustancia individual perfectamente subsistente y absolutamente incomunicable a otro supuesto o persona. O, si se quiere, más brevemente, el individuo sustancial de subsistencia perfecta.

El concepto de persona es análogo a Dios y a las criaturas

Esta cuestión puede tratarse en dos sentidos diferentes: en cuanto al nombre de persona y en cuanto a la realidad por él significada. En el primer caso hay que notar la diferente nomenclatura de los Padres griegos y latinos cuando tratan de significar las personas divinas.

Hasta el último tercio del siglo IV es bastante confusa la terminología de los Padres griegos, los cuales designaban las personas divinas no sólo con el nombre de hipóstasis, sino también con los de esencia y, alguna vez, con el de naturaleza, aunque éstos dos últimos preferentemente eran empleados para expresar lo común de las personas, o sea, la esencia divina. Así, el sínodo de Antioquía del año 268 niega, contra Pablo de Samosata, que una misma sea la esencia del Padre y del Hijo, tomando la esencia por la persona. De modo semejante, San Jerónimo [118] y San Cirilo de Alejandría afirman [119] contra Nestorio que en el Verbo encarnado existe una sola naturaleza en el sentido de persona.

En cambio, los griegos tienen gran prevención contra el nombre de persona tratándose de aplicarlo a Dios, por el sentido herético que Sabelio y sus secuaces daban a este nombre, tomándolo exclusivamente en su acepción etimológica de disfraz o apariencia. San Basilio fijará a fines del siglo IV, de manera definitiva, la terminología de los Padres griegos, empleando para designar las personas en Dios los nombres de *hipóstasis* y de *persona (prósopon)*, y los de esencia y naturaleza *(ousía)* para significar lo común en ellas, o sea, la esencia divina.

En los Padres latinos no existe tanta diversidad ni hubo tanta fluctua-

[116] *De duabus nat.* corp.3: ML 64,1343.
[117] *In Sent.* 3 d.5 q.2 a.1 ad 2; *De pot.* q.9 a.2 ad 5 y 13; a.6c; *Sum. Th.* 1 q.29 a.1 ad 2; q.28 a.3 ad 4; q.29 a.4 ad 3; q.30 a.4 etc.
[118] *De orat.* 15,1.
[119] *Epist.* 45, *ad Successum*: MG 77,349; *Epist.* 46: MG 77,240.

ción. Preferentemente usan el nombre de persona, y también el de subsistencia, para designar los individuos subsistentes divinos. Ya Tertuliano emplea el nombre de persona [120]. Los nombres de esencia y naturaleza significan lo común a las divinas personas, y no lo distinto en Dios. En cambio, el nombre de hipóstasis, el más preferido de los griegos para designar las divinas personas, encuentra mucha dificultad en los latinos por el doble sentido de subsistencia y de sustancia o esencia que tenía entre ellos; por lo cual muy raramente lo emplean para expresar las personas divinas.

Pero en cuanto a la realidad del concepto de persona, aunque diversamente expresada, tanto los Padres griegos como los latinos están desde un principio en el más perfecto acuerdo para admitir su existencia en Dios como dogma fundamental de nuestra fe.

Pertenece a la teología justificar el nombre y el concepto objetivo de persona, atribuído a Dios, y señalar, además, el modo y los límites en que ello puede hacerse. Es lo que se propone Santo Tomás en el artículo 3 de la cuestión 27 de la Primera Parte. Para esto no hay más que aplicar al nombre de persona los principios y normas señalados por el mismo Santo Tomás en la cuestión 13 de la Primera Parte, donde determina el valor de los conceptos y de los nombres tomados de las criaturas cuando los aplicamos a Dios.

Conforme a aquellas normas y principios, establece las siguientes proposiciones referentes al nombre y concepto de persona en Dios:

1.º El significado del nombre de "persona" se halla en Dios de una manera formal y propia.

Todas las perfecciones puras, es decir, las que en su concepto esencial no incluyen imperfección, existen en Dios, que es la perfección por esencia. Ahora bien, el concepto de persona no envuelve imperfección alguna, sino que es perfección pura. En primer lugar, porque es el modo de ser de una naturaleza intelectual, la más perfecta entre todas. Y en segundo lugar, porque expresa el modo de ser más perfecto, es decir, con independencia total de otros sujetos y con la absoluta incomunicabilidad. Las imperfecciones que pueden encontrarse en esta persona o en aquélla no son debidas a ella en cuanto persona, sino al modo imperfecto de su realización.

Pero en Dios se da al mismo tiempo la naturaleza intelectual perfectísima y la plenitud de sustancia sin limitación de ninguna clase. Luego toda la realidad significada por el nombre de persona existe en Dios de una manera formal y propia en toda su perfección.

2.º El concepto de persona no se halla en Dios de modo unívoco con la persona creada, sino de un modo análogo y con distancia infinita.

Pues siendo sustancia intelectual increada, de orden superior e infinitamente distante de las criaturas, el modo de ser de las personas en Dios tiene que seguir, en comparación con el de las personas creadas, la misma línea y distancia que sus naturalezas respectivas. Y así, la persona creada incluye complejidad de composiciones reales: de esencia y existencia, de sustancia y accidentes, de naturaleza y supuesto, etc., de las que carecen totalmente las personas divinas.

La doctrina católica, al atribuir a Dios la noción de persona, no incurre en el extremo repugnante del univocismo, que se le achaca como si propugnara la existencia de la persona en Dios del mismo modo que se encuentra

[120] *Adversus Prax.* 7: ML 2,185.

en el hombre. Ni tampoco incurre en el extremo radicalmente opuesto, que reduce la persona en Dios a un puro símbolo o a un comodín práctico para dirigirnos en nuestras acciones sin ningún valor objetivo.

Equidistante de esos dos extremos está la analogía, por la que atribuimos a Dios el concepto objetivo de persona de una manera formal y propia, aunque con la misma distancia de la persona creada que el ser de Dios tiene respecto del propio de las criaturas. Por eso, la composición e imperfección de las personas creadas no se encuentra en Dios, porque no le pertenece a la persona en cuanto tal, sino por razón de la persona particular del ser creado [121].

Sucede con el nombre de persona lo que con todos los nombres de las criaturas que expresan perfecciones puras, que al aplicarlos a Dios es necesario despojarlos previamente de toda imperfección que entrañan en ellas, para afirmarlos después de Dios según el modo que tienen en la trascendencia del ser divino. Ni univocismo ni equivocismo o simbolismo, sino analogía.

3.º La persona no se dice de Dios en sentido etimológico, ni tampoco en cuanto al modo de significar y de ser que tiene en las criaturas.

Porque todo esto implica imperfección, como claramente explica Santo Tomás [122], la cual de ninguna manera puede encontrarse en el ser divino. Es como un corolario de la proposición anterior.

Por eso, la definición de Boecio no puede considerarse como propia de la persona en Dios, sino de la persona en general. Fácilmente, sin embargo, se adapta a las personas divinas, teniendo en cuenta lo dicho anteriormente. La definición de Ricardo de San Víctor no es más perfecta [123], porque, además de expresar la noción de persona en Dios por el concepto de existencia, que en El no es elemento personal, se basa en una propiedad de la persona creada, cual es la de ser sujeto de la existencia, lo que tampoco tiene lugar en el ser divino [124].

Según esto, ¿qué sentido tiene la persona en Dios?

El problema se plantea entre el univocismo y el equivocismo. Porque en las criaturas la persona es algo absoluto, y si de esta manera se atribuyera a Dios, se seguiría la negación de la Trinidad y conduciría directamente al triteísmo. Puesto que la esencia divina es una numéricamente, y como todo lo absoluto pertenece a la esencia, si la persona significa en Dios algo absoluto, no habría más que una persona, o, de existir tres, serían tres esencias distintas. Así plantea Santo Tomás el problema desde su primer escrito sobre el Maestro de las Sentencias. Grande era el confusionismo a la sazón reinante sobre este punto, debido en parte a las distintas acepciones de los diferentes nombres con que se designaban las personas divinas, como hipóstasis, subsistencia, etc., y en parte debido también a la misma definición de Boecio, que introducía la naturaleza en la definición de persona.

Santo Tomás enumera en su comentario a las *Sentencias* de Pedro Lombardo las diversas opiniones acerca de este particular, dividiéndolas en dos grandes grupos, que él mismo califica de equivocistas y univocistas. En el primero, tratando de apoyarse en San Agustín, se encuentra el Maestro de las Sentencias y algunos otros, según los cuales la persona significa cosas completamente diferentes, como sustancia, relación, etc., según la diversidad de los tiempos y cosas a que se aplica o de los adjetivos con que se deter-

[121] *De pot.* q.9 a.3 ad 4.
[122] *Sum. Th.* 1 q.28 a.3 ad 2.
[123] IV *De Trinitate* c.21: ML 196,945.
[124] Cf. *In Sent.* 1 d.23 q.1 a.2 ad 3; *De pot.* q.9 a.3; 1 q.29 a.3 ad 4.

mina su significación. Y así, decían que el nombre persona, por sí mismo y absolutamente considerado, significa la esencia, pero por oposición a las herejías se acomodó este nombre en los concilios para significar las relaciones divinas.

A Santo Tomás no le satisface esta explicación, porque es arbitraria y de nada serviría para apagar el fuego de la herejía, sino más bien para encenderlo y avivarlo. Por otra parte, los Padres en los concilios hablan movidos por el Espíritu Santo, y no podían dar un sentido tan distinto al nombre de persona si su significado verdadero fuera el de esencia.

En el segundo grupo se colocan las opiniones de aquellos para quienes el nombre de persona significa una misma cosa aplicado a Dios y a las criaturas, bien sea la sustancia singular o hipóstasis o la sustancia y la relación a la vez.

Santo Tomás rechaza también esta explicación. Porque, en el primer caso, no se comprende cómo nosotros podemos hablar en plural de personas en Dios. Y este mismo inconveniente subsiste si la persona significa igualmente la sustancia y la relación, teniendo primacía la primera sobre la segunda. Y si, al revés, la persona significa directa o primariamente la relación, como ésta dice orden a otro y es extrínseca al sujeto, la persona en Dios no incluiría la esencia ni sería subsistente en sí misma, sino que consistiría en un orden extrínseco a la esencia divina, lo que a todas luces es inadmisible.

Modernamente se han repetido los mismos errores respecto del significado de la persona en Dios, aunque ambientados en ideas filosóficas muy diversas. Así, por ejemplo, para los agnósticos modernos, la persona tiene un sentido completamente diverso tratándose de Dios y de las criaturas. O, por mejor decir, respecto de Dios no tiene ningún sentido. A todo más, sería un símbolo o tendría una significación acomodaticia para nosotros, como creación de nuestro entendimiento práctico, por cuanto en nuestras relaciones con Dios nos dirigimos a El como si en realidad fuera una persona. Para otros, en cambio, como Günther, significaría una misma cosa en Dios y en el hombre, v. gr., la conciencia. Ambos errores fueron reprobados por la Iglesia (Dz. 1655 y 2079).

Santo Tomás, con su doctrina de la analogía, descartó para siempre estos dos extremos del equivocismo y del univocismo, a cuál más pernicioso. Con el objeto de evitar confusiones, que acarrearían desastrosas consecuencias, distingue cuidadosamente entre concepto común de la persona, análogo a Dios y a las criaturas, y concepto propio en cada uno de los analogados. Como ya dijimos anteriormente, el concepto común de persona encierra dos notas esenciales: sustancialidad e incomunicabilidad. Pero estas dos notas se encuentran de muy diversa manera en las personas divinas y en las creadas. Y, por lo mismo, el concepto objetivo de persona, común a Dios y a las criaturas, no puede ser unívoco ni equívoco, sino análogo. En las criaturas, ambas notas provienen de la sustancia o de los principios esenciales, y por eso en ellas el concepto de persona significa algo sustancial o absoluto.

Pero en Dios no sucede así. Toda la distinción e incomunicabilidad de las personas proviene de las relaciones, las cuales, por lo mismo que se identifican realmente con la divina esencia, son también sustanciales y reúnen, por consiguiente, las dos notas esenciales constitutivas de la persona. De donde las personas en Dios significan las relaciones, no en cuanto tales, porque así sólo dicen orden a su correlativo y no serían subsistentes, sino como idénticas con la divina esencia. En una palabra, las personas en Dios son las relaciones subsistentes o sustanciales, o, como dice Santo Tomás, que tienen el modo de la sustancia. Por eso afirma profundamente el Angélico

Maestro que en Dios las relaciones distinguen a las personas y son las mismas personas [125].

De esta manera se explica cómo la persona en Dios tiene un sentido plenamente objetivo, aunque análogo con el de las criaturas, sin incurrir en el univocismo ni en su extremo opuesto el equivocismo. Y así se da también razón de las definiciones conciliares acerca de las personas divinas significadas por las relaciones y se estrecha cada vez más la armonía entre la razón y la fe.

E) Proyección filosófica de la fe y de la teología en el concepto objetivo del constitutivo metafísico de la persona creada

Interesa saber, ante todo, de qué lado le viene radicalmente al supuesto o persona la perfección del modo de ser que la constituye, si del lado de la esencia, naturaleza o sustancia, o más bien del lado de la existencia.

Para quien considere de dónde proviene la determinación de los diferentes modos del ser y cuál sea el propio de la sustancia y cuál la distinción de ésta respecto de la existencia, la respuesta no deja lugar a duda: la perfección constitutiva de la persona proviene del lado de la naturaleza sustancial, no del de la existencia. Por eso Santo Tomás no se cansará de repetir que el supuesto o persona dice «máxima plenitud en la sustancia» [126]; que es «aquello que es completísimo en el género de sustancia» [127]; «la sustancia particular, no de cualquier manera, sino con su complemento» (3 q.2 a.3 ad 3); «la sustancia completa, en sí misma subsistente, con independencia de todo otro sujeto» [128]. «La persona se contiene en el género de sustancia, no como una especie de la misma, sino como determinando su modo propio de existir» [129] en sí misma y con total independencia de otro sujeto, ya que decimos que «una cosa subsiste cuando tiene en sí misma su existencia, con entera independencia de otro sujeto y con absoluta incomunicabilidad» (1 q.29 a.2c). Es decir, que la persona dice totalidad, plenitud, independencia e incomunicabilidad en el existir.

Absolutamente hablando, sólo existen las sustancias individuales; mas el subsistir no les viene tampoco de su misma individualidad, sino de la naturaleza sustancial, a la que primaria y originalmente pertenece la subsistencia [130].

Porque la subsistencia puede tomarse de dos maneras distintas: por referencia a *lo que* subsiste o *por lo que* una cosa es subsistente. En el primer sentido es manifiesto que la subsistencia solamente puede convenir a una naturaleza sustancial, como es la del supuesto o persona. En el segundo, «como el subsistir dice un determinado modo de ser y toda determinación del ser proviene de la forma, es claro, dice Santo Tomás, que una cosa se denomina subsistente por la forma que está en el género de sustancia, así como una cosa se dice blanca por la blancura y animada por el alma... Por lo cual dijo Boecio que la subsistencia es una forma que recibe la existencia por la que existe en sí» [131].

La existencia no da ni añade a la sustancia nada que la haga en sí misma subsistente, puesto que se distingue realmente de ella. Lo único que hace

125 *In Sent.* 1 d.23 q.1 a.3; *De pot.* q.9 a.4; 1 q.29 a.4.
126 *In Sent.* 3 d.5 q.3 a.3.
127 *Cont Gent.* 4,38.
128 *Sum. Th.* 3 q.16 a.12 ad 2; cf. 3 q.4 a.2c y ad 3; *De pot.* q.9 a.3, etc.
129 *De pot.* q.9 a.2 ad 6.
130 *In Sent.* 1 d.23 q.1 a.1c ad 1 y ad 2; *Sum. Th.* 1 q.29 a.2 ad 5.
131 *In Sent.* d.23 q.1 a.1c.

es actuarla, ya que es acto de la sustancia o del supuesto; no aquello por lo cual éste subsiste en sí y es sujeto de la existencia incomunicable. Todo esto proviene sólo de la misma naturaleza sustancial.

Según esto, ¿cuál será el constitutivo propio del supuesto o de la persona? En otros términos: ¿qué es aquello por lo cual una naturaleza sustancial se constituye en *sujeto* de la existencia con entera independencia de otro sujeto y con absoluta incomunicabilidad? La doctrina de Santo Tomás acerca de esta cuestión importantísima puede encerrarse en las siguientes proposiciones:

1.ª El constitutivo formal de la persona no puede ser algo negativo.

Porque la persona representa el modo perfecto de ser, o de tener la existencia, y la perfección no puede fundarse en negación, sino en afirmación de ser, en algo positivo. Por eso dice Santo Tomás que, aunque la persona se expresa de un modo negativo, no dice solamente negación, sino principalmente posición o afirmación de ser [132].

2.ª El constitutivo de la persona es algo positivo, perteneciente al orden de la sustancia y no al de la existencia.

Se desprende claramente de lo ya dicho acerca del origen, raíz o fuente de la subsistencia, o perfección que implica la persona en la misma sustancia en cuanto al modo de tener la existencia. Esta perfección no puede provenir de la misma existencia, porque en todo ser creado la existencia se distingue realmente de la sustancia. La existencia no hace más que actualizar la sustancia, no completarla, ni ultimarla, ni perfeccionarla en sí misma. Es el acto propio de existir la sustancia completa. La existencia no determina la manera o perfección de la sustancia, sino más bien es determinada por ésta. En la doctrina de Santo Tomás acerca de la distinción real entre la esencia y la existencia, esto debe de ser considerado como un axioma.

Ni aun en el ser increado es la existencia algo personal, sino esencial y absoluto, y, por tanto, uno y único en las tres divinas personas. Santo Tomás está terminante en este punto. «De ninguna manera se ha de conceder que haya en Dios más de una existencia, puesto que la existencia pertenece siempre a la esencia, y principalmente en Dios, cuya existencia se identifica realmente con su esencia [133].

3.ª El constitutivo formal de la persona es realmente distinto de la sustancia individual.

La persona dice más que sustancia individual o individuo de la naturaleza. Para el Doctor Angélico, la persona significa, además, el individuo absolutamente incomunicable o de subsistencia.

Si el constitutivo de la persona se identificara realmente con la sustancia individual, sería inexplicable el misterio de la encarnación. Ahora bien, esta individualidad de subsistencia, o de absoluta incomunicabilidad a otro supuesto, no la tiene la sustancia individual en cuanto tal. De lo contrario, la naturaleza humana de Jesucristo no podría unirse al Verbo divino en unidad de persona. Luego, para que la sustancia individual pueda recibir la existencia del modo que pertenece al supuesto o persona, es decir, de una manera totalmente incomunicable, es necesario que sea ultimada en sí misma y

[132] *In Sent.* 1 d.25 q.1 a.3; ibid., a.1 ad 1 y *passim*.
[133] *De pot.* q.9 a.5 ad 19.

completada por esa realidad sustancial que la convierte de individuo de naturaleza en individuo de subsistencia, total y absolutamente incomunicable.

Por eso enseña Santo Tomás que la persona significa lo que es completo, lo que tiene la última perfección en el género de sustancia. Y para que no hubiera lugar a falsas inteligencias, dice en otros lugares que la persona añade algo real a la sustancia individual, que es precisamente esa incomunicabilidad o individualidad de subsistencia [134].

Lo mismo enseña también el Angélico Doctor siempre que afirma la real separabilidad de la persona de la sustancia individual [135]; lo cual inculca aún con más vigor cuando dice que de los principios esenciales se constituye en todo ser sustancial *una doble unidad*, y, por tanto, *una doble entidad*, la de naturaleza individual y la de supuesto o persona [136].

Todavía más: para el Angélico Doctor, en todo ser susceptible de accidentes, en el que la esencia se distingue de su existencia, el supuesto o persona se distingue también realmente de la naturaleza individual [137].

Algunas expresiones oscuras se explican teniendo en cuenta que a veces el santo Doctor emplea la palabra *supuesto* en el sentido de individuo de naturaleza y no en el específico de subsistente incomunicable de la misma [138].

En pocas palabras: el constitutivo del supuesto o persona es, según Santo Tomás, algo positivo sustancial que añade a la sustancia individua algo real que ésta en cuanto tal no tiene, realmente separable de la misma y resultante de los principios esenciales de la sustancia. Luego distinto de ella. De otro modo, la unión personal de la naturaleza humana individual íntegra y perfecta con el Verbo divino sería muy difícilmente concebible.

4.ª El constitutivo formal de la persona hace a la naturaleza individual sujeto totalmente incomunicable de la existencia.

En la cuestión 7 *De potentia* (a.4) enuncia Santo Tomás este principio: «A ninguna naturaleza, esencia o forma, puede unirse algo extraño, sino *al que* tiene la naturaleza, forma o esencia». Y más abajo concluye que, «por lo mismo que en toda naturaleza hay accidentes, es necesario admitir en ella la distinción real *habentis et habiti*, o sea, del supuesto o persona y de la naturaleza individua. La razón de esto es porque la persona es el *sujeto* que tiene en sí de manera indivisible, independiente e incomunicable, además de la naturaleza individual, la existencia y todos los accidentes. «Y así el hombre, que tiene la humanidad, puede tener también otras cosas distintas que no son de la esencia de la humanidad, como la blancura y otras semejantes, las cuales no existen en la humanidad, sino en el *sujeto hombre*».

Ahora bien, esta realidad sustancial no la tiene el supuesto o persona en cuanto sustancia ni como individuo, puesto que en ambos casos puede carecer de la absoluta incomunicabilidad y subsistencia propias de la persona, como acontece en la naturaleza humana de Jesucristo [139].

Esa realidad es la subsistencia, la cual da a la sustancia individua el último complemento sustancial, por el que se hace *subsistente* de una manera totalmente indivisible e incomunicable, o sujeto en sí de la existencia. Santo Tomás así lo expresa en muchos lugares [140].

[134] *In Sent.* 1 d.25 q.1 a.2 ad 1; 3 d.5 q.2 a.1 ad 2; *Sum. Th.* 1 q.3 a.4; *De pot.* q.9 a.6c; ibid., a.2 ad 5.7.13.
[135] 3 q.4 a.2c y ad 3; ibid., a.1 ad 3; q.6 a.3; q.33 a.3; *Cont. Gent.* 4,43.
[136] *Sum. Th.* 3 q.2 a.1 ad 2; q.16 a.12; *Quodl.* 9 q.2 a.2 ad 1.
[137] *Sum. Th.* q.2 a.2; q.17 a.1; *Quodl.* 2 q.2 a.4; *In Sent.* 1 d.5 q.1 a.1; *Sum. Th.* 1 q.7 a.2; q.50 a.2 ad 3; *Cont. Gent.* 2,52 y 54.
[138] *De pot.* q.7 a.4; 1 q.3 a.3; *Quodl.* 2 q.2 a.4; cf. *Sum. Th.* 1 q.29 a.2 ad 3.
[139] *Sum. Th.* 1 q.39 a.1 ad 1; q.2 a.1 ad 2; q.16 a.12; *Quodl.* 9 q.2 a.2 ad 1.
[140] Además de los ya citados anteriormente, véanse *De pot.* q.9 a.2 ad 5.7.8 y 13; a.6; *Sum. Th.* 1 q.29 a.1 ad 2 y 3; a.3 ad 4; q.30 a.4; *Quodl.* 2 q.2 a.4, etc.

De donde se sigue que, sin ese último complemento, la naturaleza individual carecería de la realidad sustancial de *sujeto indivisible e incomunicable* de la existencia y de los accidentes, del modo propio que compete a la persona, como sucede en la naturaleza humana de Jesucristo.

Esta realidad sustancial del sujeto, como derivación natural de los principios de la sustancia, se halla naturalmente en toda sustancia individual, a no ser que sobrenaturalmente sea impedida, como sucede en la naturaleza humana de Jesucristo [141].

La cual, según Santo Tomás, es fundamento de que la sustancia individual pueda recibir cosas distintas de sí misma, como la existencia y los accidentes. Por ello concluye siempre el santo Doctor que, en todo ser en el que la esencia se distinga de la existencia y sea susceptible de accidentes, es necesario que el supuesto o persona se distinga realmente de la sustancia individua [142].

En esta doctrina encuentra también su fundamento otra, que se extiende por todas las obras de Santo Tomás, acerca del modo como la existencia conviene al supuesto o persona y a la naturaleza. Al primero, *ut quod*, como *sujeto* de la misma, y a la segunda, *ut quo*, como a aquello por lo cual el sujeto es de tal naturaleza y tiene tal existencia determinada.

Porque toda determinación del ser viene de la forma o esencia. La existencia es solamente acto de la esencia, sin darle ni quitarle nada de lo perteneciente al orden sustancial. La misma realidad sustancial del sujeto, supuesto o persona, proviene o resulta de los principios sustanciales de una cosa. Lo cual no ha de entenderse al modo que las propiedades emanan de la esencia, puesto que no es algo accidental, ni como el efecto proviene de una causa preexistente, sino como el *término* o *complemento* natural de una cosa se halla al final de su realización.

De donde la sustancia se hace sujeto en sí, supuesto o persona, en sí misma perfectamente subsistente, por una realidad sustancial distinta de la existencia. Así es como entiende Santo Tomás que la existencia es acto de la forma o de la esencia [143].

La dificultad para entender esta explicación está en pensar que la sustancia no es subsistente sino por razón de la existencia o en cuanto ya tiene la existencia. Y nada más lejos de la verdad en la concepción de Santo Tomás, según el cual la esencia y la existencia son realmente distintas. La sustancia es, en el orden esencial-sustancial, perfectamente subsistente en sí misma, en cuanto sujeto totalmente independiente de otro para recibir y tener la existencia. Esta no le da nada perteneciente al orden de la subsistencia sustancial, sino que la supone; únicamente la actúa existencialmente. Lo cual es suficiente para que aquélla pueda llamarse perfectamente subsistente en sí misma. He aquí por qué Santo Tomás afirma que, aunque los géneros y las especies no subsistan nada más que en sus individuos, el subsistir es propio de ellos [144].

La persona dice orden a la existencia, como la potencia al acto; pero no es subsistente por la existencia ni porque actualmente la tenga, sino porque es un sujeto capaz de recibirla en sí mismo y por sí mismo, con total independencia de otro sujeto y entera incomunicabilidad [145].

---

141 *Sum. Th.* 3 q.4 a.2 ad 3; a.1 ad 3 y *passim*.
142 *Sent.* 1 d.5 q.1 a.1; *Sum. Th.* 1 q.7 a.2; q.50 a.2 ad 3; 3 q.2 a.2; *Quodl.* 2 q.2 a.4; *Cont. Gent.* 2,52,54.
143 *Sum. Th.* 3 q.17 a.2c y ad 1; q.35 a.1; 1 q.7 a.2; q.50 a.2, etc.
144 *In Sent.* 1 d.23 q.1 a.1 ad 2.3
145 1 q.29 a.1 ad 2.3; a.2; *De pot.* q.9 a.2 y 6; *In Sent.* 1 l.c.

5.ª La existencia es término extrínseco al constitutivo formal de la persona, del cual se distingue realmente.

Es como un corolario de cuanto llevamos dicho, puesto que la existencia es acto propio de la persona, a la cual dice esencialmente orden. Su distinción real de la persona creada se funda en la misma distinción que existe entre el acto y la potencia, y más originariamente en la que media entre la esencia y la existencia. En este sentido, o sea, como *término extrínseco* de la persona, dice Santo Tomás que la existencia pertenece a la constitución integral de la persona [146].

En Dios, no obstante la real identidad de la personas con su existencia, de ninguna manera la existencia es elemento personal, sino solamente esencial [147].

La distinción real entre persona y naturaleza individual no es la misma que se da entre persona y existencia. La primera es distinción real inadecuada, ya que la persona incluye la naturaleza individual en cuanto complemento último de la misma; y la segunda es distinción real a la manera como se distinguen el acto y la potencia, la existencia y la esencia, como principios metafísicos constitutivos del ser creado.

De lo dicho es fácil deducir el concepto análogo del supuesto o persona, salvas siempre las diferencias que se encuentran en sus diversas realizaciones. Este concepto lo expresa repetidas veces Santo Tomás, diciendo que es *subsistens distinctum in natura aliqua*, el subsistente incomunicable de una naturaleza [148]. Este subsistente, si se trata de la naturaleza racional, se llama persona; en otro caso recibe el nombre de supuesto. Pero tanto en un caso como en el otro representa el modo perfecto de existir que es propio de la sustancia.

Este concepto por fuerza ha de encontrarse en las personas divinas de manera muy diversa que en las creadas. Pero, si aquéllas se llaman tales con propiedad, necesariamente han de expresar este concepto esencial.

Cualquiera que haya seguido atentamente el proceso de Santo Tomás en la determinación del sentido de persona en Dios, fácilmente puede observar que no admite la concepción del constitutivo formal de la persona creada en el orden de la naturaleza individual a la existencia. Si así fuera, le sería muy fácil encontrar la analogía entre las personas divinas y las creadas en algo relativo, sin necesidad de recurrir, fuera de unas y otras, al concepto común o análogo de persona, en el que la forma análoga de subsistente incomunicable desciende a sus analogados, personas divinas y creadas, según razón diversa y sólo proporcionalmente semejante, siendo algo absoluto en las personas creadas, proveniente de la misma sustancia, y las relaciones subsistentes en Dios, como desde el principio hasta el fin de su vida literaria afirma constantemente Santo Tomás [149].

Además, la mayor dificultad para hallar el concepto de persona común a Dios y a las criaturas la coloca constantemente Santo Tomás, según hemos visto, en el antagonismo de lo absoluto de la persona creada con lo relativo de las divinas, lo cual parece conducir a primera vista al equivocismo del concepto de persona. El Angélico Doctor afirma y sostiene este antagonismo en los conceptos *propios* de la persona creada y divina, pero no en el concepto *común* o *análogo* de persona, en el que se resuelve su aparente equivocismo. Ante tan importantes y reiteradas afirmaciones de Santo Tomás, no se com-

---

146 *Sum. Th.* 3 q.19 a.1 ad 4; *Quodl.* 2 q.2 a.4 ad 2.
147 *In Sent.* 1 d.25 q.1 a.4 y ad 1; d.26 q.1 a.1 ad 4; a.2; *Sum. Th.* 1 q.28 a.2; *De verit.* q.1 a.5 ad 19; *De pot.* q.9 a.5 ad 19; *Quodl.* 12 a.1.
148 *In Sent.* 1 d.25 q.1 a.3; *Sum. Th.* 1 q.29 a.4; *De pot.* q.9 a.4 y 6.
149 1 q.29 a.4 ad 4; q.31 a.1 dif.1; q.33 a.2 ad 1; q.39 a.1 ad 1; 3 q.2 a.1 ad 2; q.16 a.12; *De pot.* q.9 a.4 dif.6; *Quodl.* 9 q.2 a.2 ad 1.

prende cómo Capréolo ha podido hacer consistir el constitutivo de la persona creada en una relación, a no ser porque él no hizo nunca un estudio a fondo del pensamiento de Santo Tomás sobre este particular, como después llevó a cabo con gran maestría el cardenal Cayetano. Por eso, aquella concepción de la persona de Capréolo no logró tener, en la escuela tomista, nada más que una existencia efímera.

Ultimamente se ha querido dar un nuevo giro a la sentencia de Capréolo, interpretándola no del orden trascendental o aptitudinal de la sustancia individua a la existencia, sino del *actual* causado por la causa eficiente de aquélla. Lo cual empeora mucho más la cuestión, aparte de que ése no es el sentido auténtico de la sentencia de Capréolo. En este caso, lo *absoluto* se constituiría metafísicamente por lo *relativo*, lo cual es una contradicción. Como si esto fuera poco, un ser *sustancial*, como es la persona, consistiría en algo *accidental*, puesto que el orden *actual* a la existencia, *causado por la causa eficiente*, sólo puede ser predicamental. Y para remate, lo que es más *intrínseco* y *esencial* a una cosa, cual es su constitutivo metafísico, se hallaría en el orden a otra cosa *distinta* y *extrínseca* a la misma. ¿Qué diría el propio Capréolo de esta pintoresca modificación de su pensamiento?... Lo que se dice del principio de individuación no tiene paridad con nuestro caso. Pues no es lo mismo principio de individuación que constitutivo metafísico de una cosa. Por eso creemos que, así como el cardenal Cayetano, después que intuyó el verdadero pensamiento de Santo Tomás, abandonó para siempre la sentencia de Capréolo que antes había seguido, sin volverse a acordar más de ella, de igual modo haría el mismo Capréolo con la suya propia si hubiera vivido un siglo más tarde, aun a trueque de dejar abandonados a sus más fervorosos partidarios de hoy.

En síntesis, en la doctrina de Santo Tomás, ni la naturaleza individua. ni la existencia sustancial, ni la naturaleza individua diciendo orden trascendental o actual a la existencia, pueden ser el constitutivo metafísico del supuesto o persona, sino tan sólo la *subsistencia*, como último complemento de la naturaleza individua en el género de sustancia.

No pocos tratadistas de teología conciben la subsistencia como un modo sustancial, lo cual es opuesto al mismo Santo Tomás y los más conspicuos representantes de la doctrina tomista, como el mismo Cayetano, Báñez, Juan de Santo Tomás, etc., para quienes la subsistencia es la misma *realidad del sujeto, persona* o *supuesto*. Tal concepción debe considerarse como una infiltración de la doctrina nominalístico-suareciana en esta cuestión. La existencia es término extrínseco, o acto propio del sujeto capaz de recibirla de un modo totalmente incomunicable, que es la misma persona. Tanto la existencia como el orden de la sustancia individual a ella *suponen* ya constituído el sujeto de la misma, y, por lo tanto, de ninguna manera pueden constituirlo. Por eso mismo no pueden ser considerados como constitutivo metafísico de la persona. La naturaleza humana es una esencia sustancial. Sin duda que en ella la razón de naturaleza o esencia se identifican realmente con la de sustancialidad. Pero tampoco debemos olvidar que la sustancialidad esencial se distingue en todo ser creado de la sustancialidad supositál o personal, no sólo con distinción de razón, sino también con distinción real. Por tanto, nada puede tener de particular que se dé un complemento último de una esencia o naturaleza en el género de sustancia, sin que le afecte poco ni mucho en el de esencia o naturaleza. Lo cual será necesario admitir siempre que se trate de naturalezas o esencias que por sí mismas no puedan recibir inmediatamente la existencia y los accidentes.

Y éste es precisamente el caso de todo ser creado, en el cual, según Santo Tomás, la esencia se distingue realmente de la existencia, no pudiendo la esencia recibir la existencia sino a través de un *sujeto sustancial* que llamamos supuesto o persona, puesto que en otro caso la esencia se alteraría al recibir en sí misma cosas extrañas y distintas de ella que tampoco pertenecen al orden esencial.

Pero como, por otra parte, la esencia sustancial se ordena a la existencia en sí misma, de aquí la necesidad de que, de los mismos principios esenciales que la constituyen, provenga también en ella ese último complemento de la esencia, en el género de sustancia, que la convierta en *sujeto* de la existencia y de los accidentes. Ese último complemento de la esencia sustancial, en el género de sustancia, es lo que llamamos la subsistencia, la cual es una realidad sustancial y no un modo. La misma realidad sustancial del sujeto o persona.

Por tanto, la subsistencia es causada por los principios esenciales de la naturaleza con una *necesidad natural intrínseca*, como último complemento sustancial de la misma, sin el cual aquélla no podría ser *sujeto* de la existencia y de los accidentes. Y como último complemento sustancial acompaña siempre a la producción de la naturaleza, si alguna causa no lo estorba, de la misma manera que el último complemento de un efecto sigue al mismo efecto, si la acción que lo produce no se detiene antes de llegar a él.

F) De qué manera la subsistencia, constitutivo metafísico de la persona, sigue a la naturaleza

En varias partes de sus obras afirma Santo Tomás que de los principios esenciales de la naturaleza humana se constituye una doble *unidad*, y, por tanto, una doble entidad, la de la naturaleza y la de la persona o sujeto de la existencia y accidentes [150]. De donde se deduce que la naturaleza ejerce cierta causalidad respecto de la subsistencia o persona. Cuál sea esta causalidad, hay que deducirla más bien por exclusión.

Desde luego no es una causalidad *eficiente*, porque la subsistencia se presupone a la existencia, a la cual sigue la operación. Luego la naturaleza no es causa de la subsistencia mediante alguna operación.

Tampoco es una causalidad *formal*, porque la naturaleza no es forma de la subsistencia, la cual sigue a la naturaleza ya perfectamente constituída por los principios esenciales de la misma, en cuanto constitutivo del sujeto o persona de esa naturaleza que tiene la existencia de un modo totalmente independiente e incomunicable y recibe los accidentes.

Mucho menos la naturaleza es causa *material* de la subsistencia, ni en sentido estricto ni tampoco en el sentido lato de sujeto de la misma. No en sentido estricto, porque de esta manera es la materia en la que se recibe la subsistencia como forma para constituir la naturaleza y en la naturaleza no se recibe la forma, ni la subsistencia constituye tampoco con la naturaleza una segunda naturaleza, sino el *sujeto* subsistente de la misma en el que se reciben los accidentes. Por la misma razón, tampoco la naturaleza puede ser causa *material* de la subsistencia en sentido lato, puesto que ésta es la que constituye a la naturaleza en sujeto de la existencia y de los accidentes. Sujeto sustancial que es el mismo supuesto o persona.

¿Fluirá de la naturaleza como las propiedades de la esencia? De ninguna manera, toda vez que aquéllas son accidentes, y la subsistencia es sustancial y pertenece al género de sustancia, por lo mismo que constituye el sujeto sustancial en el que se recibe la existencia.

---

[150] 3 q.2 a.1 ad 2; q.16 a.12; *Quodl.* 9 q.2 a.2 ad 1.

Por otra parte, no se puede pensar siquiera en una causalidad *final*, extrínseca a la misma naturaleza.

¿De qué manera entonces los principios esenciales de la naturaleza humana causan la subsistencia? Para resolver esta cuestión no perdamos de vista que esta causalidad de la subsistencia por los principios de la naturaleza propiamente no es, pues, eficiente, ni formal, ni material, ni tampoco final, sino una como *resultancia natural necesaria* de los mismos, análoga al modo como las propiedades emanan de la esencia. De esta manera se verifica aquí el dicho de Aristóteles tantas veces repetido por Santo Tomás: que la existencia pertenece a la esencia «ut quo», y al supuesto o persona, «ut quod». O lo que es igual: al supuesto o persona, como *sujeto*, y a la esencia o naturaleza, como causa.

En la naturaleza humana de Jesucristo, como había de ser unida en la persona del Verbo divino, la misma acción de Dios, que la produjo, impidió que tuviera su propia subsistencia. Porque siendo la subsistencia constitutivo de la persona, la existencia de aquélla en la naturaleza humana la incapacitaría para la unión hipostática con el Verbo, ya que es absurdo la unión personal de dos personas entre sí. Lo cual pudo hacer Dios sin menoscabo alguno de la misma naturaleza humana, ya que la subsistencia es el último complemento *sustancial*, no esencial, de la misma naturaleza, de la cual se distingue realmente [151].

G) Otras concepciones sobre el constitutivo metafísico de la persona

Además del concepto de persona, que consideramos legítimamente de Santo Tomás, como así fué considerado por los más conspicuos representantes del pensamiento tomista, como el mismo Cayetano (a quien muchos la atribuyen para gozar de más libertad en combatirla), Juan de Santo Tomás, Báñez, y en nuestros días Del Prado, Garrigou-Lagrange, Browne, etc., existen otras concepciones diversas que, o bien proceden de principios totalmente distintos y hasta opuestos a los de Santo Tomás, como las de Escoto y Suárez, que hunden sus raíces en la real identidad entre la esencia y la existencia en todo ser creado, o la hacen consistir, como el cardenal Billot, en la existencia sustancial, que Santo Tomás expresamente rechaza al considerar ésta como una *consecuencia* de la unión hipostática (3 q.16 prol.).

Además del origen vicioso de las dos primeras, tienen todas ellas la fatalidad, por cierto muy en contra de la buena intención de sus autores, de no conducir a la unión personal de la naturaleza humana con el Verbo divino, como sucede en el caso de Billot, o bien de terminar *lógicamente* en la existencia de dos personas distintas en la unión hipostática accidentalmente unidas entre sí. Por todo lo cual nos abstenemos de exponerlas ampliamente y de juzgarlas más en concreto.

H) Dificultades contra la doctrina de Santo Tomás sobre el constitutivo de la persona

Vamos a pasar por alto la rechifla que hace el cardenal Billot de la subsistencia, aun a sabiendas de que para muchos tal vez sea ésta la razón principal de rechazarla. La cual, por una cruel ironía, se vuelve contra su autor teniendo en cuenta que, tratando de exponer fielmente el pensamiento de Santo Tomás, coloca el constitutivo de la persona en lo que expresamente considera Santo Tomás como una *consecuencia* del mismo (3 q.16 prol.).

[151] Cf. Cayetano, *In III P.* q.4 a.2 n.28.

Sea ésta la primera, por muchos considerada como el argumento Aquiles contra la subsistencia como constitutivo de la persona: el ser se divide en acto y potencia. Pero la subsistencia ni es acto ni potencia. Luego no existe.

Claro que admitimos la mayor. Pero negamos la menor. Aun cuando la subsistencia no sea acto *esencial*, lo es, sin embargo, *personal*. Y así actúa personalmente a la esencia y constituye formalmente a la persona. De manera que es, respecto de la esencia, *acto personal*, y respecto de la persona, *acto formal*. ¿Qué más se puede querer? Lo lógico no es inferir que *de ninguna manera sea acto* porque no lo es en un solo sentido.

Y en cierto modo es también potencia. Porque la persona es sujeto de la existencia, a la cual dice aquélla orden como la potencia a su acto propio. Luego lo es todo, acto y potencia, en diverso orden de cosas.

Si la subsistencia es acto, se dice en otra dificultad, es preciso que haga alguna composición con la esencia. Pero la subsistencia no puede hacer composición alguna con la esencia, toda vez que dice puro término de la misma. Luego la subsistencia es una cosa absurda.

Lo que es absurdo es confundir el acto *esencial* con el *personal*, y la composición *esencial* con la *personal*, pues en todas las cosas creadas se distinguen realmente la naturaleza y el supuesto o persona. Por otra parte, el concepto de puro término sólo excluye la composición esencial. Y no hay por qué asustarse tanto con un concepto que ya Aristóteles definió con suficiente claridad [152].

Tercera dificultad. La subsistencia es una entidad absoluta. Pero toda entidad absoluta es una *naturaleza*, la cual no se puede concebir sin que sea principio de operación, lo que no conviene a la persona. Luego la subsistencia no se puede concebir como una entidad absoluta constitutiva de la persona.

Concedido que toda entidad absoluta es una *naturaleza*. Pero no hace falta que ésta sea solamente *esencial*, sino que basta con que lo sea *personal*, y todo el mundo sabe que, aunque la persona no sea principio *quo* de la operación, como lo es la esencia o la naturaleza, es, sin embargo, como pertenece a la persona, principio *quod*.

Cuarta. La subsistencia es una mera ficción mental, porque no tiene razón de parte ni ejerce ninguna causalidad sobre la naturaleza esencial, ni material, ni formal, ni eficiente, ni final.

Siempre la misma confusión. Ya hemos dicho y repetido que, respecto de la esencia o naturaleza, la subsistencia no tiene razón de parte ni ejerce sobre ella ninguna causalidad, precisamente porque es puro término de la misma. Pero respecto de la persona tiene una verdadera causalidad formal, puesto que es el constitutivo metafísico de la misma. Luego la verdadera ficción de la mente está aquí, en argüir contra la subsistencia como constitutivo metafísico de la persona, *partiendo de que no lo es ni puede serlo*.

Ultima dificultad. Según Santo Tomás, a la sustancia compete existir por sí misma. Luego la subsistencia como constitutivo de la persona está en contra de la doctrina tomista acerca de la sustancia.

Como hemos visto ya, según Santo Tomás, la sustancia puede tomarse sin su complemento último en el mismo orden sustancial, que es la subsistencia, o juntamente con él. En el primer caso, la sustancia es lo mismo que la esencia o naturaleza sustancial, y en el segundo se identifica con la persona.

Hemos visto también que es doctrina fundamental de Santo Tomás que

[152] V *Met.* c.18 lect.19; D. Thomae, n 1044 ed. Cathala.

la existencia pertenece a la esencia o naturaleza solamente *ut quo*, y a la persona *ut quod*. Por consiguiente, para concordar la doctrina de Santo Tomás sobre la subsistencia con el modo de convenir la existencia a la sustancia, todo depende de cómo el objetante tome la sustancia. Si la toma sin su último complemento sustancial, en cuanto esencia o naturaleza, es manifiesto que únicamente le puede pertenecer, según Santo Tomás, *ut quo;* y si la toma con su último complemento, o sea, con la subsistencia, entonces le pertenece *ut quod*, puesto que en este último sentido es la misma persona. Expresamente lo dice Santo Tomás: «La sustancia se puede tomar de dos maneras: *de un modo*, por la esencia o naturaleza; *de otra manera*, por el supuesto o hipóstasis» (3 q.2 a.6 ad 3). Por lo cual, afirma en otra parte que la persona «se contiene en el mismo género de la sustancia, no como una especie de la misma, sino como determinando su propio modo de existir» [153]. La cosa está bien clara.

Precisamente en esto estriba la diferencia esencial entre la sustancia y el accidente. El accidente nunca puede llegar a tener la existencia en sí mismo, sino en otro que sea para él sujeto de inhesión. En cambio, la sustancia, por lo mismo que la subsistencia es complemento natural de la misma en el género de la sustancia, la cual resulta *naturalmente* de la misma esencia o naturaleza sustancial, no sólo puede tener la existencia en sí misma, sino también ser sujeto de inhesión del accidente. El error aquí está en pensar que la sustancia sólo puede considerarse de una manera y convenirle la existencia en un solo sentido. Y esto sí que está abiertamente contra la doctrina de Santo Tomás. «Distingue tempora et concordabis iura...»

I) Soluciones diversas a la cuestión de la esencia de la unión hipostática

Vamos a anotar, en primer lugar, dos que parten de un presupuesto filosófico totalmente contrario al de Santo Tomás, cual es la identidad real de esencia y existencia en todo ser creado.

Escoto, partiendo de tal supuesto, establece que toda sustancia completa creada es supuesto o persona, consistiendo el constitutivo metafísico de ésta en la negación de dependencia actual y aptitudinal natural respecto de otro en el acto de existir. Según esto, es fácil deducir que la esencia de la unión hipostática consistiría en la negación de división de la naturaleza humana del Verbo divino o en una relación de indivisión entre los dos.

Pero también es fácil ver que, siendo la persona, así como también la unión hipostática, lo más perfecto que existe en el orden natural y sobrenatural creado, su esencia no puede consistir en algo negativo. Porque la perfección es ser, algo positivo, y no puede consistir en la negación de ser y de perfección. Y como la negación de división de suyo no dice ser, ni algo positivo en lo cual la unión se realiza, la unión realmente no sería en nada, y, por lo tanto, se reduciría a una pura denominación extrínseca, es decir, a un ser de razón. Por otra parte, como por hipótesis la esencia se identifica realmente con la existencia, y la naturaleza humana, al unirse con la persona divina, no perdió nada de su esencia, tampoco lo perdería de su existencia. De donde se seguiría que tan subsistente sería en sí misma después de la unión como lo era antes; y, por tanto, en la unión hipostática habría dos personas realmente distintas, de la misma manera que hay dos naturalezas completas y perfectas, las cuales al mismo tiempo sólo podrían estar unidas entre sí accidentalmente. Dos seres distintos, en sí mismos subsistentes, sólo pueden unirse de esta manera. Y así, lógicamente, habríamos terminado con la unión hipostática, que es unión en la unidad de persona, y, consiguientemente, en la unidad de subsistencia. A tales extremos conduce en esta cuestión la pretensión, al menos implícita, de subordinar el orden sobrenatural al puramente filosófico y natural.

[153] *De pot.* q.9 a.2 ad 6.

En esta concepción de la unión hipostática se fundan algunas concepciones modernas acerca de la duplicidad del *yo* psicológico de Cristo. Y, por cierto, muy lógicamente. Porque, si en El no hay unidad de subsistencia entre la naturaleza humana y la persona divina, tampoco la habrá en sus facultades de percepción, y, por lo tanto, en la conciencia. De donde se deduce inmediatamente en Cristo la existencia de dos *yo* psicológicos distintos. Y si lógicamente no se ha llegado más allá, es porque la fe lo impide.

Suárez llegó por idéntico procedimiento a conclusiones muy semejantes a las de Escoto, diciendo que la persona se constituye por un *modo sustancial* consiguiente a la existencia, que es la subsistencia propia de la persona tal como él la concibe. Y así, la esencia de la unión hipostática consistiría en un modo sustancial por el que la naturaleza humana quedaría hecha una en la persona con el Verbo divino.

Toda la dificultad está precisamente aquí, en concebir ese modo *sustancial* de subsistencia consiguiente a la existencia de una cosa. Porque, si esa cosa es ya por sí misma sustancialmente subsistente—lo cual, una vez establecida la identidad real entre la esencia y la existencia, es necesario afirmar—, ¿cómo se puede decir que le da ese modo sustancial de ser? Si se replica que le da el modo sustancial de subsistir en la persona divina, se contesta que ese modo adviene a la sustancia, ya por sí misma subsistente, en virtud de su identidad con la existencia, y, por consiguiente, no se puede afirmar que sea *sustancial*, sino accidental. ¿Es que se pueden cambiar los conceptos de las cosas al propio arbitrio y según las conveniencias del momento?

Si después nos trasladamos a la unión hipostática, encontramos aún más graves inconvenientes. La subsistencia de la persona divina no daría a la naturaleza humana el modo sustancial de subsistir, puesto que ésta lo tendría por sí misma independientemente de la persona divina, en virtud de la identidad con su propia existencia, y, por consiguiente, sería una persona distinta de la divina. Como, por otra parte, según la misma definición de accidente, la subsistencia de la persona divina, comunicada a la naturaleza humana, sería en ella algo accidental, lógicamente llegaríamos también a la conclusión de que en Jesucristo hay dos personas distintas, *accidentalmente* unidas entre sí. Lo que es contrario a la fe. Lo mismo que nos sucedía en el caso de Escoto.

El cardenal Billot tomó un rumbo distinto. Después de refutar con lógica inflexible las teorías de Escoto y de Suárez, se dejó caer en la existencia sustancial como constitutivo de la persona creada, colocando en ella la esencia de la unión hipostática. Y esto es lo que él considera expresión genuina del pensamiento de Santo Tomás.

Esto es falso. Santo Tomás no considera como elemento constitutivo de la persona la existencia sustancial, precisamente en virtud del principio más fundamental de todo su sistema filosófico-teológico, cual es la real distinción entre la esencia y la existencia. Porque la persona está en el género de la sustancia, expresando el complemento último de la naturaleza en la línea de sustancia, cual es la subsistencia, no posterior a la existencia, sino anterior a ella. La existencia pertenece a la persona como su *acto propio*, a la cual supone ya constituída. O también, como alguna vez dice Santo Tomás, como *término* de la subsistencia o de la persona (3 q.19 a.2 ad 4). Entra, por lo tanto, la existencia en la persona, no como elemento constitutivo o formal de la misma,

BIBLIOTECA NTRA. SRA. (SIL. PY.)

sino solamente integral, o como *término* de la persona, a la que ésta, ya en sí misma constituída, dice un orden trascendental, como la potencia a su acto propio. Y todo en virtud del principio más fundamental de la doctrina tomista.

Por otra parte, tratándose de las personas divinas, Santo Tomás rechaza de plano una y mil veces que la existencia sea elemento *personal* en ellas. Dice así en uno de los numerosos lugares que pudiéramos citar: «La existencia en Dios *sólo se dice esencialmente*» [154]. Y por eso «*de ninguna manera se ha de conceder* que haya en Dios más de una existencia, puesto que la existencia *pertenece siempre a la esencia*, y principalmente en Dios, cuya existencia se identifica realmente con su esencia» [155]. Por eso mismo la esencia de la unión hipostática no puede estar en la unidad de *existencia* de la naturaleza humana con el Verbo divino. La unidad de existencia, por sí misma, no nos puede llevar a una unión *personal* con Dios si antes no media la unidad en la *subsistencia* con El, y mucho menos con una persona distinta, como es la del Verbo divino. Por eso Santo Tomás trata de la unidad de existencia en Cristo entre las *consecuencias* de la unión hipostática (3 q.16 prol.). Y no se comprende cómo el cardenal Billot ha pretendido encontrar en la unidad de existencia en Cristo la *esencia* de la unión hipostática según el mismo Santo Tomás. Esto significa una desorientación completa en el pensamiento del Angélico Doctor respecto de la unión hipostática.

Tales son las principales soluciones que ha recibido esta cuestión fuera de la tomista, a las que fácilmente se reducen varias otras que no merecen especial mención. Porque de las dadas por Günther, Rosmini y Deodato de Basly, sacada la de este último de los fondos oscuros de la patrística, ya hemos hablado antes.

J) Solución de Santo Tomás

Puede expresarse en los términos siguientes:

La unión hipostática consiste esencialmente en la misma subsistencia relativa del Verbo divino, comunicada a la naturaleza humana individua íntegra y perfecta, no por una acción especial del Verbo, ni tampoco por información de la naturaleza humana por El, sino por simple y pura terminación de la naturaleza por la subsistencia relativa del Verbo divino juntamente con la misma existencia del Hijo de Dios.

Aunque a primera vista parezca tan complicada esta solución, en realidad es sumamente sencilla. Sin embargo, para su recta inteligencia, es necesario recordar aquí algunas cosas que ya expusimos al tratar del concepto de persona:

1.° Para Santo Tomás, la esencia de la persona está cifrada en la subsistencia. Es esto tan cierto, que precisamente aquí funda él la posibilidad de la unión hipostática. Así, cuando se pregunta cómo es posible que la unión de la naturaleza humana con el Verbo divino haya sido hecha en la persona y no en la naturaleza, siendo así que en Dios la naturaleza se identifica realmente con la persona, contesta que una es la razón propia de la naturaleza y otra distinta la de la persona, y que la unión fué hecha según la razón propia de persona y no la de esencia o naturaleza [156]. Ahora bien, la razón propia de la persona, en cuanto se distingue de la esencia o naturaleza, es la

[154] *De verit.* q.1 a.5 ad 19.
[155] *De pot.* q.9 a.5 ad 19.
[156] 3 q.2 a.1 ad 2; 2c y ad 1.

subsistencia, que constituye a la naturaleza individua en *sujeto* propio, totalmente incomunicable, de la existencia y de todos los accidentes; lo cual no puede convenir a la naturaleza o esencia por sí misma [157].

Por eso dice constantemente que a la persona compete *subsistir* por sí misma, o tener la existencia de un modo inalienable. Para lo cual es necesario que sea en sí misma sujeto subsistente o que tenga la subsistencia. De lo contrario, ni subsistiría por sí misma ni podría ser un sujeto subsistente, ni tener en sí misma la existencia y los accidentes.

Según el mismo Santo Tomás, esta subsistencia no la tiene por sí misma la sustancia individual (3 q.2 a.3 ad 2). Mucho menos puede dársela la existencia, puesto que la persona significa aquello que es *completísimo en el género de sustancia* [158], de la cual la existencia se distingue realmente. Ni el orden de la sustancia individua a la existencia, porque, no teniendo ésta por sí misma la subsistencia, faltarían el *sujeto y el fundamento* de ese orden, sin los cuales éste no puede darse. Luego, siempre que dice Santo Tomás que la persona significa la sustancia individua «con su complemento», este complemento no puede ser otro que la *subsistencia*, en virtud de la cual la sustancia es subsistente en sí misma y se constituye en *sujeto* propio de la existencia, a la cual, por consiguiente, dice orden como la potencia al acto propio [159].

Y así se verifica plenamente que la persona es *lo completísimo en el género de sustancia* y «el individuo de subsistencia» [160]. En las criaturas, esta subsistencia se distingue realmente de la misma esencia o naturaleza sustancial, y en Dios se identifica realmente con su divina esencia (3 q.2 a.2). Pero las razones formales de esencia o naturaleza y de persona permanecen distintas. Y así, en virtud de esta misma distinción, la persona divina, y no la naturaleza, pueden unir a sí misma otra naturaleza distinta, sin menoscabo alguno de su esencia, puesto que la persona es el sujeto que tiene la capacidad de recibir cosas distintas de su propia naturaleza [161].

En la subsistencia es también donde encuentra Santo Tomás el *concepto análogo* de persona respecto de Dios y de las criaturas, pues mientras que en las personas divinas es algo *relativo*, en las criaturas es *absoluto* [162].

Además de los muchos lugares que ya hemos aducido al tratar de la persona, donde los conceptos aquí vertidos pueden encontrarse confirmados por el mismo Santo Tomás, el que quiera convencerse plenamente de que el Santo funda la posibilidad de la unión hipostática en la distinción entre naturaleza y persona, calcada en la subsistencia, que lea y medite profundamente lo que el Angélico Doctor dejó escrito en su comentario al III *Sent.* d.5 q.1 a.3; *Cont. Gent.* 4,41, y *Comp. theol.* c.211. Y entonces comprenderá también el sentido hondo que tiene en la intención de Santo Tomás la distinción entre naturaleza y supuesto o persona, sobre la cual basa en el artículo 2 de esta cuestión su explicación de la unión hipostática.

Este concepto de persona no se lo formó ciertamente Santo Tomás de una manera pura y exclusivamente racionalista, sino teniendo en cuenta lo que la revelación nos dice acerca de las personas divinas y las exigencias de la

[157] L.c.; *In Sent.* 3 d.5 q.1 a.3; *Cont Gent.* 4,41; *Compend. Theol.* c.211.
[158] *Cont. Gent.* 4,38.
[159] *In Sent.* 1 d.23 q.1 a.1; *De pot.* q.7 a.4.
[160] *In Sent.* 3 d.5 q.2 a.1 ad 2; *De pot.* q.9 a.2 ad 5 y 13; a.6; *Sum. Th.* 1 q.29 a.1 ad 2; a.3 ad 4; a.4 ad 3; q.30 a.4, etc.
[161] *In Sent.* 3 d.5 q.1 a.3; *Cont. Gent.* 4,41; *Compend. theol.* c.211; *De pot.* q.7 a.4.
[162] 1 q.29 a.4 ad 4; q.30 a.1 dif.1; q.33 a.2 ad 1; q.39 a.1 ad 1; *De pot.* q.9 a.4 dif.6.

unión hipostática. Lo cual, lejos de disminuir el valor objetivo de su concepto de la persona, antes, por el contrario, lo aumenta y perfecciona.

2.° Debe tenerse en cuenta también que las personas divinas se distinguen y constituyen por las relaciones subsistentes; o lo que es lo mismo, por las subsistencias relativas. Dice así el concilio I de Letrán: «Si alguno no confesare propia y verdaderamente... la Trinidad, esto es, a un Dios *en tres subsistencias consustanciales*..., sea condenado» (Dz. 254). Y el IV de Letrán, en el capítulo *Firmiter credimus:* «Esta Santa Trinidad es una según la esencia común y distinta en personas según las *propiedades personales*» o las relaciones subsistentes (Dz. 428).

En el símbolo de fe del concilio XI de Toledo se contiene también lo siguiente: «En la *relación* (la cual, siendo subsistente, es lo mismo que subsistencia relativa) se considera el *número* de las personas», es decir, la distinción y constitución de las mismas (Dz. 280).

Por último, el concilio de Florencia define que en Dios «todas las cosas son una misma, excepto aquellas en que media oposición relativa», como son las relaciones subsistentes, que distinguen y constituyen las personas (Dz. 703). Por eso no dudamos en calificar esta verdad de cierta según la fe (cf. 1 q.40 a.2.4).

3.° Es de fe que la unión de que venimos hablando fué hecha *en la persona y según la persona,* es decir, según aquello en lo que la persona se distingue de la naturaleza, que es la relación subsistente, o la subsistencia relativa, como ya hemos probado anteriormente.

4.° Que la misma fe enseña que esta unión se realizó con la persona del Verbo y no con la del Padre o la del Espíritu Santo, como así consta en las definiciones y símbolos de todos los concilios que trataron de la unión hipostática, como los de Efeso, Calcedonia, II y III de Constantinopla, I de Letrán, XI de Toledo, etc. [163]

5.° Es también de fe que en esta unión la naturaleza humana y la divina permanecen íntegras y perfectas, inconfusas, distintas, inmutables, indivisas e inseparablemente unidas en la persona divina (Dz. 148).

6.° De igual modo, es de fe que Dios no puede entrar en composición con ningún ser creado (Dz. 180,3); de lo cual se sigue que la subsistencia relativa de la persona divina no pudo ser comunicada a la naturaleza humana por información.

7.° Es completamente cierto teológicamente, y hasta próximo de fe, que las personas divinas no tienen acciones distintas en las criaturas, y, por consiguiente, que la subsistencia relativa de la persona divina tampoco se pudo comunicar a la naturaleza humana por una acción distinta del Verbo. En confirmación de esta verdad sólo citaremos aquí el testimonio de Pío XII en la *Mystici Corporis,* refiriéndose precisamente a las operaciones de las diversas personas en las criaturas, donde dice, en el párrafo *Inhabitación del Espíritu Santo:* «Sostengan *firmemente y con toda certeza* que en estas cosas todo es común a la Santísima Trinidad, puesto que todo se refiere a Dios como a suprema causa eficiente».

Una vez hechas estas observaciones, que son fundamentales, la proposición que creemos encierra el pensamiento auténtico de Santo Tomás acerca de la esencia de la unión hipostática sólo necesita una sencilla exposición.

Si la unión fué hecha en la persona y según la persona, y no en la naturaleza, por necesidad tuvo que realizarse en lo que la persona se distingue de la naturaleza, que es la subsistencia, por la cual la persona se constituye en

[163] Dz. 111a 148 217 290 255 282.

sujeto propio de cosas distintas de su propia esencia, sin peligro de que ésta se confunda con ellas al poseerlas o existir en ella. Y si la unión fué hecha en la persona del Verbo determinadamente, por necesidad tuvo que ser hecha en la subsistencia relativa del mismo, que es por lo que el Verbo se distingue del Padre y del Espíritu Santo. De lo contrario, ni la unión sería hecha en la persona ni según la persona, ni mucho menos con una persona distinta de la Santísima Trinidad.

Santo Tomás admite la posibilidad de una unión en persona con Dios, considerada la persona divina absolutamente, o en sentido filosófico (3 q.3 a.3). En cuyo caso la unión se realizaría en la subsistencia absoluta de Dios y no según la naturaleza divina, no siendo ésta la unión que la fe nos enseña e impone. La unión que la fe nos propone es con la persona del Verbo, para la cual es de todo punto necesario que se realice en aquello por lo que la persona del Verbo se constituye y distingue de la del Padre y del Espíritu Santo. Y esto no es otra cosa que la subsistencia relativa del Verbo divino. Luego, o la unión se realizó en la subsistencia relativa del Verbo, o el Verbo divino no se unió hipostáticamente con la naturaleza humana. No se da medio. Porque todo lo que no sea esto es común a las divinas personas. Por consiguiente, es totalmente necesario poner la esencia de la unión hipostática en la subsistencia relativa del Verbo divino. Pues solamente así se puede explicar que la unión haya sido hecha en la persona del Verbo y según lo que la persona del Verbo es. Así como también únicamente de esta manera se explica que, en virtud de unión tan admirable, una misma sea la persona del Verbo divino y de la naturaleza humana en Jesucristo.

En la hipótesis del constitutivo de la persona creada en la existencia sustancial o en el orden de la sustancia individua a la existencia, no se ve de qué manera sea posible explicar la unión de la naturaleza humana *en persona* con el Verbo divino. Si se dice que la naturaleza humana, en su unión con el Verbo, carece de personalidad porque no tiene su propia existencia ni dice orden a ella, puesto que ya existe en la divina, esto sería suficiente para explicar que no es persona en su unión con Dios. Pero de ninguna manera explicaría que está unida *en la persona del Verbo o con la persona* del Verbo divino. Porque ni la existencia ni el orden a la existencia son elemento *personal* en Dios. A todo más sería una unión en persona con Dios, en el sentido que explica Santo Tomás en la cuestión 3, artículo 3, es decir, con la naturaleza divina como perfectamente subsistente en sí misma y absolutamente incomunicable a las criaturas; o lo que es lo mismo, con toda la Trinidad. Pero ésta no es la unión hipostática que la fe nos enseña e impone. Ni tampoco en este caso sería posible la unión en la existencia de la naturaleza divina si antes no fuera hecha en su propia subsistencia (3 q.3 a.3).

La fe nos impone también la existencia en Jesucristo de dos naturalezas distintas, íntegras y perfectas, sin confusión ni división, después de la unión. Y esta verdad de fe encuentra explicación satisfactoria en la hipótesis de la esencia de la unión hipostática en la subsistencia relativa del Verbo divino. Porque, constituyendo la subsistencia relativa la persona del Verbo y habiendo sido hecha la unión en la razón propia de la persona, y no de la esencia, la naturaleza humana entra en comunicación con el Verbo solamente en la razón de subsistencia, no haciendo composición alguna con su naturaleza divina, puesto que las razones de naturaleza y de subsistencia son distintas. Y como, por otra parte, la subsistencia relativa del Verbo es también la de la naturaleza humana, en virtud de la misma unión hipostática, síguese que la persona del Verbo subsiste en Cristo en dos naturalezas distintas, íntegras y perfectas, sin confusión, cambio ni división. Por-

que la persona, por razón de la misma subsistencia, puede unir a sí otras naturalezas distintas de la suya propia, sin que ésta ni la naturaleza unida sufran el menor detrimento. Y todo por razón de la subsistencia, como constitutivo de la persona.

Tanto para que la unión en persona y según la persona se verifique como para que la naturaleza humana sea *una* en la persona con el Verbo divino, es necesario que la subsistencia relativa del Verbo se comunique a la naturaleza humana. Y aquí es precisamente donde se encierra el misterio de la unión hipostática en cuanto al *modo* de su comunicación. Nosotros no podemos dudar de su existencia, puesto que la fe la afirma y la impone. Pero, cuando se trata de explicar *determinada y concretamente* la naturaleza de este *modo,* la razón se siente oprimida por el peso del misterio y no puede hacer otra cosa que sentir su propia incapacidad para hacerlo. Tal es la actitud de Santo Tomás ante este misterio divino, al cual llama «inefable y de alguna manera incomprensible para nosotros» [164] mientras estamos en este mundo.

Pero, al mismo tiempo, la razón teológica, iluminada por la fe, puede señalar con seguridad las rutas generales para su recta inteligencia, aun cuando no pueda llegar a percibirlo en sí mismo claramente. Y esto es lo que hace también Santo Tomás en la *Suma Teológica,* en la *Suma contra los gentiles* y en otras obras suyas.

Así, la razón teológica ve con toda claridad, y por eso mismo lo establece con absoluta seguridad, que la vía de la causalidad, ya sea intrínseca o extrínseca, nos está absolutamente prohibida para explicar esa comunicación de la subsistencia relativa de la persona divina a la naturaleza humana. Tratándose de la causalidad extrínseca, eficiente o final, la cosa es del todo manifiesta, no sólo porque las personas divinas no tienen acciones distintas en las criaturas, sino también porque no reconocen causa alguna, y las causas extrínsecas no pueden ser *constitutivo intrínseco* o *metafísico* de la persona, que es precisamente de lo que aquí se trata, ya que la comunicación de la subsistencia relativa del Verbo a la naturaleza humana constituye a ésta en la misma persona del Verbo divino.

Es también completamente seguro, y hasta cierto según la fe, que esa comunicación no se puede realizar por información intrínseca de la naturaleza humana por la subsistencia del Verbo divino, puesto que esto es incompatible con Dios. Y mucho menos por la misma subsistencia del Verbo como causa material.

Entonces, ¿de qué manera se verifica? Aquí está el misterio. Y aunque la razón teológica no puede llegar a descorrer el velo que lo oculta a las miradas de nuestra inteligencia, puede, no obstante, señalar la única vía de su realización, que es la de pura terminación de la naturaleza humana por la subsistencia de la persona divina, directa e inmediatamente, sin intermediario de ninguna clase. De tal manera que la naturaleza humana subsista con la misma subsistencia de la persona divina y sea una con ella en la misma persona. Esta pura terminación de la naturaleza humana por la subsistencia de la persona divina expresa dos cosas distintas: una totalmente *negativa,* de exclusión de toda causalidad por parte de la misma subsistencia relativa divina, y otra completamente *positiva,* de pura terminación de la naturaleza en su asunción a la unidad de la persona divina.

Tal es el único camino invariablemente señalado por Santo Tomás para la recta inteligencia de este misterio. Pues la naturaleza humana fué asumida para ser una en la persona con el Hijo de Dios, siendo, por lo tanto, la persona

[164] *Comp. theol.* c.211.

del Verbo *puro término* de la asunción de aquélla (3 q.3 a.1ss.). Y por eso «la gracia de unión es *el mismo ser personal* del Verbo divino, gratuitamente dado por Dios a la naturaleza humana en la persona del Verbo, el cual es ciertamente término de la unión» (3 q.6 a.6). Este traer la naturaleza humana a la misma subsistencia del Verbo divino, sin ningún género de causalidad por parte de aquélla en la naturaleza humana, sino como *puro término* de su asunción, he ahí en lo que consiste la comunicación puramente terminativa de la subsistencia relativa del Verbo de Dios en la naturaleza humana, donde se encierra el gran misterio de la unión hipostática.

Tal vez puede ayudar algo a entender este misterio divino el hecho de que los bienaventurados del cielo se hacen el mismo Dios por la visión beatífica, así como también nosotros nos hacemos las cosas por medio del conocimiento (1 q.14 a.1). Aunque la diferencia con la unión hipostática es muy profunda, pues mientras en ésta la naturaleza humana es traída *físicamente* a la misma subsistencia de la persona divina, la comunicación de Dios a los bienaventurados del cielo y de las cosas a nosotros es sólo en el orden cognoscitivo. Pero puede dar alguna idea de lo que es la unión hipostática.

Siendo la naturaleza humana una en la persona con el Verbo divino, existe también con su misma existencia. Porque el existir es acto propio de la persona, y a la persona divina no puede convenirle otra existencia que la increada. En Dios, la esencia divina, a pesar de ser la misma existencia subsistente, no existe separadamente de las personas, sino que son éstas las que existen en una misma esencia y en una misma existencia numéricamente. Y siendo la naturaleza humana de Cristo una en la persona con el Verbo, es lógico exista también con la misma existencia de éste. Decir otra cosa sería poner en la persona del Verbo una existencia que le es incompatible (3 q.17 a.2).

Mas esta comunidad de existencia con el Verbo no pertenece esencialmente a la constitución de la naturaleza humana en la unidad de persona con El, sino tan sólo integralmente, en cuanto que la existencia es el acto propio de la persona ya constituída [165]. Y en cuanto a esto hay también una verdadera analogía con las personas creadas.

Por lo que toca a las personas divinas, Santo Tomás no puede ser más terminante. «Es evidente que en Dios no es una la existencia de la relación (de las personas) y otra la de la esencia, sino la misma en los dos casos» (1 q.28 a.2). «Aunque en Dios existan muchas personas o propiedades, dice en otra parte, solamente hay una existencia, porque la existencia en Dios sólo se dice *esencialmente*» [166]. Por último, «en Dios sólo hay una existencia, es decir, la *esencial*» *(Quodl.* 1 a.1).

Y por lo que se refiere a las criaturas, si se parte de la real distinción entre la esencia y la existencia en todo ser creado, es inconcebible que se trate de poner en ésta el constitutivo de la persona, el cual pertenece al mismo orden de la esencia sustancial. Así que la opinión que establece la esencia de la unión hipostática en la unidad de existencia en Cristo, no encuentra en Santo Tomás nada más que un mentís rotundo y solemne. En cambio, si se pone en la comunicación de la subsistencia relativa de la persona divina a la naturaleza humana, e integralmente en la existencia como acto propio de la persona, todo aquí es coherente y armónico: con la constitución de las divinas personas, en primer lugar; con la naturaleza de la unión en persona y según la persona; con la sustancialidad de la unión hipostática; con que ésta se haya realizado solamente con la persona del Verbo y no con la del Padre y del Espíritu Santo; y con las propiedades generales que en

[165] 3 q.19 a.1 ad 4; *Quodl.* 2 q.2 a.4 ad 2.
[166] *De verit.* q.1 a.5 ad 19.

filosofía se atribuyen a la persona. Y, además, con la doctrina expresa y formal de Santo Tomás, sin torceduras ni violencias de ninguna clase, sino de un modo completamente natural y sencillo.

La comunicación de la subsistencia relativa de la persona divina y de su propia existencia a la naturaleza humana es siempre posible por la infinita virtualidad de la persona divina y de la existencia de Dios para suplir toda subsistencia y existencia del ser creado. Cosa que no tiene la criatura, la cual sólo posee una subsistencia y existencia proporcionada a su propia naturaleza, a la cual su personalidad está por eso mismo circunscrita y limitada, sin poderla comunicar a otros. Por lo cual enseña Santo Tomás que Dios, de la misma manera que unió a sí, en la persona del Verbo, a la naturaleza humana, pudo absolutamente unir el universo entero (3 q.3 a.7).

Es decir, que en la doctrina de Santo Tomás acerca de la esencia de la unión hipostática encuentran plena satisfacción todas las verdades de fe acerca de aquélla, al mismo tiempo que se nos da una explicación satisfactoria, en lo que cabe, de las mismas. Por lo cual no dudamos en calificarla de *totalmente conforme con la fe.*

Es más, en ella encontramos también satisfechas las exigencias de la razón en cuanto al concepto filosófico de persona, acerca del cual tantas oscuridades y ambigüedades existen en otras concepciones. De esta manera, el concepto de persona creada es *análogo* con el propio de las personas divinas y la personación de la naturaleza humana en Cristo, satisfaciendo así las exigencias de razón de la misma metafísica. Pues, dada la constitución de las personas divinas por la subsistencia relativa y la esencia de la unión en la persona en la comunicación de esta misma subsistencia a la naturaleza humana, el concepto *análogo de persona* consistiría en la subsistencia *relativa* en Dios y *absoluta* en las criaturas, como último complemento de la sustancia individual. Y de hecho aquí es donde lo encuentra siempre el mismo Santo Tomás [167]. Por eso, su concepción de la persona es la más cristiana de todas y, al mismo tiempo, la más metafísica. Y, por eso mismo también, doblemente armónica: por una parte, con la fe, y por otra, con las exigencias de la razón o de la filosofía. Porque la misma razón filosófica impone que, tratándose de un concepto análogo a Dios y a las criaturas, como es el de persona, se tengan en cuenta, en su formación, las enseñanzas de la fe acerca de las personas divinas y de la unión en persona de la naturaleza humana con el Verbo divino, toda vez que por sola razón no es posible conocer los analogados principales de este concepto, que son las personas divinas y la unión hipostática. Por eso decíamos antes que el concepto de persona era uno de los conceptos específicamente de la filosofía cristiana.

K) Comienzo y permanencia de la unión hipostática

Como término de la cuestión de la esencia de la unión hipostática vamos a contestar a dos preguntas, cuya solución se encuentra en las cuestiones 33 y 50 del tratado del Verbo encarnado de Santo Tomás: ¿Cuándo comenzó a existir la unión hipostática? ¿Hasta cuándo ha de durar?

Errores.—Acerca de la primera pregunta estableció Orígenes que el alma de Jesucristo había existido antes de unirse con su cuerpo y de que los dos fueran unidos en la persona del Verbo divino. El error de Orígenes fué condenado por el papa Vigilio (Dz. 205).

[167] *In Sent.* 1 d.23 q.1 a.3; *Sum. Th.* 1 q.29 a.4 ad 4; q.31 a.1 dif.1; q.33 a.2 ad 1; q.39 a.1 ad 1; 3 q.2 a.1 ad 2; q.16 a.12; *De pot.* q.9 a.4 dif.6; *Quodl.* 9 q.2 a.2 ad 1, etc.

Respecto de la segunda, Marcelo de Ancira y algunos origenistas del siglo VI decían que el Verbo dejaría el cuerpo con el que se había unido, el día del juicio universal, como cosa indigna de Dios. Los gnósticos sostenían también que, en la pasión y muerte de Jesucristo, la divinidad se había separado de la humanidad. Y algo parecido atribuyen algunos modernos a San Atanasio, San Hilario, San Ambrosio, Leporio, San Jerónimo, Gaudencio y San Agustín, al comentar aquellas palabras de Nuestro Señor en la cruz: «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?» (Mt. 27,46). Pero la verdad es que todos estos Santos Padres afirman que Dios murió y fué sepultado. Lo cual, de sostener aquella separación en su muerte, de ninguna manera podrían decir. Y, desde luego, ninguno de ellos pensó siquiera en una separación permanente de la naturaleza humana del Verbo divino, sino todo lo contrario.

Doctrina verdadera.—Puede expresarse así:

La unión hipostática fué hecha en el primer momento de la concepción de Jesucristo, y nunca fué interrumpida ni se disolverá jamás.

La *primera parte,* aunque tal vez no se pueda decir con certeza que es de fe, desde luego es del todo cierta teológicamente, pudiendo llamarse también *cierta según la fe* y hasta *próxima a la fe.*

El Evangelio nos dice que María concibió a Jesús por virtud del Espíritu Santo [168]. Ahora bien, para que esto sea verdad es de todo punto necesario que la unión de la naturaleza humana con el Verbo divino haya sido hecha en el primer instante de su concepción por María. Porque, en otro caso, lo que ésta concebiría sería un hombre y no al Verbo encarnado, al Hijo de Dios (3 q.35 a.4). Además, si el cuerpo de Jesucristo fuera formado en las entrañas de la Virgen María antes de su unión con el alma y con el Verbo divino, sería preciso que Dios lo despojara de la propia subsistencia, que naturalmente tendría antes de unirlo con la persona del Verbo. Lo cual no es conforme con la bondad de Dios, que nunca despoja a un ser de lo que naturalmente le da [169]. Y, por otra parte, ninguna dificultad puede haber en que fuera unido en el primer instante de su concepción, ya que la formación del cuerpo de Jesucristo no estaba sujeta a las condiciones comunes del cuerpo humano, por lo mismo que era causada por la virtud infinita del Espíritu Santo, el cual puede realizar en un instante las condiciones requeridas para la unión del cuerpo con el alma y unir en ese mismo instante la naturaleza humana con la persona del Verbo divino [170].

Todos los Santos Padres enseñan el comienzo de la unión hipostática en el primer instante de la concepción de Jesucristo en las entrañas de la Virgen María. Así, San Atanasio dice que «su carne no existía antes que viniese el Verbo» [171]. San Gregorio Nacianceno: «Si alguien dijera que primero fué formado el hombre y después vino Dios, es condenable, pues ésta no es una generación por virtud de Dios, sino una fuga de generación» [172]. San Cirilo de Alejandría: «Dios Verbo se encarnó y se hizo hombre, y *en la misma concepción unió a sí* el templo que había tomado de la Virgen María» [173],

[168] Lc. 1,35; Mt. 1,18.
[169] 3 q.4 a.2c y ad 3; a.1 ad 3; q.6 a.3; q.33 a.3; *Cont. Gent.* 4,43.
[170] 3 q.33 a.1.2 ad 3; a.3 ad 1.
[171] *Contra Apollinarium:* MG 26,1097.
[172] *Epistulae:* MG 37,177.
[173] *Epistulae:* MG 77,176.

El magisterio de la Iglesia se manifiesta de una manera principal en los símbolos de fe, en todos los cuales se dice que Jesucristo fué concebido, por virtud del Espíritu Santo, de María Virgen. Lo cual, según lo que anteriormente hemos dicho acerca de la Sagrada Escritura, rectamente sólo se puede entender si la unión hipostática se verifica en el primer instante de la concepción de Jesús [174]. Implícitamente así lo afirma también Pío XII en la *Mystici Corporis* (Dz. 2286).

La explicación teológica que da Santo Tomás está fundada en la misma naturaleza de la unión en persona. Pues de no ser realizada en el primer instante de la concepción de Jesucristo, ni María sería madre del Verbo encarnado ni la unión en persona de la naturaleza humana con el Verbo divino podría verificarse sin que previamente destruyese Dios la propia personalidad de ésta, ya que es imposible que una persona se una con otra en la propia razón de persona. Lo cual, por una parte, no es conforme con la fe, ni por otra con la bondad y sabiduría de Dios (3 q.33 a.3).

La *segunda parte de la tesis*, que es la total indisolubilidad de la unión hipostática, está contenida equivalentemente en las profecías mesiánicas del Antiguo Testamento, que asignan al Mesías un imperio y un reinado universal y eterno [175].

Este reinado universal es anunciado a María en el Nuevo Testamento por el ángel, cuando requiere su consentimiento para ser Madre de Jesucristo (Lc. 1,32-33); y lo repite San Pablo al hablar de su sacerdocio (Heb. 7,24).

Mas el reinado que tiene Jesucristo sobre todas las cosas es por razón de la unión hipostática primordialmente. Luego ésta, una vez realizada, permanecerá siempre y es eterna, como el reinado de Jesucristo, sin disolverse jamás.

Los Santos Padres afirman eso mismo. Así, San Atanasio dice que la carne de Jesucristo es «coeterna con el Verbo» [176], en cuanto a la duración que ha de tener unida a El, después de la unión hipostática, a la cual repetidas veces llama también «indisoluble» [177].

El magisterio de la Iglesia, por su parte, afirma lo mismo en todos los símbolos, en los cuales se profesa que el Hijo de Dios fué concebido y nació de María Virgen, padeció, murió, fué sepultado, resucitó al tercer día y está a la diestra del Padre en los cielos, cuyo reino no tiene fin [178]. De una manera vigorosa enseña esta indisolubilidad de la unión hipostática el concilio XI de Toledo (Dz. 283 287).

Santo Tomás la explica, por una parte, por razón de la suma fidelidad de Dios en la concesión de sus dones, y por otra, en virtud de la absoluta impecabilidad de Jesucristo. La unión hipostática representa el don máximo de Dios concedido a la naturaleza humana; y Dios nunca retira los dones concedidos, a no ser por el pecado de aquellos a quienes los concede. Y como Jesucristo es absolutamente impecable precisamente por razón de la unión hipostática, síguese que la unión en persona con el Verbo divino jamás se romperá y permanecerá *in aeternum* como la misma persona del Verbo de Dios (3 q.50 a.2).

En la cuestión 50 explica el Angélico Doctor cómo el Verbo no se separó del cuerpo ni del alma de Jesucristo en el triduo de la muerte, aunque éstos

174 Cf. Dz. 86 148 etc.
175 Dan. 7,14.27; Mich. 4,7.
176 *Contra Apollinarium:* MG 26,1113.
177 Ibid.: MG 26,1140.1160.
178 Dz. 2 6 13 16 20 40 86 etc.

estuviesen separados entre sí. Por lo cual, con toda verdad se dice que Jesucristo murió y que fué sepultado y resucitó al tercer día (3 q.50 a.1-5).

En cuanto a la sangre derramada por Jesucristo durante su vida, escribe Santo Tomás: «Toda la sangre que fluyó del cuerpo de Cristo, como pertenecía a la verdad de su naturaleza humana, fué reasumida en el cuerpo de Jesucristo resucitado. Y la misma razón vale también para todas las partículas de su cuerpo, que real y verdaderamente pertenecían a la integridad de su naturaleza humana. Lo cual no se puede decir de la sangre que se conserva en algunas iglesias como reliquia, la cual no fluyó del cuerpo de Jesucristo, sino de alguna imagen suya» (3 q.54 a.2 ad 3). Pues es un dicho común, por todos admitido, que lo que una vez tomó el Verbo divino nunca lo dejó.

Los PP. Franciscanos sostenían que la sangre derramada en la pasión de Jesucristo no había sido reasumida, con cuyo motivo se suscitó una fuerte controversia entre los teólogos del siglo XV, imponiendo Sixto IV silencio a las dos partes y prohibiendo que mutuamente se llamaran herejes.

IV. De la unión relativamente considerada (a.7-9)

Después de explicar la unión hipostática en cuanto a su esencia, pasa Santo Tomás, en los tres artículos siguientes, a tratar de ella en su aspecto relativo. Para cuya inteligencia hay que tener presente que en toda unión existe una relación en las partes unidas, por la que mutuamente se miran entre sí, como tales, en el todo que forman. Esta relación que acompaña a la unión hipostática es estudiada por el Angélico Doctor, bajo todos sus conceptos, en función de la misma unión hipostática. La primera cuestión que acerca de ella se plantea es si es algo creado.

A) Si la unión, relativamente considerada, es creada (a.7)

Nociones previas.—La unión hipostática puede considerarse bajo múltiples aspectos: *a*) activa; *b*) pasiva; *c*) esencial; *d*) relativa, y *e*) fundamentalmente.

Activamente, es la acción por la que de una manera efectiva dos o más cosas se juntan para constituir una unidad. Hablando concretamente de la unión hipostática, es la causa eficiente de que la naturaleza humana se una con el Verbo divino en la unidad de persona.

Pasivamente, es la recepción en la naturaleza humana de la terminación de la subsistencia del Verbo divino.

Esencialmente, ya hemos dicho que consistía en la misma subsistencia relativa de la persona divina comunicada a la naturaleza humana.

Relativamente, es la relación por la que la naturaleza humana y el Verbo divino se miran, como unidos entre sí, en la unidad de persona.

Y *fundamentalmente*, el fundamento de esta relación.

Sentido de la cuestión.

Si la unión hipostática, tomada *relativamente*, es decir, por la relación que se sigue de aquélla en la naturaleza humana, en virtud de la cual ésta mira a la naturaleza divina como unida con ella en la misma persona del Verbo, es *creada*.

SOLUCIÓN DE SANTO TOMÁS.—Se expresa en la siguiente conclusión:

La unión hipostática, formal y fundamentalmente considerada, es increada, pero pasivamente tomada es temporal y creada, y la relación consiguiente a la unión es también temporal y creada.

Comúnmente sostienen los teólogos que *la causa eficiente* de la unión hipostática es toda la Trinidad, puesto que la encarnación es una obra de Dios *ad extra* (3 q.3 a.2.4), que sólo el mismo Dios puede realizar. Por consiguiente, bajo este aspecto, es necesario decir que la causa efectiva de la unión hipostática es increada.

También es increada la unión hipostática, *formal o esencialmente considerada*, puesto que así no consiste, según ya hemos visto, más que en la subsistencia relativa de una persona divina comunicada a la naturaleza humana, en virtud de la cual ésta se hace sustancialmente una con ella en la persona.

En cuanto al *fundamento de la relación* mutua entre la naturaleza humana y el Verbo divino que fluye de la unión de los dos en la unidad de persona, los pareceres de los teólogos están divididos. Según Escoto, este fundamento consiste en una relación *extrínseca de indivisión* de la naturaleza humana con la persona del Verbo. Suárez y Vázquez ponen este fundamento en *un modo sustancial sobrenatural creado*, por el que la naturaleza humana es una en la persona con el Verbo divino. Pero es fácil ver que, si en esto consistiera el fundamento de la unión hipostática, la naturaleza humana no se uniría con el Verbo divino en la persona, ni mucho menos *según* la persona, puesto que ni la relación de indivisión ni ese modo sustancial sobrenatural son la persona divina del Verbo. Ni entre éste y la naturaleza humana se podría establecer más que una relación accidental, ya que la naturaleza humana sería perfectamente subsistente en sí misma en los dos casos, siéndole completamente *accidentales* aquella relación de indivisión y el modo sobrenatural sobreañadido.

Santo Tomás no quiere que entre la persona divina y la naturaleza humana se ponga ningún *medio* de unión, sino que la misma subsistencia relativa de la persona divina, inmediatamente comunicada a la naturaleza humana, sea el fundamento de su unión. Porque solamente así la unión entre ellos existente puede ser en la persona y verdaderamente sustancial o según la persona. Dice así el Angélico Doctor: «En la unión de la naturaleza humana con la divina, ninguna cosa puede darse como *medio* que sea causa esencial de la unión al cual la naturaleza humana se una primero que a la persona divina. Pues así como, respecto de la materia y la forma, ningún medio puede existir en la materia antes que a ella se una la forma, porque de otra suerte el ser accidental sería primero que el sustancial, lo que es imposible, así también entre la naturaleza y la persona no puede darse medio alguno, toda vez que su unión es sustancial y no accidental» [179].

Luego la unión hipostática, fundamentalmente considerada, es también divina e increada, y de igual modo el fundamento de la relación a ella consiguiente. La diferencia entre la concepción tomista acerca de este particular y la escotista y suarcciana es enorme. Sobre esta diferencia queremos llamar la atención del lector. Pues al paso que en Santo Tomás aquel fundamento es esencialmente divino e increado, en Escoto no es nada real, y en Suárez un modo sustancial sobrenatural, pero no esencialmente divino; y en los dos, **algo creado.**

Vitoria y Medina, con otros teólogos que les siguieron, establecen dos

[179] *In Sent.* 3 d.2 q.2 a.2.

fundamentos: uno principal, que es el mismo que señala Santo Tomás, y otro secundario, que es la naturaleza humana. Pero la naturaleza humana es lo que se une y el sujeto de la relación que sigue a su unión con la persona divina; pero no es fundamento de ella, ni siquiera secundario. Por eso, esa opinión fué abandonada por los tomistas legítimos, fieles al verdadero pensamiento de Santo Tomás.

La subsistencia de la persona divina, directa e inmediatamente comunicada a la naturaleza humana, es pasivamente recibida en ésta del modo ya explicado. Es decir, no por información ni por acción propia y distinta de la persona divina, sino por pura terminación de la naturaleza humana por la subsistencia relativa de la persona divina, en virtud de la cual se verifica la unión de la naturaleza humana con el Verbo y se hace una con El en la persona. Una vez hecha esta unión en la persona, de ella brota, en la naturaleza humana, una relación real al Verbo divino, como una con El en la persona. A la cual responde otra de razón, de igual naturaleza, en el Verbo respecto de la naturaleza humana, que es lo que llamamos la unión relativamente considerada.

Pero esta relación no es la misma unión, ni mucho menos causa de ella, sino *efecto* de la misma una vez ya realizada. La relación, en cuanto tal, por lo mismo que tiene el mínimo de entidad orden a... otro, no puede ser directamente término de la causalidad, como lo es la unión, sino que sigue a ésta como efecto suyo. Y así, de la unión hipostática de la naturaleza humana con el Verbo divino—realizada eficientemente por toda la Trinidad y esencialmente por la subsistencia relativa de la persona divina—, pasivamente recibida en la naturaleza humana, fluye una relación por la que ambos mutuamente se miran como unidos en la persona: relación que es real en la naturaleza humana al Verbo y de razón en éste. Por tanto, los que cifran en esta relación la esencia de la unión hipostática, están tan lejos de tener un verdadero concepto de ella como de interpretar fielmente la mente de Santo Tomás [180].

Y tanto la unión pasivamente considerada—o sea, la recepción pasiva en la naturaleza humana de la terminación de la subsistencia relativa de la persona divina—como la relación consiguiente a la unión de la naturaleza humana en la persona con el Verbo es temporal y creada. Una y otra comenzaron en el tiempo, y todo lo que comienza en el tiempo es temporal y creado. Además, el sujeto de una y otra es la naturaleza humana, que también es temporal y creada, toda vez que la relación no es real nada más que por parte de la naturaleza humana (3 q.2 a.7 ad 2).

B) SI UNIÓN ES LO MISMO QUE ASUNCIÓN (a.8)

En la literatura patrística son diversos los nombres con que se designa la unión de la naturaleza humana con la persona del Verbo divino. El principal de todos es el de encarnación. Pero se la llama también *humanación* y *asunción*. Por dos razones principales se trata aquí del nombre de asunción: *a*) porque es el que más se distingue del de unión, y *b*) porque es el que más ayuda a conocer la naturaleza de ésta.

Algunas nociones previas

1.ª Hay que presuponer, en primer lugar, que la unión se toma aquí relativamente, es decir, por la *relación* que sigue a la misma unión, y que es algo creado.

[180] *In Sent.* 3 d.2 q.2 a.2 sol.3.

2.ª La *asunción* puede tomarse etimológicamente o realmente. *Etimológicamente* considerada, viene de las palabras latinas *ad se sumere*, y significa *tomar o traer una cosa a sí mismo*. Realmente, significa la *acción* de tomar o traer esa cosa y la *pasiva recepción* en ella del término al cual es traída o llevada. Santo Tomás expresa estos dos aspectos de la asunción, realmente tomada, diciendo que así significa *la acción y la pasión*. O lo que es lo mismo, el acto por el cual una cosa se toma, y el ser tomado o recibido en ella el término al cual es traída o llevada.

3.ª En el primer sentido se llama asunción *activamente*, y *pasivamente* en el segundo.

Doctrina verdadera

Esto supuesto, Santo Tomás establece la siguiente conclusión, en la que se expresa la distinción que tienen, con respecto a la unión, no sólo la asunción, sino también la encarnación y la humanación. Esta proposición es como sigue:

La asunción difiere realmente de la unión y también con distinción de razón, pero la encarnación, y lo mismo la humanación, sólo difieren de la unión con distinción de razón.

Que la asunción difiera realmente de la unión, le es muy fácil a Santo Tomás probarlo, puesto que ambas se encuentran en distintos géneros o categorías supremas, las cuales implican una distinción real entre las cosas que en ellas están colocadas. La asunción, por lo mismo que implica acción y pasión, está contenida en el género supremo aristotélico de la *acción* y de la *pasión*, mientras que la unión lo está en el de *relación*, los cuales son entre sí totalmente diversos. Y que al mismo tiempo se distingan también con distinción de razón, en cuanto al modo de significar la unión, es manifiesto. Pues la asunción la expresa *in fieri*, o por modo de acción y de pasión, y la unión como *ya realizada*. Por lo cual, el que une se dice también unido, mientras que el que toma o trae una cosa a sí no se dice traído o tomado. Además, la asunción designa el *término* de donde parte, y aquél donde termina, llamados *a quo* y *ad quem* por los escolásticos, mientras que la unión no determina nada de esto. Y por eso mismo es igualmente verdadero decir que la naturaleza humana está unida a la divina, y al revés. Pero sería un absurdo muy grande decir que la naturaleza divina fué tomada por la humana, al paso que lo contrario es totalmente cierto y verdadero.

En cuanto a los nombres de encarnación y humanación, salta a la vista su distinción respecto del de asunción. Pues ésta expresa los dos términos de la misma, la cosa tomada, o el término *a quo*, y aquel al cual es traído o llevada, o término *ad quem;* lo que no hacen la encarnación y la humanación, que sólo manifiestan la cosa tomada, la carne o la humanidad.

Ahora bien, estando la asunción en el género de la acción y pasión y distinguiéndose, además, de la unión en que expresa los términos *a quo* y *ad quem* de la misma, y, por otra parte, difiriendo también de la encarnación y de la humanación en que éstas significan la unión solamente en cuanto a la parte tomada, se pregunta: ¿Cuál es el término de la asunción? ¿Qué acciones implica la asunción acerca de la humanidad de Jesucristo? He aquí las dos cuestiones que presenta el nombre de asunción, con el que frecuentemente los Padres denominan la unión hipostática. Ambas son de gran interés para mejor conocer la naturaleza de ésta.

C) El término de la asunción

Para mejor resolver esta cuestión es necesario distinguir entre término *total* y término *formal* o *esencial* de la misma. Se entiende por término *total* aquel que responde adecuadamente a una acción determinada; por ejemplo, la persona del hombre respecto de su generación. De otra manera se llama también por los escolásticos término *qui*. El término *formal*, o *esencial*, es aquello por lo cual el término *total* tiene su ser propio, como, por ejemplo, el alma racional respecto del hombre. Se le llama también término *quo*.

Sentencias de los teólogos

Todos convienen en que el término *total* es Jesucristo. Pero, en cuanto al término *formal* o *esencial*, la divergencia es muy grande, conforme al concepto distinto que cada uno tiene de la esencia de la unión hipostática. Así, Escoto, Durando y Suárez dicen que es la relación de unión, y, por tanto, algo relativo. Vázquez lo coloca en la naturaleza humana, ya que el término de la acción asuntiva es que el Verbo sea hombre. Juan de Santo Tomás dice que es la naturaleza humana connotando de un modo indirecto el Verbo divino y la relación de unión.

Doctrina de Santo Tomás

La expresamos en la siguiente proposición:

Jesucristo es el término total de la acción asuntiva; y el ser personal del Verbo divino, como comunicado a la naturaleza humana, su término formal o esencial [181].

La *primera parte* es evidente y por todos admitida. Pues Jesucristo adecua totalmente el término de la acción de tomar la naturaleza humana para unirla en la persona del Verbo divino.

En cuanto a la *segunda parte*, implícitamente está contenida en la Sagrada Escritura, cuando dice que el Verbo se hizo hombre (Io. 1,14). Y de igual manera en los símbolos de fe, en los que se afirma que el Hijo unigénito de Dios se encarnó y se hizo hombre (Dz. 2 54). Lo cual solamente puede explicarse por la comunicación de la subsistencia relativa, o lo que es lo mismo, del ser personal del Verbo divino a la naturaleza humana.

Esto mismo confirma también plenamente la razón teológica. Porque, en primer lugar, el Verbo divino es sustancialmente hombre, en cuanto unió a sí, en la unidad de persona, a la naturaleza humana, y subsiste en dos naturalezas distintas, que se predican sustancialmente de la misma persona. Luego el término formal o esencial de la asunción de la naturaleza humana es la subsistencia del Verbo divino en cuanto comunicada a ella. Solamente así se puede explicar, de una manera satisfactoria, que el Verbo divino sea sustancialmente hombre o que Jesucristo sea sustancialmente Dios y, al mismo tiempo, sustancialmente hombre.

En segundo lugar, la naturaleza humana, en la asunción, por sí misma sólo tiene razón de *perfectible*, y, por tanto, de potencia y de materia, no de perfectivo y de causa formal. Ni por sí misma es causa de que el Verbo divino sea sustancialmente hombre, *sino tan sólo en cuanto a ella se comunica la misma subsistencia del Verbo de Dios y subsiste en la misma persona del Verbo*. Luego la naturaleza humana sólo tiene razón de término *a quo*, o *material*, en la asunción, no de término formal o esencial, ya que

[181] 3 q.2 a.8c y ad 3; a.6 ad 2; q.6 a.6 y *passim*.

solamente puede ser considerado como tal la subsistencia personal del Verbo divino, en cuanto comunicada a la naturaleza humana. De donde ésta sólo va incluida en el término formal de la asunción de una manera indirecta o material, y en ningún caso y de ninguna manera como término esencial de la misma. Lo cual es lo mismo que decir que la naturaleza humana es solamente término *a quo* de la asunción, y de ningún modo *ad quem* o esencial de la misma.

En cuanto a la relación de unión, es manifiesto que no se puede colocar en ella el término esencial de la asunción. Porque esa relación es *consiguiente* a la misma unión, y porque en sí misma es algo *accidental*, siendo así que el término formal de la asunción tiene que ser necesariamente sustancial, como lo es la misma unión hipostática. Dice a este propósito el cardenal Cayetano: «Propiamente hablando, la asunción tiene por término esencial un ser *absoluto*, sobre el cual se funda la relación de unión. Este ser absoluto no es la sola persona del Hijo de Dios ni la naturaleza humana individua solamente, sino el *Hijo de Dios es hombre*. Porque ni la persona divina ni la naturaleza humana se hacen *por* la asunción, aun cuando la naturaleza humana haya sido hecha al mismo tiempo que fué asumida, sino que lo que por la asunción se hace es: *el Hijo de Dios es hombre*. Y así, lo que por la asunción se hace y a lo que la asunción primariamente tiende, es a un ser *sustancial*, que fué el que precisamente adquirió el Hijo de Dios haciéndose sustancialmente hombre. El cual no está ciertamente en el género de relación ni de cualquier respecto, sino en el de sustancia» [182].

En síntesis: el término formal o esencial de la asunción es aquello por lo cual el término total de la misma, Jesucristo, tiene el ser que le es propio. Es así que Jesucristo es Dios y hombre verdadero al mismo tiempo, cuya razón esencial sólo puede encontrarse en la *comunicación del ser personal del Hijo de Dios a la naturaleza humana*. Luego el término esencial de la asunción, al cual fué asumida o llevada la naturaleza humana, es el ser personal del Verbo divino, *en cuanto a ella comunicado*, y no la misma naturaleza humana ni alguna relación. Luego, en lugar de decir, como hace Juan de Santo Tomás, que el término formal de la asunción es la naturaleza humana en cuanto connota el Verbo divino y la relación de unión, preciso es afirmar lo contrario. Porque la naturaleza humana, por sí misma, no puede connotar el Verbo divino y la relación de unión si primero no es connotada por ellos en la comunicación del ser personal del Verbo, ya que la unión hipostática trasciende absolutamente a la naturaleza humana. Lo contrario sería lo mismo que poner como término de la asunción lo que ya sería terminado por el mismo Verbo divino, la unión hipostática. Y entonces la asunción ya no significaría aquélla *in fieri* ni, por tanto, por medio de acción y pasión, sino como cosa ya hecha, no distinguiéndose así de la unión.

D) Acciones acerca de la humanidad de Cristo que importa su asunción a la persona del Verbo divino

Son tres: la *formativa* del cuerpo de Jesucristo, la *creativa* del alma racional, al mismo tiempo que se infunde en el cuerpo, y la *unitiva* de la naturaleza humana, resultante de la unión del alma con el cuerpo, con la persona del Verbo divino como término formal de la asunción. Estas acciones son distintas entre sí por lo mismo que tienen objetos distintos (1 q.77 a.3). Son realizadas por la virtud divina, atribuída al Espíritu Santo como manifestación suprema del amor de Dios para con el hombre. Por eso se dice que Jesucristo fué concebido en las entrañas purísimas de la Virgen María por la virtud del Espíritu Santo [183]. Pero esta virtud es común a todas las divinas personas, y por eso la encarnación o asunción, activamente, es obra de toda la Trinidad, aunque se apropia al Espíritu Santo como obra la más excelsa del amor de Dios. La persona del Verbo no tiene ninguna acción distinta en la naturaleza humana, ni, por tanto, causalidad alguna, sino que *puramente termina* la acción asuntiva de la naturaleza humana, comunicándole de esta manera su propio ser personal y haciéndola una consigo mismo en la persona, en cuanto término formal o esencial de la asunción. En otros términos, la persona del Verbo es solamente aquello a lo cual es asumida la naturaleza humana y en lo cual es unida y hecha una con El en la persona del modo dicho.

Todas estas acciones, si bien se distinguen por razón de sus objetos, realmente se identifican con la esencia divina, siendo por parte de Dios una sola, la cual, por lo mismo que es infinita en sí misma, no está sujeta al tiempo y realiza todos los objetos de aquéllas en el primer instante de la concepción de Jesucristo (3 q.33 a.1-3).

[182] *In III P.* q.2 a.8 n.II.

E) Si la unión de las dos naturalezas en Cristo es la mayor de todas (a.9)

Una vez considerada la unión hipostática en cuanto a la distinta expresión que tiene en las diferentes denominaciones que recibe en la tradición patrística, pasa Santo Tomás, en el artículo 9, a compararla con las demás uniones para conocer el grado de profundidad que le pertenece en el mismo ser de unión. Es una cuestión de gran envergadura teológica, en la cual repercute también inmediatamente el distinto matiz de las diversas concepciones acerca de la esencia de la unión hipostática; y, al mismo tiempo, de consecuencias de mucha actualidad.

Para resolver con acierto esta cuestión hay que tener presente: 1.° Que unión es la reunión de partes en el todo que forman. 2.° Que la unión puede ser considerada de dos maneras distintas: a) *materialmente*, en cuanto a las mismas cosas que se unen, y b) *formalmente*, en cuanto a la unidad que forman al unirse. Es manifiesto que en esta cuestión se trata de la unión formalmente considerada.

Escoto y Durando opinan que no es la mayor de todas. Por igual motivo podía Suárez decir también lo mismo. En cambio, para Santo Tomás es la mayor absolutamente, y, en cierto sentido, también más grande que la de la Trinidad Santísima. Conforme a lo cual, establecemos la siguiente conclusión:

La unión hipostática, materialmente considerada, no es la menor de todas las posibles; pero formalmente es la más grande de todas. Aún más, en cierto sentido se puede decir también que es mayor que la de la Santísima Trinidad, aunque absolutamente sea inferior a ella.

La *primera parte* no ofrece dificultad especial, porque todas las cosas inferiores a la naturaleza humana distan más de Dios que ella, a pesar de que el ser de la naturaleza humana también dista infinitamente del ser divino (ad 2).

La *segunda parte* es consecuencia necesaria de la esencia de la unión hipostática tal como la concibe Santo Tomás. Y, de igual modo, la sentencia

[183] Lc. 1,35; Mt. 1,18.

de Escoto y Durando, así como también la de Suárez, sigue inmediatamente a las suyas propias. Pues, consistiendo la esencia de la unión hipostática en la comunicación de la misma subsistencia del Verbo a la naturaleza humana, la unidad que ésta forma con el Verbo es la misma de la persona o de la subsistencia del Verbo divino, la cual «es increada, por sí misma subsistente, imparticipada, simplicísima, teniendo en sí todo lo que pertenece a la razón de unidad» (ad 1). De igual manera que la esencia divina, con la cual realmente se identifica. En cambio, si la unión hipostática se realiza por medio de una relación de indivisión o de un modo sustancial creado, sería absurdo afirmar esto mismo. Por eso, Santo Tomás, de la misma manera que dice que la unión hipostática es la más grande que Dios absolutamente puede establecer con la criatura, porque es unión en la subsistencia en el mismo ser de la persona divina, de igual modo, y con toda lógica, afirma también que la unidad que la naturaleza humana tiene con el Verbo, en la unión hipostática, es la mayor absolutamente.

De donde se sigue que la unión de la naturaleza humana con el Verbo divino, formalmente considerada, es mucho más grande y perfecta que la que existe entre el acto y la potencia, la materia y la forma, el alma y el cuerpo, el cognoscente y la cosa conocida, y la que establecen con Dios la gracia y la gloria. Porque todas estas uniones son creadas, finitas, participadas y, además, algunas de ellas accidentales, dentro del orden cognoscitivo; mientras que la unión de la naturaleza humana con el Verbo divino, en la unión hipostática, es sustancial en el mismo ser increado, subsistente, imparticipado e infinito de la persona divina.

Tercera parte. En cierto sentido, aunque muy restringido y limitado, Santo Tomás enseña también que la unión en persona de la naturaleza humana con el Verbo es más perfecta que la de la Santísima Trinidad. Porque de modo inefable existen en la Trinidad, en la unidad de esencia, tres personas realmente distintas, mientras que en la unión hipostática, dos naturalezas distintas, la divina y la humana, tienen una sola y única persona. Es decir, que en la razón de persona es más grande la unión hipostática que la de la Santísima Trinidad; aunque en cuanto a la identidad de la persona con la naturaleza es más excelente la de la Santísima Trinidad, toda vez que la naturaleza humana se distingue realmente de la persona divina. Y por eso, la unión de la Santísima Trinidad es la mayor absolutamente, pues en ella tres personas distintas se identifican con una sola esencia, las cuales, por otra parte, sólo se distinguen realmente entre sí con una distinción puramente relativa (ad 3). Pero después de la unión de la Santísima Trinidad sigue en perfección la de la unión hipostática. Por lo cual dice San Bernardo: «Entre toda unidad ocupa el primer lugar la Trinidad Beatísima, en la cual tres personas son una misma sustancia, y después aquella en la que, por el contrario, tres sustancias (el cuerpo, el alma y la divinidad) son en Cristo una sola persona» [184].

La doctrina de Santo Tomás acerca de esta cuestión ilumina grandemente la solución de otras muchas y muy importantes de la cristología, como la relativa a la impecabilidad de Jesucristo, unicidad de existencia en El, conformidad absoluta de su voluntad humana con la divina dentro de la más perfecta libertad y autonomía de la primera, etc.

Pero nosotros queremos llamar aquí la atención sobre una cuestión que actualmente se agita y que, de haber tenido en cuenta la verdadera doctrina de Santo Tomás sobre la unión hipostática, ni siquiera se habría planteado. Tal es la relativa a la existencia de dos *yo* psicológicos en Cristo. Porque,

[184] *De considerat.* V c.8.

por razón de la unión hipostática, existen en Jesucristo dos naturalezas distintas, y, por tanto, dos principios *quo* de operación, de conocimiento, de voluntad, de conciencia, el divino y el humano; y en virtud de la unidad perfectísima de la unión hipostática, como no puede darse mayor, tan real y verdaderamente es de la persona del Verbo encarnado la conciencia divina como la humana, aunque la primera por real identidad con su esencia, y la segunda por realísima y perfectísima unidad de la naturaleza humana con la persona del Verbo divino. Dos principios *quo* distintos de operación, pero un solo operante, único y unicísimo, del que realmente son las dos conciencias, la divina y la humana. Y, por lo tanto, un solo *yo*, ontológico y psicológico a la vez. Uno y unicísimo en los dos sentidos. O, de lo contrario, la unidad de la unión hipostática queda rota y destrozada.

V. De la unión hipostática causalmente (a.10-12)

Una vez considerada la unión hipostática en cuanto a su esencia y la relación que inseparablemente le sigue y le acompaña, pasa Santo Tomás a estudiarla según la causa eficiente. Es la más sencilla de las tres partes que comprende el estudio de la unión hipostática.

A) SI LA UNIÓN FUÉ HECHA POR LA GRACIA (a.10)

Como la unión hipostática es la más perfecta que el mismo Dios puede hacer con la criatura, según dijimos anteriormente, y nuestra unión con Dios se realiza por la gracia (dif.3), de aquí que el Angélico Doctor dé comienzo a esta cuestión preguntando si la unión fué hecha por la gracia.

NOCIONES.—A fin de evitar confusiones, preciso es determinar ante todo de qué gracia se trata. Porque la gracia puede tomarse en muchos sentidos distintos. En primer lugar, *extrínsecamente.* Y así se llama gracia a la voluntad de Dios que gratuitamente concede un bien cualquiera. E *intrínsecamente* al bien donado por la voluntad divina. El cual puede ser natural o sobrenatural. Y éste sustancial o accidental. El bien sobrenatural sustancial es la misma unión hipostática, y el accidental la gracia santificante, la cual puede serlo *formalmente* (gracia habitual) o sólo de una manera *dispositiva* (como las disposiciones a la gracia). El don sobrenatural accidental puede ser también no santificante, en cuyo caso se encuentran las gracias llamadas *gratis datas*, como los éxtasis, las revelaciones, la profecía, etc.

Por tanto, la cuestión propuesta es muy complicada, cuya ambigüedad se resuelve en las dos conclusiones que a continuación damos.

1.ª **La unión hipostática es la suma gracia de Dios, la cual, eficientemente, sólo es causada por la gratuita voluntad de Dios, no por la gracia habitual ni por las disposiciones a la gracia; consistiendo formalmente en la pura terminación de la naturaleza humana de Jesucristo por el ser personal del Verbo divino.**

La *primera parte*, después de lo dicho, no necesita explicación, pues excede la facultad de toda naturaleza y es un misterio en sentido estricto [185]. Es de fe.

La *segunda parte* tiene una demostración muy fácil. Pues la unión hipostática es obra de Dios *ad extra*, y el principio de todas las obras de Dios

[185] *Pío IX contra Frohschammer:* Dz. 1669 1673; cf. Tit. 2,11.

ad extra es la naturaleza divina por medio de su voluntad, y no alguna persona distinta en particular [186]. Por otra parte, su misma trascendentalidad absoluta es prueba suficiente de que sólo Dios puede causarla.

En cuanto a la *tercera parte*, fácilmente se comprende que la unión hipostática no puede realizarse por medio de la gracia habitual, desde el momento que se tiene en cuenta que la unión con Dios que causa la gracia habitual es *accidental*, por medio de las operaciones del conocimiento y del amor, para las cuales son necesarios los hábitos sobrenaturales de la gracia habitual. En cambio, la unión hipostática es una unión *sustancial*, de ser, y no de operación. Y por eso en ella no sólo no son necesarios hábitos de ninguna clase, sino que le es incompatible todo medio, que inevitablemente destruiría la unión *personal*, transformándola de *sustancial* en *accidental* [187]. Porque entre la naturaleza y la persona no se da medio alguno.

Así es como explica Santo Tomás, en la respuesta a la segunda dificultad de este artículo, aquella expresión tan fuerte de San Pablo que en Jesucristo inhabitó *corporalmente* la plenitud de la divinidad (Col. 2,9). Porque en El fué unida inmediatamente la persona divina a *toda* su naturaleza humana, alma y cuerpo.

Lo que se dice de la gracia habitual vale *a fortiori* de las disposiciones a la gracia.

Precisamente en esto estriba la diferencia esencial que existe entre la unión de los santos con Dios y la de la naturaleza humana en Jesucristo con la persona del Verbo divino; siendo la primera *accidental*, por lo mismo que se verifica por medio de las operaciones procedentes de la gracia, y la segunda sustancial-personal.

Pablo de Samosata, Arrio, Teodoro de Mopsuestia, Nestorio y los modernistas, con los protestantes liberales, explicaban la unión hipostática sólo por medio de la gracia. Todos ellos, al mismo tiempo que negaban en Jesucristo la unidad de persona con el Verbo, establecían una unión *accidental* de su naturaleza humana con El.

La *última parte* es un corolario de cuanto llevamos dicho hasta aquí acerca de la unión hipostática según Santo Tomás. Queremos solamente recoger las últimas palabras del Angélico Doctor en este artículo, que son un testimonio más de que para él subsistencia y persona son una misma cosa. Dice así: «La unión de la encarnación no fué hecha sólo por la gracia habitual, que es el modo como los demás santos se unen a Dios, sino *según la subsistencia o la persona*»... A buen entendedor, pocas palabras.

Aunque la unión hipostática no se haya hecho por medio de la gracia habitual, finalmente la contiene y la exige en toda su plenitud para dar a la naturaleza humana de Jesucristo aquella perfección que imperiosamente reclamaban en ella la dignidad altísima de unión tan sublime y el fin de la encarnación [188]. Por lo cual pudo exclamar con toda razón San Juan: «Y lo hemos visto lleno de gracia y de verdad» (1,14).

2.ª La causalidad eficiente de la unión hipostática es común a toda la Trinidad y se apropia al Espíritu Santo y al Padre; en cambio, la causalidad formal de tal manera es propia del Hijo, que no conviene al Padre ni al Espíritu Santo.

La *primera parte* es calificada de fe por algunos autores, y por otros como próxima a la fe, fundados unos y otros en la autoridad de los concilios I Lateranense, XI de Toledo, IV Lateranense y Florentino [189]. Porque la encarnación es una obra de Dios *ad extra*, y la virtud que la produce pertenece a la esencia, la cual es común a las divinas personas. Pues, como antes decíamos, la causa eficiente de la unión hipostática es la divina voluntad.

Mas en la encarnación resplandecen de un modo extraordinario el amor de Dios y su omnipotencia divina, por lo cual tanto en el Evangelio como en el magisterio de la Iglesia la encontramos apropiada al Espíritu Santo y al Padre [190].

Segunda parte. Como es de fe que el que se encarnó fué el Hijo y no el Padre ni el Espíritu Santo [191], se sigue que la causalidad formal o esencial de la unión hipostática pertenece solamente al Hijo. Ya hemos dicho que esta causalidad formal se realiza por la comunicación *inmediata*, sin intermedio de ninguna clase, del ser personal del Verbo divino a la naturaleza humana de Jesucristo. Por otra parte, como esta comunicación se hace de una manera totalmente graciosa por parte de Dios, la unión hipostática es la gracia de Dios en grado sumo, comúnmente denominada con el nombre de gracia de unión.

A continuación pasa Santo Tomás a estudiar si a la unión hipostática precedió algún mérito, ya de Jesucristo o del mismo hombre, toda vez que el mérito pertenece también a la causa eficiente [192].

B) Si a la unión del Verbo encarnado precedió algún mérito (a.11)

Nociones.—a) *Mérito.* Se define en general diciendo que es el derecho al premio.

b) *División del mérito.* De condigno y de congruo. El mérito *de condigno* se funda en la justicia, y el *de congruo* en la benevolencia y en el derecho de amistad. El mérito de condigno se divide en mérito de condigno con todo rigor de justicia y de condignidad según que la justicia, en la cual se funda, sea perfecta o imperfecta.

c) *Doble acepción de la encarnación.* En cuanto a la sustancia, la cual consiste en la unión de la naturaleza humana con la persona del Verbo divino, y en cuanto a sus circunstancias, que pueden ser intrínsecas o extrínsecas, según que incluyan la encarnación, teniendo un lazo necesario con ella o no. Por ejemplo, la maternidad divina es una circunstancia intrínseca de la encarnación. En cambio, que ésta se realice en este o aquel tiempo es una circunstancia extrínseca, del mismo modo que lo es también que el Verbo encarnado nazca de ésta o de aquella mujer.

d) La encarnación en cuanto a la sustancia puede tomarse en el orden de la intención divina y en el de su realización en el tiempo.

e) Por último, el mérito de la encarnación puede referirse a Jesucristo o a los hombres en general.

Errores.—Teodoro de Mopsuestia sostenía que la unión hipostática era en Cristo efecto de la gracia y de la previsión de sus méritos. Y Suárez opina que, absolutamente, pudo Jesucristo merecer la encarnación en virtud de la previsión de sus méritos [193].

---

186 *I Concilio Lateranense:* Dz. 254; *XI de Toledo:* Dz. 181; *IV Lateranense:* Dz. 429.
187 *In Sent.* 3 d.2 q.2 a.2.
188 *In Sent.* 3 d.4 q.3 a.2; *Sum. Th.* 3 q.2 a.12; q.7 a.13 ad 2.
189 Dz. 254 281 429 703.
190 Mt. 1,18.21; Lc. 1,35; *Symb. fidei Niceno-Constantinopolitano:* Dz. 86 etc.
191 Cf *Concilio XI de Toledo:* D. 282,284.
192 *De verit.* q.29 a.6.
193 *In III P.* 10 sect.4 n.11.

La SENTENCIA DE SANTO TOMÁS, corroborada por el sentir general de los teólogos, es la siguiente:

En el orden de intención, la encarnación no puede ser merecida por ninguno de cualquier manera que sea. En el de ejecución, tampoco pudo merecerla Jesucristo por los actos de su vida. Ni el hombre pudo merecerla tampoco de condigno en cuanto a la sustancia o a las circunstancias intrínsecas. Pero con mérito de congruo los santos del Antiguo Testamento, y de un modo particular la Virgen María, la merecieron en cuanto a la sustancia. Respecto de las circunstancias extrínsecas, probablemente pueden merecerse también de condigno.

La *primera parte* es doctrina común de los teólogos y doctores de la Iglesia. Hunde sus raíces en la Sagrada Escritura y en la razón teológica más firme.

Constantemente nos presenta la Sagrada Escritura la encarnación como efecto de la infinita misericordia y amor de Dios hacia nosotros, mucho antes que nosotros le amásemos a El. «Dios, que es rico en misericordia, dice San Pablo, por el gran amor con que nos amó, y estando nosotros muertos por nuestros delitos, nos dió vida por Cristo» (Eph. 2,4-5). Y San Juan abunda en el mismo pensamiento: «La caridad de Dios hacia nosotros se manifestó en que Dios envió al mundo a su Hijo unigénito para que nosotros vivamos por El. En esto está la caridad: no como si nosotros le hubiéramos amado antes, sino porque El nos amó primero y envió a su Hijo como víctima expiatoria de nuestros pecados» [194].

La razón teológica funda esto en que la voluntad de Dios no reconoce en el orden de intención causa alguna que no sea la misma voluntad divina; lo cual es fundamental en la teología de Santo Tomás (1 q.19 a.5; q.23 a.5). Por otra parte, todo mérito de Jesucristo, aun el solamente previsto, *supone y se basa* en la misma unión hipostática y, por lo tanto, no puede ser causa de ella.

En cuanto a la *segunda parte*, Santo Tomás la considera «evidentísima» (3 q.24 a.3). Porque el obrar sigue al ser, y, por lo tanto, los méritos de Jesucristo *suponen* la unión hipostática ya realizada, la cual se llevó a cabo en el primer instante de su concepción. No decimos, como Fotino, que Jesucristo primero fué hombre puro y, por los méritos de su vida, se hizo después Hijo de Dios.

Por otra parte, precediendo el mérito al premio, al menos con prioridad de naturalza, antes de su unión con el Verbo divino no podía absolutamente la naturaleza humana tener mérito alguno respecto de su unión con El (3 q.2 a.11; q.24 a.3). La sola posibilidad en Jesucristo del mérito de la unión hipostática argüiría en El una imperfección muy grande, que de ninguna manera se puede admitir, ya que el mérito es siempre de lo que no se tiene (3 q.19 a.3).

La *tercera parte* es también completamente cierta y segura. No sólo porque la unión hipostática trasciende absolutamente todos nuestros méritos, de la misma manera que el orden hipostático al orden de la gracia, sino también porque la encarnación es el principio de la gracia en nosotros, por la cual merecemos. Y es una verdad axiomática en teología que el principio del mérito no cae bajo el mérito.

Cuarta parte. Pero *de congruo* merecieron la encarnación los justos del Antiguo Testamento, y de una manera particular la Virgen Santísima, que

[194] 1 Io. 4,9-10; cf. Lc. 1,78.

tenía una dignidad más alta que ellos y en la que la gracia fué mucho más abundante. Así como ellos se esforzaron en cumplir la voluntad de Dios en todas las cosas, la misma ley de la correspondencia en el amor pedía que Dios cumpliera la de ellos dando satisfacción a sus deseos y oraciones. Pues esta clase de mérito no se funda en la justicia, sino en la benevolencia y en los derechos de la amistad.

La *última parte* es sentencia de Santo Tomás en su obra *Ad Annibaldum* (l.3 d.4 a.4). Es en sí misma absolutamente probable. Porque las circunstancias extrínsecas no incluyen la encarnación en cuanto a la sustancia, por lo cual no son esencialmente de orden hipostático. De donde se sigue que, absolutamente, pueden caer bajo el mérito condigno de la gracia. Para ello bastaría que un sujeto poseyera la gracia con la ordenación intrínseca, o divina, al mérito de las mismas.

Esta doctrina tiene una importancia decisiva para resolver la cuestión del mérito de la Virgen respecto de su maternidad divina en el orden de ejecución y en concreto o *in individuo*, no absolutamente. Pues, habiendo ella recibido de Dios la gracia de un modo perfecto, conforme a su condición y estado, no parece que careciera de esta ordenación intrínseca al mérito de su maternidad divina del modo dicho. Lo cual contribuiría grandemente a su perfección, como hemos intentado demostrar en otra parte [195].

No pudiendo ser causa de la unión hipostática la gracia habitual ni los méritos procedentes de la misma, ¿lo fué la misma naturaleza de Jesucristo?

C) SI LA GRACIA DE UNIÓN FUÉ NATURAL AL HOMBRE CRISTO (a.12)

En este último apartado de la cuestión de la causa eficiente de la unión hipostática explica Santo Tomás el sentido genuino que se debe dar al adjetivo *natural* cuando se aplica a la unión hipostática en los concilios (cf. Dz. 115) y en los Santos Padres, particularmente en San Cirilo de Alejandría.

Acepciones distintas de «natural».—Por lo que hace a nuestro caso, nos importa notar solamente dos. Se llama *natural*, en primer lugar, lo que acompaña a una cosa desde su nacimiento, aun cuando sea un defecto. Así, decimos que la cojera en el andar o la miopía en la visión son *naturales* a una persona si tiene esos defectos desde el nacimiento. Y con mayor motivo si se trata de una perfección. Se dice también *natural* lo que es causado en una cosa por los principios intrínsecos de su naturaleza, como el reír en el hombre, y en general las propiedades de la esencia. En Jesucristo hay dos naturalezas distintas, y para que una cosa se pueda llamar *natural* en El, en este segundo sentido, no hace falta que sea causada por las dos naturalezas, sino que basta que lo sea por una sola.

Según esto, *la solución* a la cuestión propuesta es manifiesta:

Tanto la gracia de unión como la habitual fueron naturales al hombre Cristo, en cuanto natural significa lo que pertenece a una cosa desde su nacimiento. Y le fueron también naturales según la naturaleza divina, si se toma por lo que es causado por la naturaleza.

Su demostración no ofrece ninguna dificultad.

En cuanto a la *primera parte*, porque Jesucristo poseyó la gracia de unión

[195] Cf. *La Ciencia Tomista* (1939) p.306-337.

y la habitual desde su nacimiento; aún más, desde el primer instante de su concepción (3 q.33 a.3; q.2 a.12 ad 2).

Y la *segunda parte*, porque, trascendiendo absolutamente la gracia habitual, y *a fortiori* la de unión, a la naturaleza humana de Jesucristo, sólo pudieron ser causadas en El por su naturaleza divina. De donde concluye Santo Tomás que la gracia de unión y la habitual de Jesucristo se llaman «gracia» porque no las tuvo mediante mérito, y «naturales», porque fueron causadas en El por su naturaleza divina (ad 2). En otra parte había dicho antes que la gracia de unión se llama «natural» porque se ordena a la unión en la persona divina, en virtud de la cual el Hombre-Cristo es hijo natural del Padre. Y que la habitual se dice «natural» en Jesucristo por doble motivo, porque le acompaña inseparablemente como las propiedades al sujeto y porque es causada en El por la naturaleza divina [196]. Lo que para el caso es lo mismo con distintos matices.

VI. Analogías de la unión hipostática

La unión hipostática es un misterio en sentido estricto. El concilio Vaticano enseña que la teología nos da de los misterios divinos, en sí mismos impenetrables, una inteligencia «fructuosísima», aunque muy imperfecta, por medio de analogías tomadas del orden natural de las cosas sensibles, además de otros procedimientos distintos que el mismo concilio señala (Dz. 1796). Son muchas las analogías de que los Santos Padres y los doctores de la Iglesia se han servido para explicarnos este gran misterio de la unión hipostática. Ante la imposibilidad de recogerlas todas, vamos a indicar las principales, que Santo Tomás expone en los lugares señalados, contentándonos con hacer brevísimas anotaciones acerca de cada una de ellas.

A) Analogía del vestido [197]

Semejanzas: a) Adviene a la persona ya constituída, como la naturaleza humana al Verbo divino. *b)* Es una sustancia individual perfecta, como la naturaleza humana. *c)* Es mejorado por el hombre cuya forma recibe, sin inmutarlo, como la naturaleza humana en la unión en persona con el Verbo divino.

Desemejanzas: a) El vestido es un supuesto perfecto; la naturaleza humana no es persona. *b)* El vestido se une *accidental* y *extrínsecamente* al hombre; la naturaleza humana, *sustancial* e *intrínsecamente* al Verbo divino = Semejanza desemejante.

B) Analogía del injerto [198]

Semejanzas: a) Se une *físicamente* al árbol, como la naturaleza humana a la persona del Verbo. *b)* Da frutos distintos, como la naturaleza humana es principio de acciones distintas de las de la naturaleza divina.

Desemejanzas: a) Antes de la unión tiene una existencia propia, lo que no se encuentra en la naturaleza humana de Jesucristo, que no existió antes

[196] *In Sent* 3 d.4 q.3 a.2.
[197] Phil. 2,7; *In Sent.* 3 d.6 q.3 a.2 ad 1; *Sum. Th.* 3 q.2 a.6 ad 1
[198] *In Sent.* 3 d.1 q.1 a.1.

de su unión con el Verbo. *b)* Y un supuesto distinto, que tampoco hay en la naturaleza humana de Jesucristo. *c)* No se une a *todo* el tronco del árbol, como la naturaleza humana a toda la persona divina del Verbo = Semejanza desemejante.

C) Analogía del accidente [199]

Semejanzas: a) Adviene a la sustancia ya existente, como la naturaleza humana a la persona divina. *b)* Es traído a la persona del sujeto en el cual existe, como también la naturaleza humana es llevada a la persona del Verbo divino.

Desemejanzas: a) El *accidente* tiene una unión *accidental* con el sujeto; la naturaleza humana la tiene *sustancial* con la persona divina. *b)* No es sustancia; la naturaleza humana sí. c) El accidente se une *a la persona*, pero no en la persona y según la persona; la naturaleza humana se une con el Verbo divino *en la persona* y *según la persona* = Semejanza desemejante.

D) Analogía del instrumento unido [200]

Semejanzas: a) Se une personalmente al sujeto, como la naturaleza humana al Verbo. *b)* En el ser y en la operación, como la naturaleza humana a la persona divina. *c)* Es órgano de las operaciones de la persona, como la naturaleza de las operaciones humanas y teándricas del Verbo encarnado.

Desemejanzas: a) El instrumento unido es una sustancia incompleta; la naturaleza humana es sustancia completa. *b)* Existe por la existencia del sujeto parcialmente; la naturaleza humana, totalmente por la del Verbo divino. *c)* El instrumento unido es parte integral del sujeto; la naturaleza humana no tiene razón de parte de la persona divina = Semejanza desemejante.

E) Analogía de la unión del alma con el cuerpo [201]

Semejanzas: a) Una sola es la persona del alma y del cuerpo, así como también una sola persona resulta de la unión de la naturaleza humana con el Verbo divino. *b)* El alma comunica su ser al cuerpo, como el Verbo divino su persona a la naturaleza humana. *c)* El cuerpo es órgano de las operaciones del alma, como la naturaleza humana de las operaciones del Verbo encarnado. *d)* Muerto el cuerpo, el alma no pierde su ser, así como tampoco lo perdería el Verbo si la naturaleza humana fuera separada de El.

Desemejanzas: a) El alma se une al cuerpo también en la razón de la naturaleza, mientras que la naturaleza humana se une con el Verbo divino sólo en la razón de persona. *b)* El alma es forma del cuerpo, pero el Verbo divino no lo es de la naturaleza humana. *c)* Tanto el alma como el cuerpo son sustancias incompletas, al paso que el Verbo y la naturaleza humana lo son completas = Semejanza desemejante.

Y toda semejanza desemejante es una analogía.

[199] *In Sent.* 3 d.6 q.3 a.2 ad 1; *Comp. theol.* c.41.
[200] 3 q.2 a.6 ad 4; *Cont. Gent.* 4,41.
[201] La más perfecta. Cf. *Cont. Gen.* 4,41.

CUESTION 2

(In duodecim articulos divisa)

De modo unionis Verbi incarnati quantum ad ipsam unionem

Del modo de unión del Verbo con la naturaleza humana

Ahora hemos de estudiar cómo se verificó la unión del Verbo con la naturaleza humana. Y lo haremos desde tres vertientes distintas: estudiando la unión en sí misma, por parte de la persona que asume y, finalmente, la unión por parte de la naturaleza asumida.

Sobre lo primero surgen doce preguntas:

Primera: si la unión del Verbo encarnado se hizo en la naturaleza.

Segunda: si se hizo en la persona.

Tercera: si se hizo en el supuesto o hipóstasis.

Cuarta: si la persona o hipóstasis de Cristo, después de la encarnación, es compuesta.

Quinta: si se dió alguna unión entre el cuerpo y el alma de Cristo.

Sexta: si la naturaleza humana se unió al Verbo de un modo accidental.

Séptima: si la misma unión es algo creado.

Octava: si se identifica con la asunción.

Novena: si es la más plena de las uniones.

Décima: si la unión de las dos naturalezas en Cristo fué por medio de la gracia.

Undécima: si la precedieron algunos méritos.

Duodécima: si en Cristo, en cuanto hombre, se dió alguna gracia que le fuera natural.

Deinde considerandum est de modo unionis Verbi incarnati (cf. q.1 introd.). Et primo, quantum ad ipsam unionem; secundo, quantum ad personam assumentem (q.3); tertio, quantum ad naturam assumptam (q.4).

Circa primum quaeruntur duodecim.

Primo: utrum unio Verbi incarnati sit facta in natura.

Secundo: utrum sit facta in persona.

Tertio: utrum sit facta in supposito vel hypostasi.

Quarto: utrum persona vel hypostasis Christi post incarnationem sit composita.

Quinto: utrum sit facta aliqua unio animae et corporis in Christo.

Sexto: utrum natura humana fuerit unita Verbo accidentaliter.

Septimo: utrum ipsa unio sit aliquid creatum.

Octavo: utrum sit idem quod assumptio.

Nono: utrum sit maxima unionum.

Decimo: utrum unio duarum naturarum in Christo fuerit facta per gratiam.

Undecimo: utrum eam aliqua merita praecesserint.

Duodecimo: utrum aliqua gratia fuerit homini Christo naturalis.

ARTICULO 1

Utrum unio Verbi incarnati sit facta in una natura [a]

Si de la unión del Verbo encarnado resultó una sola naturaleza

Ad primum sic proceditur. Videtur quod unio Verbi incarnati sit facta in una natura.

1. Dicit enim Cyrillus, et inducitur in gestis Concilii Chalcedonensis [1]: «Non oportet intelligere duas naturas, sed unam naturam Dei Verbi incarnatam». Quod quidem non fieret nisi unio esset in natura. Ergo unio Verbi incarnati facta est in natura.

2. Praeterea, Athanasius dicit (in Symbol.): Sicut anima rationalis et caro conveniunt in constitutione humanae naturae, sic Deus et homo conveniunt in constitutione alicuius unius naturae. Ergo facta est unio in natura.

3. Praetercа, duarum naturarum una non denominatur ex altera nisi aliquo modo in invicem transmutentur. Sed divina natura et humana in Christo ab invicem denominantur: dicit enim Cyrillus [2] divinam naturam esse «incarnatam»; et Gregorius Nazianzenus dicit [3] naturam humanam esse «deificatam»; ut patet per Damascenum [4]. Ergo ex duabus naturis videtur esse facta una natura.

Sed contra est quod dicitur in determinatione Concilii Chalcedonensis [5]: «Confitemur in novissimis diebus Filium Dei unigenitum inconfuse, immutabiliter, indivise, inseparabiliter agnoscendum, nusquam sublata differentia naturarum propter unionem».

Dificultades. Parece que de la unión del Verbo encarnado resultó una sola naturaleza.

1. En las actas del concilio de Calcedonia se leen estas palabras de San Cirilo: "No debe entenderse que en Cristo hay dos naturalezas distintas, sino una sola naturaleza del Verbo de Dios hecha carne". Lo cual sólo es posible si la unión del Verbo encarnado ha tenido lugar en la naturaleza. Luego en ella se efectuó.

2. San Atanasio dice que, así como el alma racional y la carne constituyen una sola naturaleza humana, así Dios y el hombre se unen, constituyendo una única naturaleza. Luego la unión se hizo en la naturaleza.

3. Dos naturalezas no pueden ser denominadas la una por la otra, a no ser que de algún modo se transmuten la una en la otra. Pero las naturalezas divina y humana de Cristo se denominan la una por la otra, ya que, según San Cirilo, la naturaleza divina está "encarnada", y San Gregorio Nacianceno dice de la naturaleza humana que está "deificada". Luego parece ser que de las dos naturalezas se formó una sola.

Por otra parte, se dice en la definición del concilio de Calcedonia: "Confesamos que se ha de reconocer a uno solo y el mismo Hijo de Dios unigénito en dos naturalezas, sin confusión, sin cambio, sin división, sin separación, en modo alguno borrada

---

[a] *Sent.* 3 d.5 q.1 a.2; *De verit.* q.20 a.1; *De unione Verbi* a.1; *In Io.* 1 lect.7; *In Phil.* 2 lect.2; *Cont. Gent.* 4,35.41; *In Rom.* 1 lect.3; *Compend. theol.* c.206.

[1] P.2 act.1.

[2] Ep.45 *Ad Successum:* MG 77,232.

[3] Orat.45 *In Sanctum Pascha:* MG 36,633.

[4] *De fide orth.* 1.3 c.6.11.17: MG 94,1008.1024.1069.

[5] P.2 act.5.

la diferencia de naturalezas por causa de la unión". Luego la unión no fué hecha en la naturaleza.

Respuesta. Para solucionar esta cuestión, conviene tener en cuenta la noción de naturaleza. Etimológicamente, naturaleza viene de nacer. De aquí que en un principio se usase para significar la generación de los vivientes, que es lo mismo que natividad o germinación. Por eso es lo mismo decir naturaleza—"natura"—que lo que ha de nacer—"nascitura"—. Después se extendió su significado, viniendo a expresar el principio mismo de la generación. Y como este principio es en los seres vivientes algo intrínseco, la palabra "naturaleza" pasó a significar cualquier principio intrínseco de movimiento. En este sentido la toma Aristóteles cuando dice: "La naturaleza es principio de movimiento en el ser en el cual está por sí misma y no accidentalmente".—Este principio puede ser la forma o la materia; por lo tanto, la palabra "naturaleza" significará tanto la una como la otra.—Pero como el fin de la generación natural, en el ser engendrado, es la "esencia específica, que es la que se expresa en la definición", de ahí que naturaleza signifique también la esencia específica. Es así como la define Boecio, diciendo: "Naturaleza es la diferencia específica que informa una cosa", es decir, la que completa la definición de la especie. Así, pues, hablamos aquí de naturaleza en cuanto significa la esencia o quididad de una especie.

Tomando la naturaleza en esta acepción, es imposible que la unión del Verbo encarnado se haya hecho en la naturaleza. Dos o más realidades pueden llegar a formar una sola de tres modos. Primero, cuando se trata de dos realidades perfectas que permanecen íntegras. Lo cual sólo puede tener lugar en las cosas cuya

Ergo unio non est facta in natura.

Respondeo dicendum quod ad huius quaestionis evidentiam, oportet considerare quid sit natura. Sciendum est igitur quod nomen «naturae» a «nascendo» est dictum vel sumptum. Unde primo est impositum hoc nomen ad significandum generationem viventium, quae nativitas vel pullulatio dicitur: ut dicatur natura quasi «nascitura».—Deinde translatum est nomen naturae ad significandum principium huius generationis.—Et quia principium generationis in rebus viventibus est intrinsecum, ulterius derivatum est nomen naturae ad significandum quodlibet principium intrinsecum motus: secundum quod Philosophus dicit, in II «Physic.»[6], quod «natura est principium motus in eo in quo est per se et non secundum accidens».—Hoc autem principium vel forma est, vel materia. Unde quandoque natura dicitur forma: quandoque vero materia.—Et quia finis generationis naturalis est, in eo quod generatur, «essentia speciei, quam significat definitio», inde est quod huiusmodi essentia speciei vocatur etiam natura. Et hoc modo Boetius naturam definit, in libro «De duabus naturis»[7], dicens: «Natura est unamquamque rem informans specifica differentia», quae scilicet complet definitionem speciei. Sic ergo nunc loquimur de natura, secundum quod natura significat essentiam, vel quod quid est, sive quidditatem speciei.

Hoc autem modo accipiendo naturam, impossibile est unionem Verbi incarnati esse factam in natura. Tripliciter enim aliquid unum ex duobus vel pluribus constituitur. Uno modo, ex duobus perfectis integris remanentibus. Quod quidem fieri non potest nisi in his quorum forma est compositio, vel ordo, vel figura:

[6] C.1 n.2 (Bk 192b21): S.Th., lect.1.
[7] C.1: ML 64,1342.

sicut ex multis lapidibus absque aliquo ordine adunatis per solam compositionem fit acervus; ex lapidibus autem et lignis secundum aliquem ordinem dispositis, et etiam ad aliquam figuram redactis, fit domus. Et secundum hoc, posuerunt aliqui unionem esse per modum confusionis, quae scilicet est sine ordine; vel commensurationis, quae est cum ordine.

Sed hoc non potest esse. Primo quidem, quia compositio, ordo vel figura non est forma substantialis, sed accidentalis. Et sic sequeretur quod unio incarnationis non esset per se, sed per accidens: quod infra (a.6) improbabitur.—Secundo, quia ex huiusmodi non fit unum simpliciter, sed secundum quid: remanent enim plura actu. — Tertio, quia forma tallum non est natura, sed magis ars: sicut forma domus. Et sic non constitueretur una natura in Christo, ut ipsi volunt.

Alio modo fit aliquid ex perfectis, sed transmutatis: sicut ex elementis fit mixtum. Et sic aliqui dixerunt unionem incarnationis esse factam per modum complexionis.

Sed hoc non potest esse. Primo quidem, quia natura divina est omnino immutabilis: ut in Prima Parte dictum est (q.9 a.7.2). Unde nec ipsa potest converti in aliud, cum sit incorruptibilis: nec aliud in ipsam, cum ipsa sit ingenerabilis.—Secundo, quia id quod est commixtum, nulli miscibilium est idem specie: differt enim caro a quolibet elementorum specie. Et sic Christus nec esset eiusdem naturae cum Patre, nec cum matre.—Tertio, quia ex his quae plurimum distant

forma es la composición, el orden o la figura. Así, por ejemplo, muchas piedras, reunidas sin orden, componen por mera yuxtaposición un montón; con piedras y maderos dispuestos según un cierto orden y figura se constituye una casa. Algunos pretendieron que la unión del Verbo encarnado fué de esta manera: una simple confusión de cosas desordenadas o algo en lo que se guarda cierta proporción y orden.

Pero esto no es posible. En primer lugar, porque la composición, orden y figura no son formas sustanciales, sino accidentales. Y se seguiría que la unión del Verbo encarnado sería meramente accidental, lo cual es falso, como probaremos después.—En segundo lugar, porque no se formaría un solo ser absolutamente, sino sólo bajo algún aspecto; de hecho seguirían siendo realidades diversas en acto.—En tercer lugar, porque tal forma no es natural, sino artificial, como lo es la forma de la casa. Y de este modo no se daría una sola naturaleza en Cristo, como ellos quieren.

Segundo, cuando una realidad se constituye de otras dos, perfectas en sí mismas, pero transformadas por la unión. Así, varios cuerpos simples componen uno mixto. Algunos afirmaron que la unión del Verbo encarnado era de esta naturaleza, o sea, a modo de combinación.

Pero esto no es posible. En primer lugar, porque, como se demostró en la Primera Parte, la naturaleza divina es del todo inmutable. Ni ella se puede convertir en otra cosa, porque es incorruptible; ni otra cosa se puede convertir en ella, pues es ingenerable.—En segundo lugar, porque el mixto no pertenece a la especie de ninguno de los elementos que lo componen: la carne difiere específicamente de cualquiera de los elementos que la componen. De este modo, Cristo no sería de la misma naturaleza divina que su Padre ni de la misma naturaleza humana que su Madre.—En tercer lugar, porque no

se puede constituir un mixto con elementos muy desproporcionados entre sí, pues uno de ellos pierde su especie, como una gota de agua mezclada con un cántaro de vino. Según esto, como la naturaleza divina excede infinitamente a la humana, no habría mezcla, sino que permanecería sólo la naturaleza divina.

Tercero, si algo se constituye de varias cosas imperfectas en sí mismas, aunque no transformadas por la unión. Así, el hombre se forma por la unión de alma y cuerpo o por la unión de los diversos miembros.

Pero tampoco esto puede aplicarse al misterio de la encarnación. En primer lugar, porque tanto la naturaleza divina como la humana son perfectas en su especie.—En segundo lugar, porque ambas no pueden constituir un todo cuantitativo, como los miembros constituyen el cuerpo, ya que la naturaleza divina es incorpórea. Ni pueden constituirlo a la manera de materia y forma, puesto que la naturaleza divina no puede ser forma de nada, y menos de algo corpóreo. Se seguiría, además, que la especie resultante sería comunicable a muchos individuos y existirían muchos Cristos.—En tercer lugar, porque Cristo no pertenecería ni a la naturaleza humana ni a la divina, porque cualquier diferencia añadida cambia la especie, como la unidad en los números.

Soluciones. 1. Las palabras de San Cirilo fueron interpretadas por el quinto concilio ecuménico de la siguiente manera: "Si alguno, hablando de una sola naturaleza de Dios Verbo hecha carne, no la toma en el sentido en que lo enseñaron los Santos Padres, de que de la naturaleza divina y de la humana, después de hecha la unión según la hipóstasis, resultó un solo Cristo, sino que con tales expresiones intenta introducir una sola naturaleza o sustancia de

non potest fieri commixtio: solvitur enim species unius eorum, puta si quis guttam aquae amphorae vini apponat. Et secundum hoc, cum natura divina in infinitum excedat humanam, non potest esse mixtio, sed remanebit sola natura divina.

Tertio modo fit aliquid ex aliquibus non permutatis, sed imperfectis; sicut ex anima et corpore fit homo; et similiter ex diversis membris.

Sed hoc dici non potest de incarnationis mysterio. Primo quidem, quia utraque natura est secundum suam rationem perfecta, divina scilicet et humana.— Secundo, quia divina et humana natura non possunt constituere aliquid per modum partium quantitativarum, sicut membra constituunt corpus: quia natura divina est incorporea. Neque per modum formae et materiae: quia divina natura non potest esse forma alicuius, praesertim corporei. Sequeretur etiam quod species resultans esset communicabilis pluribus: et ita essent plures Christi. — Tertio, quia Christus neque esset humanae naturae, neque divinae: differentia enim addita variat speciem, sicut unitas in numeris, sicut dicitur in VIII «Metaphys.» [3]

Ad primum ergo dicendum quod illa auctoritas Cyrilli exponitur in Quinta Synodo [4] sic: «Si quis, unam naturam Dei Verbi incarnatam dicens, non sic accipit sicut Patres docuerunt, quia ex divina natura et humana unione secundum subsistentiam facta, sed ex talibus vocibus naturam unam sive substantiam divinitatis et carnis Christi introducere conatur, talis anathema sit». Non

[3] L.8 c.3 n.8 (Bk 1043b36); S.Th., lect.3.
[4] Conc. Constantinopolit. II coll.8 can.8.

ergo sensus est quod in incarnatione ex duabus naturis sit una natura constituta: sed quia una natura Dei Verbi carnem univit in persona.

Ad secundum dicendum quod ex anima et corpore constituitur in unoquoque nostrum duplex unitas: naturae, et personae. Naturae quidem, secundum quod anima unitur corpori, formaliter perficiens ipsum, ut ex duabus fiat una natura, sicut ex actu et potentia, vel materia et forma. Et quantum ad hoc non attenditur similitudo: quia natura divina non potest esse corporis forma, ut in Primo probatum est (q.3 a.8). Unitas vero personae constituitur ex eis inquantum est unus aliquis subsistens in carne et anima. Et quantum ad hoc attenditur similitudo: unus enim Christus subsistit in divina natura et humana.

Ad tertium dicendum quod, sicut Damascenus dicit (l.c. nt.4), natura divina dicitur incarnata, quia est unita carni personaliter; non quod sit in naturam carnis conversa. Similiter etiam caro dicitur deificata, ut ipse dicit (ib.), non per conversionem, sed per unionem ad Verbum, salvis suis proprietatibus: ut intelligatur caro deificata quia facta est Dei Verbi caro, non quia facta sit Deus.

la divinidad y de la carne de Cristo, ese tal sea anatema". Por tanto, el sentido de la expresión de San Cirilo no es que de las dos naturalezas resulte una sola, sino que la única naturaleza de Dios Verbo se unió a la carne en la persona.

2. El cuerpo y el alma constituyen en nosotros una doble unidad: la de naturaleza y la de persona. La de naturaleza, en cuanto que el alma, al unirse al cuerpo, lo perfecciona formalmente, constituyéndose de ambos una sola naturaleza, como de acto y potencia o de materia y forma. En esto no cabe semejanza, ya que la naturaleza divina no puede ser forma del cuerpo, como se probó en la Primera Parte. La unidad de persona se constituye en cuanto que forman un todo individual que subsiste en la carne y en el alma. Y bajo este aspecto sí cabe hablar de analogía con la encarnación, pues un solo Cristo subsiste en la naturaleza divina y en la humana.

3. Explica San Juan Damasceno que se dice que la naturaleza divina está encarnada porque está unida personalmente a la carne, no porque se haya convertido en carne. Del mismo modo se habla de una carne deificada, no por conversión, sino por haberse unido al Verbo, subsistiendo todas sus propiedades; es decir, la carne está deificada por ser la carne del Verbo de Dios y no porque se convierta en Dios.

ARTICULO 2

Utrum unio Verbi incarnati sit facta in persona [a]

Si la unión del Verbo encarnado se realizó en la persona

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod unio Verbi incarnati non sit facta in persona.

1. Persona enim Dei non est aliud a natura ipsius, ut habitum est in Primo (q.39 a.1). Si

Dificultades. Parece que no se realizó en la persona la unión del Verbo encarnado.

1. En Dios no existe diferencia entre la persona y la naturaleza, como ya se dijo en la Primera Parte.

[a] *Sent.* 3 d.5 q.1 a.3; *In Phil.* 2 lect.2; *Cont. Gent.* 4.41; *De unione Verbi* a.1.

Luego, si la unión no se hizo en la naturaleza, tampoco se hizo en la persona.

2. No es menor la dignidad de la naturaleza humana de Cristo que la de la nuestra. Pero la personalidad es una dignidad. Así, pues, si la naturaleza humana tiene en nosotros su propia personalidad, mucho más la tendrá en Cristo.

3. Como dice Boecio, "persona es la sustancia individual de naturaleza racional". Pero el Verbo de Dios asumió una naturaleza humana individual, ya que "la naturaleza universal no existe en la realidad, sino sólo en el entendimiento". Luego la naturaleza humana tiene su propia personalidad, y, por tanto, parece que la unión no ha podido hacerse en la persona.

Por otra parte, se lee en el concilio de Calcedonia: "Confesamos uno solo y el mismo Hijo unigénito, Señor nuestro Jesucristo, no partido o dividido en dos personas". Luego la unión del Verbo se hizo en la persona.

Respuesta. La palabra "persona" no tiene la misma significación que la palabra "naturaleza". Naturaleza significa "la esencia específica, que es lo que se expresa en la definición". Si a los elementos específicos no se pudiese añadir algo, no habría necesidad ninguna de distinguir la naturaleza y su supuesto, que es el individuo subsistente en esa naturaleza. Y esto porque no habría diferencia alguna entre ambos. Pero sucede que en algunas realidades subsistentes se puede hallar algo que no se incluye en la noción de especie, como son los accidentes y los principios individuantes; esto aparece sobre todo en las cosas que están compuestas de materia y forma.

ergo unio non est in natura, sequitur quod non sit facta in persona.

2. Praeterea, natura humana non est minoris dignitatis in Christo quam in nobis. Personalitas autem ad dignitatem pertinet, ut in Primo habitum est (q.29 a.3 ad 2). Cum ergo natura humana in nobis propriam personalitatem habeat, multo magis habuit propriam personalitatem in Christo.

3. Praeterea, sicut Boetius dicit, in libro «De duabus naturis»[10], «persona est rationalis naturae individua substantia». Sed Verbum Dei assumpsit naturam humanam individuam: «natura» enim «universalis non sistit secundum se, sed in nuda contemplatione consideratur», ut Damascenus dicit (l.c. nt.4). Ergo humana natura habet suam personalitatem. Non ergo videtur quod sit facta unio in persona.

Sed contra est quod in Chalcedonensi Synodo (l.c. nt.5) legitur: «Non in duas personas partitum aut divisum, sed unum et eundem Filium unigenitum Dominum nostrum Iesum Christum confitemur». Ergo facta est unio Verbi in persona.

Respondeo dicendum quod persona aliud significat quam natura. Natura enim significat «essentiam speciei, quam significat definitio». Et si quidem his quae ad rationem speciei pertinent nihil aliud adiunctum inveniri posset, nulla necessitas esset distinguendi naturam a supposito naturae, quod est individuum subsistens in natura illa: quia unumquodque individuum subsistens in natura aliqua esset omnino idem cum sua natura. Contingit autem in quibusdam rebus subsistentibus inveniri aliquid quod non pertinet ad rationem speciei, scilicet accidentia et principia individuantia: sicut maxime apparet in his quae sunt ex materia et forma composita. Et ideo in

[10] C.3: ML 64,1343.

talibus etiam secundum rem differt natura et suppositum, non quasi omnino aliqua separata: sed quia in supposito includitur ipsa natura speciei, et superadduntur quaedam alia quae sunt praeter rationem speciei. Unde suppositum significatur ut totum, habens naturam sicut partem formalem et perfectivam sui. Et propter hoc in compositis ex materia et forma natura non praedicatur de supposito: non enim dicimus quod hic homo sit sua humanitas. Si qua vero res est in qua omnino nihil est aliud praeter rationem speciei vel naturae suae, sicut est in Deo, ibi non est aliud secundum rem suppositum et natura, sed solum secundum rationem intelligendi: quia natura dicitur secundum quod est essentia quaedam; eadem vero dicitur suppositum secundum quod est subsistens. Et quod est dictum de «supposito» intelligendum est de «persona» in creatura rationali vel intellectuali: quia nihil aliud est persona quam «rationalis naturae individua substantia», secundum Boetium (l.c. nt.10).

Omne igitur quod inest alicui personae, sive pertineat ad naturam eius sive non, unitur ei in persona. Si ergo humana natura Verbo Dei non unitur in persona, nullo modo ei unitur. Et sic totaliter tollitur incarnationis fides: quod est subruere totam fidem Christianam. Quia igitur Verbum habet naturam humanam sibi unitam, non autem ad suam naturam divinam pertinentem, consequens est quod unio sit facta in persona Verbi, non autem in natura.

Ad primum ergo dicendum quod, licet in Deo non sit aliud secundum rem natura et persona, differt tamen secundum modum sig-

Y, por tanto, en tales cosas se da una diferencia real entre naturaleza y supuesto, no como elementos completamente separados, sino porque en el supuesto está incluída la misma naturaleza específica y, además, otros elementos que están al margen de la noción de especie. De ahí que el supuesto se significa como un todo, cuya parte formal y perfectiva sea la misma naturaleza. Por esta razón es por lo que, en los seres compuestos de materia y forma, la naturaleza no se predica del supuesto, ya que no decimos que este hombre es su humanidad. Por el contrario, si se encuentra alguna realidad en la cual no existe nada que no esté comprendido en su esencia o naturaleza, como sucede en Dios, entonces no hay en ella distinción real entre naturaleza y supuesto, sino solamente distinción ficticia o conceptual: esa realidad será llamada naturaleza en cuanto que es una esencia, y será llamada supuesto en cuanto que es subsistente. Y lo que se dice del "supuesto" hay que aplicarlo también a la "persona" cuando se trata de la criatura racional o intelectual, pues, según dice Boecio, la persona es la "sustancia individua de naturaleza racional".

Así, pues, todo lo que se encuentra en una persona, pertenezca o no a la naturaleza, está unido a ella en la persona. Por tanto, si la naturaleza humana no estuviera unida al Verbo de Dios en la persona, no le estaría unida de ningún modo. Y así caería por tierra la fe en la encarnación, lo cual es destruir toda la fe cristiana. En consecuencia, como el Verbo tiene unida a sí la naturaleza humana, y ésta no pertenece a su naturaleza divina, se sigue que la unión se ha hecho en la persona del Verbo, no en su naturaleza.

Soluciones. 1. En Dios, naturaleza y persona son realmente idénticas, pero tienen distinta significación, como acabamos de decir: el tér-

mino "persona" aplicado a Dios le significa como ser subsistente. Y puesto que la naturaleza humana se unió de tal manera al Verbo que éste subsiste en ella, aunque no añada nada nuevo a la naturaleza del Verbo ni la cambie, se sigue que la unión se hizo en la persona, no en la naturaleza.

2. La personalidad en tanto pertenece necesariamente a la dignidad y perfección de una cosa en cuanto que a la perfección y dignidad de esa cosa le pertenezca el existir por sí misma, que es lo que se significa con el término "persona". Pero es más digno para una cosa el existir en otra más digna que ella que el tener existencia propia. Por eso, tiene la naturaleza humana mayor dignidad en Cristo que en nosotros, ya que en nosotros, teniendo una existencia propia, tiene también su propia personalidad, mientras que en Cristo existe en la persona del Verbo. Del mismo modo, pertenece a la dignidad de la forma el dar la especie; y, sin embargo, lo sensitivo es más noble en el hombre, por su unión a una forma superior, que en el animal, aunque en éste es una forma que da la especie.

3. "El Verbo de Dios, dice el Damasceno, no asumió una naturaleza humana universal, sino individual". De lo contrario, convendría a todo hombre, tanto como a Cristo, el ser Verbo de Dios. Pero ha de tenerse en cuenta que no todo lo individual en el género de substancia, aun en la naturaleza racional, es una persona, sino sólo cuando existe por sí mismo y no en otro ser más perfecto. Y así, la mano de Sócrates, aunque sea algo individual, no es una persona; le falta la existencia propia, pues existe en algo más perfecto, en su todo. Y esto es lo que se dice al definir la persona como "substancia individual": la mano de Sócrates no es una substancia completa, sino parte de la misma. Por tanto, aunque la naturaleza humana

nificandi, sicut dictum est (in c.): quia persona significat per modum subsistentis. Et quia natura humana sic unitur Verbo ut Verbum in ea subsistat, non autem ut aliquid addatur ei ad rationem suae naturae, vel ut eius natura in aliquid transmutetur, ideo unio facta est in persona, non in natura.

Ad secundum dicendum quod personalitas necessario intantum pertinet ad dignitatem alicuius rei et perfectionem, inquantum ad dignitatem et perfectionem eius pertinet quod per se existat: quod in nomine personae intelligitur. Dignius autem est alicui quod existat in aliquo se digniori, quam quod existat per se. Et ideo ex hoc ipso humana natura dignior est in Christo quam in nobis, quia in nobis, quasi per se existens propriam personalitatem habet, in Christo autem existit in persona Verbi. Sicut etiam esse completivum speciei pertinet ad dignitatem formae: tamen sensitivum nobilius est in homine, propter coniunctionem ad nobiliorem formam completivam, quam sit in bruto animali, in quo est forma completiva.

Ad tertium dicendum quod «Dei Verbum non assumpsit naturam humanam in universali, sed in atomo», idest in individuo, sicut Damascenus dicit (l.c. nt.4): alioquin oporteret quod cuilibet homini conveniret esse Dei Verbum, sicut convenit Christo. Sciendum est tamen quod non quodlibet individuum in genere substantiae, etiam in rationali natura, habet rationem personae: sed solum illud quod per se existit, non autem illud quod existit in alio perfectiori. Unde manus Socratis, quamvis sit quoddam individuum, non est tamen persona: quia non per se existit, sed in quodam perfectiori, scilicet in suo toto. Et hoc etiam potest significari in hoc quod persona dicitur «substantia individua»: non enim manus est substantia completa, sed pars substantiae. Licet igitur humana natura sit individuum quoddam in genere substantiae, quia tamen non per se separatim existit, sed in quodam perfectiori, scilicet in persona Dei Verbi, consequens est quod non habeat personalitatem propriam. Et ideo facta est unio in persona.

sea algo individual y pertenezca al género de substancia, no tendrá personalidad propia, porque no existe separadamente por sí misma, sino en otro ser más perfecto, la persona del Verbo de Dios. Luego la unión del Verbo encarnado se hizo en la persona.

ARTICULO 3

Utrum unio Verbi incarnati sit facta in supposito, sive in hypostasi [a]

Si la unión del Verbo encarnado se hizo en el supuesto o hipóstasis

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod unio Verbi incarnati non sit facta in supposito, sive in hypostasi.

1. Dicit enim Augustinus in «Enchirid.» [11]: «Divina substantia et humana utrumque est unus Dei Filius; sed aliud propter Verbum, et aliud propter hominem». Leo Papa etiam dicit, in epistola «Ad Flavianum» [12]: «Unum horum coruscat miraculis, et aliud succumbit iniuriis». Sed omne quod est aliud et aliud, differt supposito. Ergo unio Verbi incarnati non est facta in supposito.

2. Praeterea, hypostasis nihil est aliud quam «substantia particularis»: ut Boetius dicit, in libro «De duabus naturis» (l.c. nt.10). Manifestum est autem quod in Christo est quaedam alia substantia particularis praeter hypostasim Verbi, scilicet corpus et anima et compositum ex eis. Ergo in Christo est alia hypostasis praeter hypostasim Verbi Dei.

3. Praeterea, hypostasis Verbi non continetur in aliquo genere, neque sub specie: ut patet ex his quae in Prima Parte dicta sunt (q.3 a.5; 30, a.4 ad 3). Sed

Dificultades. Parece que la unión del Verbo encarnado no se realizó en el supuesto o hipóstasis.

1. Dice San Agustín que "ambas substancias, la divina y la humana, son el único Hijo de Dios; pero la una, en cuanto Verbo, y la otra en cuanto hombre". Y el papa San León dice en su carta dogmática a Flaviano que "uno de ellos brilla por los milagros, el otro sucumbe por las injurias". Mas donde hay "una cosa" y "otra cosa" hay distintos supuestos. Luego la unión del Verbo no se hizo en el supuesto.

2. La hipóstasis no es sino "una substancia particular", según Boecio. Pero es claro que en Cristo se da cierta substancia particular, aparte de la hipóstasis del Verbo; a saber: el cuerpo, el alma y el compuesto resultante de ambos. Luego en Cristo se da otra hipóstasis además de la del Verbo.

3. La hipóstasis del Verbo de Dios no entra en ningún género ni especie, como dijimos en la Primera Parte. Pero Cristo, en cuanto se hizo hombre, pertenece a la especie

---

ho. [a] *Sent.* 3 d.6 q.1 a.1 q.1c2; d.7 q.1 a.1; *Cont. Gent.* 4,38.39; *Cont. errores Graec.* c.20; *De ratione fidei* c.6; *Quodl.* 9 q.2 a.1; *De unione Verbi* a.2; *In Io.* 1 lect.7; *Compend. theol.* c.210.211.

[11] C.35.38: ML 40,250.251.

[12] Ep.28 c.4: ML 54,767.

humana. Lo dice Dionisio: "Se incluyó en nuestra naturaleza quien, por la suya, excede substancialmente todo orden". Ahora bien, a la especie humana sólo pertenecen las hipóstasis de naturaleza humana. Luego en Cristo se da una segunda hipóstasis, fuera de la del Verbo.

Por otra parte, dice San Juan Damasceno: "En nuestro Señor Jesucristo reconocemos dos naturalezas, pero una sola hipóstasis".

Respuesta. Algunos, ignorando la relación que existe entre hipóstasis y persona, pusieron en Cristo dos hipóstasis, aunque le concedían una sola persona; para ellos la unión se realizaría en la persona y no en la hipóstasis. Y esto es falso por tres razones. En primer lugar, porque la persona no añade nada nuevo a la hipóstasis, a no ser el pertenecer a una naturaleza determinada, la racional. Por eso dice Boecio que "persona es la substancia individua de naturaleza racional". Y, por tanto, es lo mismo atribuir a la naturaleza humana de Cristo personalidad propia que hipóstasis propia, pues se identifican. Así lo entendieron los Padres del quinto concilio ecuménico cuando dijeron: "Si alguien intenta introducir en el misterio de Cristo dos subsistencias o dos personas, sea anatema. Porque la Santísima Trinidad no recibió añadidura de persona o subsistencia con la encarnación de uno de la Santa Trinidad, el Dios Verbo". Pero "subsistencia" significa lo mismo que cosa subsistente, y esto es lo propio de la hipóstasis, según expone Boecio.

En segundo lugar, porque, si la persona añadiese a la hipóstasis al-

Christus, secundum quod est factus homo, continetur sub specie humana: dicit enim Dionysius, 1 cap. «De div. nom.» [13]**; «Intra nostram factus est naturam qui omnem ordinem secundum omnem naturam supersubstantialiter excedit». Non autem continetur sub specie humana nisi sit hypostasis quaedam humanae speciei. Ergo in Christo est alia hypostasis praeter hypostasim Verbi Dei. Et sic idem quod prius.**

Sed contra est quod Damascenus dicit, in III libro [14]**: «In Domino nostro Iesu Christo duas naturas cognoscimus, unam autem hypostasim».**

Respondeo dicendum quod quidam, ignorantes habitudinem hypostasis ad peronam, licet concederent in Christo unam solam personam, posuerunt tamen aliam hypostasim Dei et aliam hominis: ac si unio sit facta in persona, non in hypostasi (l.c. nt.10). Quod quidem apparet erroneum tripliciter. Primo, ex hoc quod persona supra hypostasim non addit nisi determinatam naturam, scilicet rationalem; secundum quod Boetius dicit, in libro «De naturis», quod «persona est rationalis naturae individua substantia». Et ideo idem est attribuere propriam hypostasim humanae naturae in Christo, et propriam personam. Quod intelligentes sancti Patres, utrumque in Concilio Quinto, apud Constantinopolim celebrato, damnaverunt, dicentes [15]**: «Si quis introducere conetur in mysterio Christi duas subsistentias seu duas personas, talis anathema sit: nec enim adiectionem personae vel subsistentiae suscepit sancta Trinitas, incarnato uno de sancta Trinitate, Deo Verbo». «Subsistentia» autem idem est quod res subsistens: quod est proprium hypostasis, ut patet per Boetium, in libro «De duabus naturis» (l.c. nt.10).**

Secundo quia, si detur quod

[13] § 4: MG 3,592: S.TH., lect.2.
[14] *De fide orth.* l.3 c.4: MG 94,997.
[15] Coll.8 cn.5.

persona aliquid addat supra hypostasim in quo possit fieri unio, hoc nihil est aliud quam proprietas ad dignitatem pertinens: secundum quod a quibusdam [16] **dicitur quod persona est «hypostasis proprietate distincta ad dignitatem pertinente». Si ergo facta sit unio in persona et non in hypostasi, consequens erit quod non sit facta unio nisi secundum dignitatem quandam. Et hoc est, approbante Synodo Ephesina** [17]**, damnatum a Cyrillo sub his verbis: «Si quis in uno Christo dividit subsistentias post adunationem, sola copulans eas coniunctione quae secundum dignitatem vel auctoritatem est vel secundum potentiam, et non magis concursu secundum adunationem naturalem, anathema sit».**

Tertio, quia tantum hypostasis est cui attribuuntur operationes et proprietates naturae, et ea etiam quae ad naturae rationem pertinent in concreto: dicimus enim quod «hic homo» ratiocinatur, et est risibilis, et est animal rationale. Et hac ratione «hic homo» dicitur esse suppositum: quia scilicet «supponitur» his quae ad hominem pertinent, eorum praedicationem recipiens. Si ergo sit alia hypostasis in Christo praeter hypostasim Verbi, sequetur quod de aliquo alio quam de Verbo verificentur ea quae sunt hominis, puta esse natum de Virgine, passum, crucifixum et sepultum. Et hoc etiam damnatum est, approbante Concilio Ephesino [18] **sub his verbis: «Si quis personis duabus vel subsistentiis eas quae sunt in Evangelicis et Apostolicis Scripturis impartitur voces, aut de Christo a Sanctis dictas, aut ab ipso de se; et quasdam quidem velut homini praeter illud ex Deo Verbum specialiter intellecto applicat, quasdam vero, velut Deo decibiles, soli ex Deo Patre Verbo: anathema sit».**

Sic igitur patet esse haeresim ab olim damnatam dicere quod in Christo sunt duae hypostases

go nuevo en lo cual pudiera hacerse la unión, esto nuevo no podría ser otra cosa que una cierta dignidad. En este sentido, algunos definen la persona como "una hipóstasis cuyo carácter distintivo es cierta dignidad". Por tanto, si la unión se hubiese realizado en la persona y no en la hipóstasis, tendríamos que la unión habría consistido en cierta comunicación de dignidad. Y esto fué condenado por San Cirilo, con la aprobación del concilio de Efeso: "Si alguno separa en Cristo, después de la unión, ambas subsistencias, uniéndolas sólo por cierta comunicación de dignidad, autoridad o poder, en lugar de admitir una unión natural, sea anatema".

En tercer lugar, porque sólo a la hipóstasis son atribuídas las operaciones y las propiedades de la naturaleza y también las cosas que en el individuo pertenecen a la naturaleza. Decimos en efecto: "Este hombre" razona, es visible, es animal racional. Por eso se le llama supuesto, porque es el "sujeto" de atribución de todas las cosas pertenecientes al hombre. Por tanto, si en Cristo se diese otra hipóstasis distinta de la del Verbo, resultaría que las realidades humanas—haber nacido de una virgen, haber padecido, etc.—no pertenecerían al Verbo, sino a otro sujeto. Doctrina que también ha sido condenada, con la aprobación del concilio de Efeso: "Si alguno distribuye entre dos personas o hipóstasis las expresiones contenidas en los escritos apostólicos o evangélicos o dichas sobre Cristo por los santos o por él sobre sí mismo, y unas las aplica al hombre propiamente considerado aparte del Verbo de Dios, y otras, como dignas de Dios, al solo Verbo de Dios Padre, sea anatema".

Es, pues, herejía condenada desde siempre por la Iglesia decir que

[16] BONAVENT., *In Sent.* 1 d.23 a.1 q.1.
[17] P.1 c.26 anath.3.
[18] Ib. anath.4.

en Cristo se dan dos hipóstasis o dos supuestos o que la unión no se realizó en la hipóstasis o supuesto. De ahí que se lea en el mismo concilio: "Si alguno no confiesa que el Verbo de Dios Padre se unió a la carne según la hipóstasis y que Cristo es uno con su propia carne, a saber, que uno mismo es Dios y hombre, sea anatema".

Soluciones. 1. La diferencia accidental hace que una cosa sea "así" o de la otra manera; la diferencia esencial la hace "otra cosa", distinta específicamente. Ahora bien, es evidente que, en las cosas creadas, varias diferencias accidentales pueden encontrarse juntas en la misma hipóstasis o supuesto, ya que un solo sujeto puede sustentar diversos accidentes; lo que no puede darse en los seres creados es que un ser, numéricamente uno, pueda subsistir en diversas esencias o naturalezas. De aquí que, al decir en las criaturas que una cosa es así o de la otra manera, esto no signifique diversidad de supuestos, sino sólo de formas accidentales. Igualmente, al decir que Cristo es una cosa y otra cosa, esto no importa diversidad de supuestos o hipóstasis, sino sólo de naturalezas. Así, escribe San Gregorio Nazianceno: "El Salvador se compone de una cosa y otra cosa, pero no hay en él un sujeto y otro sujeto. Digo "una cosa y otra cosa", contrariamente a lo que ocurre en la Trinidad, pues en ésta hay "un sujeto y otro sujeto"—con lo cual distinguimos las subsistencias—, pero no "una cosa y otra cosa".

2. Hipóstasis significa substancia particular, pero no de cualquier modo, sino en cuanto que está acabada, completa. Si una substancia se une a otra completa, no se llama hipóstasis, como la mano o el pie. Así, la naturaleza humana en Cristo, aunque sea una substancia particular, no puede llamarse hipóstasis

vel duo supposita, sive quod unio non sit facta in hypostasi vel supposito. Unde in eadem Synodo [19] legitur: «Si quis non confitetur carni secundum subsistentiam unitum ex Deo Patre Verbum, unumque esse Christum cum sua carne, eundem scilicet Deum et hominem, anathema sit».

Ad primum ergo dicendum quod, sicut accidentalis differentia facit «alterum», ita differentia essentialis facit «aliud». Manifestum est autem quod alteritas, quae provenit ex differentia accidentali, potest ad eandem hypostasim vel suppositum in rebus creatis pertinere, eo quod idem numero potest diversis accidentibus subesse: non autem contingit in rebus creatis quod idem numero subsistere possit diversis essentiis vel naturis. Unde sicut quod dicitur alterum et alterum in creaturis, non significat diversitatem suppositi, sed solum diversitatem formarum accidentalium; ita quod Christus dicitur aliud et aliud, non importat diversitatem suppositi sive hypostasis, sed diversitatem naturarum. Unde Gregorius Nazianzenus dicit, in epistola «Ad Chelidonium» [20]: «Aliud et aliud sunt ea ex quibus Salvator est, non alius autem et alius. Dico vero «aliud et aliud» e contrario quam in Trinitate habet. Ibi enim «alius et alius» dicimus, ut non subsistentias confundamus: non «aliud» autem «et aliud».

Ad secundum dicendum quod hypostasis significat substantiam particularem non quocumque modo, sed prout est in suo complemento. Secundum vero quod venit in unionem alicuius magis completi, non dicitur hypostasis: sicut manus aut pes. Et similiter humana natura in Christo, quamvis sit substantia particularis,

[19] Ib. anath.2.
[20] Ep.101: MG 37,180.

quia tamen venit in unionem cuiusdam completi, scilicet totius Christi prout est Deus et homo, non potest dici hypostasis vel suppositum: sed illud completum ad quod concurrit, dicitur esse hypostasis vel suppositum.

Ad tertium dicendum quod etiam in rebus creatis res aliqua singularis non ponitur in genere vel specie ratione eius quod pertinet ad eius individuationem, sed ratione naturae, quae secundum formam determinatur: cum individuatio magis sit secundum materiam in rebus compositis. Sic igitur dicendum est quod Christus est in specie humana ratione naturae assumptae, non ratione ipsius hypostasis.

o supuesto, porque está unida al todo acabado y completo que es Cristo, Dios y hombre; se llama hipóstasis o supuesto al ser completo del cual ella forma parte.

3. Aun en las cosas creadas, una realidad individual no pertenece a un género o a una especie por razón de su individuación, sino por razón de su naturaleza, que es determinada por la forma: la individuación, en efecto, se hace por la materia en los seres compuestos. Así, pues, Cristo pertenece a la especie humana por razón de la naturaleza asumida, no por razón de la hipóstasis en que esa naturaleza subsiste.

ARTICULO 4

Utrum persona Christi sit composita [a]

Si la persona de Cristo es compuesta

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod persona Christi non sit composita.

1. Persona enim Christi non est aliud quam persona vel hypostasis Verbi, ut ex dictis patet (a.2). Sed in verbo non est aliud persona et natura: ut patet ex his quae dicta sunt in Prima Parte (q.39 a.1). Cum ergo natura Verbi sit simplex, ut in Primo (q.3 a.7) ostensum est, impossibile est quod persona Christi sit composita.

2. Praeterea, omnis compositio videtur esse ex partibus. Sed divina natura non potest habere rationem partis: quia omnis pars habet rationem imperfecti. Ergo impossibile est quod persona Christi sit composita ex duabus naturis.

3. Praeterea, quod componitur ex aliquibus, videtur esse homogeneum eis: sicut ex corporibus non componitur nisi corpus. Si igitur ex duabus naturis aliquid sit in Christo compositum, consequens erit quod illud non erit

[a] *Sent.* 3 d.6 q.2 a.3.

Dificultades. Parece que la persona de Cristo no es compuesta.

1. La persona de Cristo es la persona o hipóstasis del Verbo. Pero en el Verbo no existe diferencia alguna entre persona y naturaleza, como consta por lo dicho en la Primera Parte. Por tanto, como la naturaleza del Verbo es simple, es imposible que la persona de Cristo sea compuesta.

2. Toda composición supone partes que la integran. Pero la naturaleza divina no puede ser parte de un todo, pues toda parte, en cuanto tal, supone imperfección. Luego es imposible que la persona de Cristo esté compuesta de dos naturalezas.

3. Lo compuesto parece que ha de ser homogéneo con sus partes: si por ejemplo, las partes son corporales, el todo será también corpóreo. Así, pues, si en Cristo se da un compuesto de dos naturalezas, ese com-

puesto será naturaleza y no persona. De este modo, la unión en Cristo se habría hecho en la naturaleza, contrariamente a lo anteriormente demostrado.

Por otra parte, dice el Damasceno: "En Cristo Señor reconocemos dos naturalezas, pero una sola hipóstasis, compuesta de ambas".

Respuesta. La persona o hipóstasis de Cristo puede ser considerada de una doble manera. Primero, en sí misma; y así es totalmente simple, como la naturaleza del Verbo.—Segundo, según la noción de persona o hipóstasis, a la que pertenece el subsistir en una naturaleza; y, según esto, la persona de Cristo subsiste en dos naturalezas. De donde se sigue que, aunque haya un solo ser subsistente, se da en él una doble razón de subsistencia. Bajo este aspecto se dice que la persona de Cristo es compuesta, en cuanto un solo ser subsiste en dos naturalezas.

Soluciones. 1. Con lo anteriormente dicho queda solucionada la primera dificultad.

2 Las dos naturalezas que componen la persona de Cristo no tienen razón de partes; más bien debe decirse que es una composición numérica, igual que toda realidad en la que se encuentran dos elementos puede decirse compuesta de ellos.

3. El compuesto no es siempre homogéneo con sus componentes; esto sólo ocurre en las partes de un todo continuo, pues en él las partes mismas han de ser continuas. El animal está compuesto de cuerpo y alma, y, sin embargo, no es ni lo uno ni lo otro.

persona, sed natura. Et sic in Christo erit facta unio in natura. Quod est contra praedicta (a.1).

Sed contra est quod Damascenus dicit, III libro (l.c. nt.14): «In Domino Iesu Christo duas naturas cognoscimus: unam autem hypostasim, ex utrisque compositam».

Respondeo dicendum quod persona sive hypostasis Christi dupliciter considerari potest. Uno modo, secundum id quod est in se. Et sic est omnino simplex: sicut et natura Verbi.—Alio modo, secundum rationem personae vel hypostasis, ad quam pertinet subsistere in aliqua natura. Et secundum hoc, persona Christi subsistit in duabus naturis. Unde, licet sit ibi unum subsistens, est tamen ibi alia et alia ratio subsistendi. Et sic dicitur persona composita, inquantum unum duobus subsistit.

Et per hoc patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum quod illa compositio personae ex naturis non dicitur esse ratione partium, sed potius ratione numeri: sicut omne illud in quo duo conveniunt potest dici ex eis compositum.

Ad tertium dicendum quod non in omni compositione hoc verificatur, quod illud quod componitur sit homogeneum componentibus, sed solum in partibus contibus, sed solum in partibus continui; nam continuum non componitur nisi ex continuis. Animal vero componitur ex anima et corpore, quorum neutrum est animal.

ARTICULO 5

Utrum in Christo fuerit unio animae et corporis [a]

Si en Cristo se da unión entre el alma y el cuerpo

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod in Christo non fuerit unio animae et corporis.

1. Ex unione enim animae et corporis in nobis causatur persona vel hypostasis hominis. Si ergo anima et corpus fuerunt in Christo unita, sequitur quod fuerit ex unione eorum aliqua hypostasis constituta. Non autem hypostasis Verbi Dei, quae est aeterna. Ergo in Christo erit aliqua persona vel hypostasis praeter hypostasim Verbi. Quod est contra praedicta (a.2).

2. Praeterea, ex unione animae et corporis constituitur natura humanae speciei. Damascenus autem dicit, in III libro [21], quod «in Domino nostro Iesu Christo non est communem speciem accipere». Ergo in eo non est facta compositio animae et corporis.

3. Praeterea, anima non coniungitur corpori nisi ut vivificet ipsum. Sed corpus Christi poterat vivificari ab ipso Verbo Dei, quod est fons et principium vitae. Ergo in Christo non fuit unio animae et corporis.

Sed contra est quod corpus non dicitur animatum nisi ex unione animae. Sed corpus Christi dicitur animatum: secundum illud quod Ecclesia cantat [22]: «Animatum corpus assumens, de Virgine nasci dignatus est». Ergo in Christo fuit unio animae et corporis.

Respondeo dicendum quod Christus dicitur homo univoce cum hominibus aliis, utpote eiusdem speciei existens: secundum illud Apostoli, Phil. 2,7: «In similitudinem hominum factus». Pertinet autem ad rationem spe-

Dificultades. Parece que no hubo entre ambos ninguna unión.

1. De la unión del cuerpo y el alma resulta en nosotros una persona o hipóstasis humana. Luego, si el alma y el cuerpo de Cristo están unidos, se sigue que su unión constituye una hipóstasis. Esta hipóstasis no puede ser la del Verbo de Dios, que es eterna. Por tanto, en Cristo habrá una persona o hipóstasis además de la del Verbo, lo cual va contra lo dicho anteriormente.

2. La unión del cuerpo y del alma constituye una naturaleza específicamente humana. Mas, según el Damasceno, "no se debe poner en Jesucristo una especie común". Luego en él no hay composición del alma y el cuerpo.

3. El alma se une al cuerpo para darle la vida. Pero el cuerpo de Cristo podía ser vivificado por el mismo Verbo de Dios, que es fuente y principio de vida. Luego en Cristo no se dió la unión del cuerpo y el alma.

Por otra parte, se dice que un cuerpo está animado cuando está unido al alma. Ahora bien, esto se dice del cuerpo de Cristo, conforme lo canta la Iglesia: "Tomando un cuerpo animado, se dignó nacer de una Virgen". Luego en Cristo se dió la unión del cuerpo y el alma.

Respuesta. El término "hombre" se predica de Cristo unívocamente como de los demás hombres, ya que es de la misma especie que éstos; lo cual recoge el Apóstol cuando dice que "fué hecho semejante a los hom-

[a] *Sent.* 3 d.2 q.1 a.3 q.ª3; d.6 q.3 a.1; *Cont. Gent.* 4,37.41; *Compend. theol.* c.209.
[21] *De fide orth.* c.3: MG 94,993.
[22] In Festo Circumcis. ad Laud. ant.1.

bres". Pero es propio de la especie humana que el alma esté unida al cuerpo, pues la forma no constituye la especie, sino en cuanto que es acto de la materia. Y a esto se ordena la generación, por la cual la naturaleza tiende a comunicar su propia especie. De aquí la necesidad de decir que en Cristo se dió la unión entre el cuerpo y el alma. Sostener lo contrario es herético, por destruir la realidad de la humanidad de Cristo.

Soluciones. 1. Los que negaron la unión del cuerpo y el alma en Cristo lo hicieron para no verse obligados a admitir en él una segunda persona o hipóstasis, porque, en los hombres ordinarios, la unión de ambos constituye la persona, pues alma y cuerpo se unen en éllos para existir por sí mismos. Pero en Cristo alma y cuerpo se unen entre sí para juntarse a otra realidad superior que subsiste en la naturaleza por ellos compuesta. De aquí que la unión de alma y cuerpo en Cristo no constituya una nueva persona o hipóstasis sino que el compuesto resultante se adhiera a la persona o hipóstasis preexistente.

Pero de esto no se sigue que la unión del cuerpo y del alma tenga menos eficacia en Cristo que en nosotros, porque, al unirse a algo más noble, no pierde virtud o dignidad alguna, sino que la aumenta: como sucede con el alma sensitiva, que en los animales constituye la especie, pues es su forma última, pero no en los hombres, en los cuales, sin embargo, es más noble y perfecta por la unión de la ulterior y más noble perfección del alma humana.

2. Las palabras del Damasceno pueden interpretarse de una doble manera. Primera, como referidas a la naturaleza humana, la cual no tiene razón de especie común tal como se encuentra en un solo individuo, sino sólo en cuanto que se la considera intelectualmente abstrayendo de todo individuo o en cuanto se encuentra realizada en todos los individuos de la especie. Pero el Hijo de Dios no asumió una naturaleza humana abstracta, pues tal naturaleza no es real; sólo existe en la consideración intelectual. A no ser que se afirme que la naturaleza humana es una idea separada, como lo hizo Platón, para quien el hombre carece de materia. Y en este caso el Hijo de Dios no habría asumido la carne, en contra de lo que dice San Lucas: "El Espíritu no tiene carne ni huesos, como veis que yo tengo".—Igualmente tampoco puede decirse que el Verbo asumió la naturaleza humana en cuanto se encuentra en todos los individuos de la especie; entonces hubiera asumido a todos los hombres.—Como añade el Damasceno, queda, pues, que haya asumido la naturaleza humana "individual", "pero sin constituir un individuo, en el sentido de un supuesto o hipóstasis, distinto de la persona del Hijo de Dios".

Las palabras del Damasceno pueden entenderse también de modo que se refiera no a la naturaleza humana, como si de la unión del alma y del cuerpo no resultase una naturale común, la humana, sino en cuanto que de la unión de las dos naturalezas, divina y humana, no se forma una tercera realidad que sea una naturaleza común, apta para predicarse de muchos individuos. Esto es lo que San Juan Damasceno quiso decir, pues añade: "Ni fué ni será engendrado nunca otro Cristo, compuesto de divinidad y humanidad, subsistiendo en ambas, perfecto Dios y perfecto hombre".

3. Se puede distinguir un doble principio de vida corporal. Un principio eficiente, y así el Verbo de Dios es principio de toda vida.—Y un principio formal. Puesto que "vivir es ser para los vivientes", así como

ciei humanae quod anima corpori uniatur: non enim forma constituit speciem nisi per hoc quod sit actus materiae; et hoc est quod generatio terminatur, per quam natura speciem intendit. Unde necesse est dicere quod in Christo fuerit anima unita corpori: et contrarium est haereticum, utpote derogans veritati humanitatis Christi.

Ad primum ergo dicendum quod ex hac ratione moti fuerunt illi qui negaverunt unionem animae et corporis in Christo: ne per hoc scilicet, cogerentur personam novam aut hypostasim in Christo inducere; quia videbant quod in puris hominibus ex unione animae ad corpus constituitur persona. Sed hoc ideo in puris hominibus accidit quia anima et corpus sic in eis coniunguntur ut per se existant. Sed in Christo uniuntur ad invicem ut adiuncta alteri principaliori quod subsistit in natura ex eis composita. Et propter hoc ex unione animae et corporis in Christo non constituitur nova hypostasis seu persona: sed advenit ipsum coniunctum personae seu hypostasi praeexistenti.

Nec propter hoc sequitur quod sit minoris efficaciae unio animae et corporis in Christo quam in nobis. Quia ipsa coniunctio ad nobilius non adimit virtutem aut dignitatem, sed auget: sicut anima sensitiva in animalibus constituit speciem, quia consideratur ut ultima forma; non autem in hominibus, quamvis in eis sit nobilior et virtuosior; et hoc per adiunctionem ulterioris et nobilioris perfectionis animae rationalis, ut etiam supra dictum est (a.2 ad 2).

Ad secundum dicendum quod verbum Damasceni potest intelligi dupliciter. Uno modo, ut referatur ad humanam naturam. Quae quidem non habet rationem communis speciei secundum quod est in uno solo individuo: sed secundum quod est abstracta ab omni individuo, prout in nuda contemplatione consideratur; vel secundum quod est in omnibus individuis. Filius autem Dei non assumpsit humanam naturam prout est in sola consideratione intellectus: quia sic non assumpsisset ipsam rem humanae naturae. Nisi forte diceretur quod humana natura esset quaedam idea separata: sicut Platonici posuerunt hominem sine materia [23]. Sed tunc Filius Dei non assumpsisset carnem: contra id quod dicitur Lc. 24,39: «Spiritus carnem et ossa non habet, sicut me videtis habere».—Similiter etiam non potest dici quod Filius Dei assumpsit humanam naturam prout est in omnibus individuis eiusdem speciei: quia sic omnes homines assumpsisset.—Relinquitur ergo, ut Damascenus postea dicit in eodem libro [24], quod assumpserit naturam humanam «in atomo», id est, in individuo «non quidem in alio individuo, quod sit suppositum vel hypostasis illius naturae, quam in persona Filii Dei».

Alio modo potest intelligi dictum Damasceni ut non referatur ad naturam humanam, quasi ex unione animae et corporis non resultet una communis natura, quae est humana: sed est referendum ad unionem duarum naturarum, divinae scilicet et humanae, ex quibus non componitur aliquid tertium, quod sit quaedam natura communis; quia sic illud esset natum praedicari de pluribus. Et hoc ibi intendit. Unde subdit (l.c. nt.21): «Neque enim generatus est, neque unquam generabitur alius Christus, ex deitate et humanitate, in deitate et humanitate, Deus perfectus, idem et homo perfectus».

Ad tertium dicendum quod duplex est principium vitae corporalis. Unum quidem effectivum. Et hoc modo Verbum Dei est principium omnis vitae.—Alio modo est aliquid principium vitae formaliter. Cum enim «vivere vi-

[23] Cf. ARISTOT., *Metaph.* 2 c.6 n.16 (Bk 997b8); S.TH., lect.10.
[24] C.11: MG 94,1024.

el principio formal del ser es la forma, así el principio formal de la vida del cuerpo es el alma. En este sentido, el Verbo no pudo dar vida al cuerpo, pues no puede ser su forma.

ventibus sit esse», ut dicit Philosophus, in II «De anima»[25]; sicut unumquodque formaliter est per suam formam, ita corpus vivit per animam. Et hoc modo non potuit corpus vivere per Verbum, quod non potest esse corporis forma.

ARTICULO 6

Utrum humana natura fuerit unita Verbo Dei accidentaliter [a]

Si la unión de la naturaleza humana con el Verbo divino fué accidental

Dificultades. Parece que la naturaleza humana fué unida al Verbo divino con unión meramente accidental.

1. El Apóstol dice del Hijo de Dios que "apareció con hábito de hombre". Mas el hábito es algo accidental a quien lo tiene, ya se tome por uno de los diez predicamentos o por una especie de la cualidad. Luego la naturaleza humana se unió al Hijo de Dios de un modo accidental

2. Todo lo que sobreviene a un ser ya completo, es accidental a ese ser, pues el accidente se define como lo que puede sobrevenir o faltar a un sujeto sin que éste se corrompa. Pero la naturaleza humana sobrevino en el tiempo al Hijo de Dios, que posee un ser perfecto desde la eternidad. Luego le sobrevino accidentalmente.

3 Lo que no pertenece a la naturaleza o esencia de una cosa es un accidente de ella, porque todo lo que existe, o es substancia o accidente, Pero la naturaleza humana no pertenece a la esencia o naturaleza divina del Hijo de Dios, porque la unión, como dijimos, no se hizo en la naturaleza. Luego la naturaleza humana está unida al Hijo de Dios accidentalmente.

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod humana natura fuerit unita Verbo Dei accidentaliter.

1. Dicit enim Apostolus, Phil. 2,7, de Filio Dei, quod «habitu inventus est ut homo». Sed habitus accidentaliter advenit ei cuius est: sive accipiatur habitus prout est unum de decem generibus; sive prout est species qualitatis. Ergo humana natura accidentaliter unita est Filio Dei.

2. Praeterea, omne quod advenit alicui post esse completum, advenit ei accidentaliter: hoc enim dicimus accidens quod potest alicui et adesse et abesse praeter subiecti corruptionem. Sed natura humana advenit ex tempore Filio Dei habenti esse perfectum ab aeterno. Ergo advenit ei accidentaliter.

3. Praeterea, quidquid non pertinet ad naturam seu essentiam alicuius rei, est accidens eius: quia omne quod est vel est substantia, vel est accidens. Sed humana natura non pertinet ad essentiam vel naturam Filii Dei divinam: quia non est facta unio in natura, ut supra (a.1) dictum est. Ergo oportet quod natura humana accidentaliter Filio Dei advenerit.

[a] *Sent.* 3 d.6 q.3 a.2; *In Phil.* 2 lect.2; *Cont. Gent.* 4,34.37.41.49; *De unione Verbi* a.1; *In Rom.* 1 lect.2; *Compend. theol.* c.203.209.210.

[25] C.4 n.4 (Bk 415b13): S.Th., lect.7.

4. Praeterea, instrumentum accidentaliter advenit. Sed natura humana in Christo fuit divinitatis instrumentum: dicit enim Damascenus, in III libro[26], quod «caro Christi instrumentum divinitatis existit». Ergo videtur quod humana natura fuerit Filio Dei unita accidentaliter.

Sed contra est quod illud quod accidentaliter praedicatur, non praedicat «aliquid» sed «quantum» vel «quale» vel «aliquo modo se habens». Si igitur humana natura accidentaliter adveniret, cum dicitur Christus esse homo, non praedicaretur aliquid, sed quale aut quantum aut aliquo modo se habens. Quod est contra decretalem Alexandri Papae dicentis[27]: «Cum Christus sit perfectus Deus et perfectus homo, qua temeritate audent quidam dicere quod Christus, secundum quod est homo, non est aliquid?»

Respondeo dicendum quod, ad huius quaestionis evidentiam sciendum est quod circa mysterium unionis duarum naturarum in Christo, duplex haeresis insurrexit. Una quidem confundentium naturas: sicut Eutychetis et Dioscori, qui posuerunt quod ex duabus naturis est constituta una natura; ita quod confitentur Christum esse «ex duabus naturis», quasi ante unionem distinctis; non autem «in duabus naturis», quasi post unionem naturarum distinctione cessante.

Alia vero fuit haeresis Nestorii et Theodori Mopsuesteni separantium personas. Posuerunt enim aliam esse personam Filii Dei, et filii hominis. Quas dicebant sibi invicem esse unitas, primo quidem, «secundum inhabitationem»: inquantum scilicet Verbum Dei habitavit in illo homine sicut in templo. Secundo, «secundum unitatem affectus»: inquantum scilicet voluntas illius homi-

4. El instrumento es siempre algo accidental para quien lo usa, y como la naturaleza humana en Cristo no es sino un instrumento de la divinidad, como dice el Damasceno: "La carne de Cristo es instrumento de la divinidad", parece que la unión de la naturaleza humana al Hijo de Dios fué meramente accidental.

Por otra parte, lo que se predica accidentalmente de otra cosa no se predica como "algo", sino a manera de "cantidad", "cualidad" o "de cualquier otro modo de ser". Si, pues, la naturaleza humana estuviera unida accidentalmente al Verbo, al decir que Cristo es hombre, no le atribuiríamos "algo", sino una cualidad, o una cantidad, o un modo de ser. Lo cual se opone a lo dicho por el papa Alejandro: "Siendo Cristo perfecto Dios y perfecto hombre, ¿con qué temeridad se atreven a afirmar algunos que Cristo en cuanto hombre no es "algo"?"

Respuesta. Para entender bien toda esta cuestión, hay que tener en cuenta que sobre el misterio de la unión en Cristo de las dos naturalezas surgieron dos herejías. Primera, la de los que confunden ambas naturalezas, como Eutiques y Dióscoro, que afirmaron que de la unión de las dos naturalezas resulta una sola. Sostenían que Cristo está constituído "de dos naturalezas", en cuanto que eran distintas antes de la unión; pero negaban que subsistiera "en dos naturalezas", pues después de la unión desaparecía la distinción.

La otra herejía fué la de Nestorio y Teodoro de Mopsuestia, que separaban las personas. Sostuvieron que en Cristo se daban dos personas: la del Hijo de Dios y la del hijo del hombre. Y decían que estaban unidas entre sí, en primer lugar, por la "inhabitación", en cuanto que el Verbo de Dios habitó en el hombre

[26] *De fide orth.* c.15: MG 94,1060.

[27] Fragm. ep. ad Arch. Remensem; cf. *Decretal. Gregor. IX* l.5 tit.7 c.7 *Cum Christus.*

como en un templo. En segundo lugar, por la "unidad de afecto", en cuanto que la voluntad de tal hombre está siempre conforme con la de Dios. En tercer lugar, "por la operación", en cuanto que tal hombre era instrumento del Verbo. En cuarto lugar, "por la dignidad de su honor", ya que todo honor rendido al Hijo de Dios es rendido también al hijo del hombre por su unión con él. En quinto lugar, por la "comunicación de nombres", pues decimos que ese hombre es Dios e Hijo de Dios. Y es claro que todos estos modos de entender la unión importan una unión puramente accidental.

Algunos maestros posteriores volvieron a caer, por ignorancia, en estas herejías pensando que las evitaban. Unos dijeron que en Cristo existía una sola persona, pero ponían en él dos hipóstasis o supuestos, pues, según ellos, un hombre determinado, compuesto de cuerpo y alma, había sido asumido por el Verbo desde el principio de su concepción. Y ésta es la primera opinión que cita el Maestro de las Sentencias en la sexta distinción del libro III de las "Sentencias".—Otros, queriendo salvar la unidad de persona, dijeron que el alma de Cristo no estaba unida al cuerpo, sino que los dos por separado estaban unidos al Verbo accidentalmente, de suerte que no aumentaba el número de personas. Esta es la tercera opinión que recoge el Maestro de las Sentencias.

Ambas opiniones recaen en el mismo error de Nestorio. La primera, por poner en Cristo dos hipóstasis o supuestos, que es lo mismo que poner dos personas, como ya dijimos. Y si se insiste sobre la significación del nombre "persona", hay que tener en cuenta que también Nestorio hablaba de unidad de persona, por la unidad de dignidad y de honor. Por eso, el quinto concilio anatematiza a aquel que afirme que

nis est semper conformis voluntati Dei. Tertio modo, «secundum operationem»: prout scilicet dicebant hominem illum esse Dei Verbi instrumentum. Quarto, «secundum dignitatem honoris»: prout omnis honor qui exhibetur Filio Dei, exhibetur filio hominis, propter coniunctionem ad Filium Dei. Quinto, «secundum aequivocationem», idest, secundum communicationem nominum: prout scilicet dicimus illum hominem esse Deum et Filium Dei. Manifestum est autem omnes istos modos accidentalem unionem importare.

Quidam autem posteriores magistri, putantes se has haereses declinare, in eas per ignorantiam inciderunt. Quidam[28] enim eorum concesserunt unam Christi personam, sed posuerunt duas hypostases, sive duo supposita; dicentes hominem quendam, compositum ex anima et corpore, a principio suae conceptionis esse assumptum a Dei Verbo. Et haec est prima opinio quam Magister ponit in sexta distinctione Tertii Libri «Sententiarum».—Alii vero, volentes servare unitatem personae, posuerunt Christi animam non esse corpori unitam, sed haec duo, separata ab invicem, esse unita Verbo accidentaliter: ut sic non cresceret numerus personarum. Et haec est tertia opinio quam Magister ibidem ponit.

Utraque autem harum opinionum incidit in haeresim Nestorii. Prima quidem, quia idem est ponere duas hypostases vel duo supposita in Christo, quod ponere duas personas, ut supra (a.3) dictum est. Et si fiat vis in nomine «personae», considerandum est quod etiam Nestorius utebatur unitate personae, propter unitatem dignitatis et honoris. Unde et Quinta Synodus (l.c. nt.15) definit anathema eum qui dicit «unam personam secundum dignitatem, honorem et adorationem, sicut Theodorus et Nestorius insanientes conscripserunt».—Alia vero opinio incidit in errorem Nestorii quantum ad hoc, quod

[28] ARCH. SENONENSIS; cf. GUILLELMUS ALTISSIOD, *Summa aurea* p.3 tr.1 c.1 q.8.

posuit unionem accidentalem.—Non enim differt dicere quod Verbum Dei unitum est homini Christo secundum inhabitationem sicut in templo suo, sicut dicebat Nestorius; et dicere quod unitum fuit Verbum homini secundum induitionem sicut vestimento sicut dicit tertia opinio. Quae etiam dicit peius aliquid quam Nestorius, quod anima et corpus non sunt unita.

Fides autem Catholica, medium tenens inter praedictas positiones neque dicit esse unionem factam Dei et hominis secundum essentiam vel naturam; neque etiam secundum accidens; sed medio modo, secundum subsistentiam seu hypostasim. Unde in Quinta Synodo (cn.4), legitur: «Cum multis modis unitas intelligatur, qui iniquitatem Apollinarii et Eutychetis sequuntur, interemptionem eorum quae convenerunt colentes» (idest, interimentes utramque naturam), «unionem secundum confusionem dicunt; Theodori autem et Nestorii sequaces, divisione gaudentes, affectualem unitatem introducunt; sancta vero Dei Ecclesia, utriusque perfidiae impietatem reiciens. unionem Dei Verbi ad carnem secundum compositionem confitetur, quod est secundum subsistentiam».

Sic igitur patet quod secunda trium opinionum quas Magister ponit, quae asserit unam hypostasim Dei et hominis, non est dicenda opinio, sed sententia Catholicae fidei. Similiter etiam prima opinio, quae ponit duas hypostases; et tertia, quae ponit unionem accidentalem; non sunt dicendae opiniones, sed haereses in Conciliis ab Ecclesia damnatae.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut Damascenus dicit, in

"hay una sola persona según la dignidad y el honor y la adoración, como locamente escribieron Nestorio y Teodoro".—La otra opinión cae en el error de Nestorio por poner una unión accidental. No hay diferencia entre decir que el Verbo de Dios se ha unido a Cristo hombre porque habita en él como en un templo, como decía Nestorio, y decir que el Verbo se unió al hombre porque se revistió de él como de un vestido, como dice la tercera opinión. Y hay en ésta algo peor que en Nestorio, pues se niega la unión del alma y el cuerpo.

La fe católica, que guarda equilibrio entre ambas posiciones, no dice que la unión entre Dios y el hombre se haya hecho en la esencia o naturaleza ni que sea meramente accidental, sino que es una unión hipostática. Así, se lee en el concilio V: "Como quiera que la unión se entiende de muchas maneras, los que siguen la impiedad de Apolinar y de Eutiques, inclinados a la desaparición de los elementos que se juntan (es decir, destruyendo ambas naturalezas), predican una unión de confusión. Los que piensan como Teodoro y Nestorio, gustando de la división, introducen una unión puramente afectiva. Pero la santa Iglesia de Dios, rechazando la impiedad de ambas herejías, confiesa la unión de Dios Verbo con la carne según composición, es decir, según la subsistencia".

Queda, pues, claro que, de las tres opiniones recogidas por el Maestro de las Sentencias, la segunda, que afirma la unión hipostática entre Dios y el hombre, no debe llamarse opinión, sino doctrina de fe católica. Del mismo modo, la primera opinión, que pone dos hipóstasis, y la tercera, que afirma la unión accidental, tampoco pueden recibir el nombre de opiniones, sino de herejías condenadas por la Iglesia.

Soluciones. 1. Dice el Damasceno que "no es necesario que una

comparación se aplique a su objeto bajo todos sus aspectos; si se da semejanza total, no será una comparación, sino una identidad. Y más en teología, donde es imposible encontrar una analogía perfecta que se adapte por completo al misterio de la Santísima Trinidad o al de la encarnación. La naturaleza humana de Cristo se compara a un hábito o vestido, no para significar con ello que se da entre ambos una unión accidental, sino para darnos a entender que Cristo se hace visible por su naturaleza humana, igual que el hombre por su vestido. Y también en cuanto que el vestido cambia, amoldándose a la figura de quien lo viste, sin que éste cambie en su naturaleza; pues, del mismo modo, la naturaleza humana asumida por el Verbo de Dios ha sido ennoblecida, sin que el Verbo haya sufrido cambio alguno.

2. Lo que sobreviene a un ser ya completo es accidental a ese ser, a no ser que entre en la composición del ser completo. Así, en la resurrección, el cuerpo se unirá al alma ya existente, pero no de una manera accidental, pues participará en su propio ser, ya que el cuerpo vive por el alma. Por el contrario, la blancura es accidental al hombre, porque posee un ser diferente del ser del hombre. El Verbo de Dios posee desde la eternidad el ser completo en cuanto hipóstasis o persona; pero en el tiempo asumió la naturaleza humana no para formar una unidad de naturaleza (como ocurre con el cuerpo unido al ser del alma), sino para formar un ser único bajo el aspecto de hipóstasis o persona. Por tanto, la naturaleza humana no está unida al Verbo accidentalmente.

3. El accidente se contradistingue de la sustancia. Pero la sustancia tiene dos significados: el de naturaleza, o esencia, y el de supuesto, o hipóstasis. Para que no haya unión accidental, basta que la unión se haga según la hipóstasis, aunque no se haga según la naturaleza.

4. No todo instrumento pertenece a la hipóstasis de quien se sirve de él, como, por ejemplo, el hacha o la espada; pero nada impide que lo asumido en unidad de hipóstasis tenga razón de instrumento, como el cuerpo del hombre y sus miembros. Nestorio pretendía que la naturaleza humana fué asumida por el Verbo sólo a modo de instrumento, pero no en unidad de hipóstasis. Por eso no admitía que el hombre, en Cristo, fuese verdaderamente Hijo de Dios, sino sólo instrumento suyo. Por lo cual escribe San Cirilo en su carta a los monjes de Egipto: "La Escritura no considera a este Emanuel, a Cristo, como un simple instrumento, sino como un Dios verdaderamente humanado", esto es, hecho hombre. En cuanto al Damasceno, considera a la naturaleza humana de Cristo como un instrumento perteneciente a la unidad de hipóstasis.

III libro [29]: «non necesse autem omnifariam et indefective assimilari exempla: quod enim in omnibus simile, idem utique erit, et non exemplum. Et maxime in divinis: impossibile enim simile exemplum invenire et in Theologia», idest in deitate Personarum, «et in Dispensatione», idest in mysterio incarnationis. Humana igitur natura in Christo assimilatur habitui, idest vestimento, non quidem quantum ad accidentalem unionem: sed quantum ad hoc, quod Verbum videtur per humanam naturam, sicut homo per vestimentum. Et etiam quantum ad hoc, quod vestimentum mutatur, quia scilicet formatur secundum figuram eius qui induit ipsum, qui a sua forma non mutatur propter vestimentum: et similiter humana natura assumpta a Verbo Dei est meliorata, ipsum autem Verbum Dei non est mutatum; ut exponit Augustinus, in libro «Octoginta trium quaestionum» [30].

Ad secundum dicendum quod illud quod advenit post esse completum, accidentaliter advenit nisi trahatur in communionem illius esse completi. Sicut in resurrectione corpus adveniet animae praeexistenti: non tamen accidentaliter, quia ad idem esse assumetur, ut scilicet corpus habeat esse vitale per animam. Non est autem sic de albedine: quia aliud est esse albi, et aliud esse hominis cui advenit albedo. Verbum autem Dei ab aeterno esse completum habuit secundum hypostasim sive personam: ex tempore autem advenit ei natura humana, non quasi assumpta ad unum esse prout est naturae, sicut corpus assumitur ad esse animae; sed ad unum esse prout est hypostasis vel personae. Et ideo humana natura non unitur accidentaliter Filio Dei.

Ad tertium dicendum quod accidens dividitur contra substantiam. Substantia autem, ut patet V «Metaphys.» [31], dupliciter dicitur: uno modo, essentia sive natura; alio modo, pro supposito sive hypostasi. Unde sufficit ad hoc quod non sit unio accidentalis, quod sit facta unio secundum hypostasim, licet non sit facta unio secundum naturam.

Ad quartum dicendum quod non omne quod assumitur ut instrumentum, pertinet ad hypostasim assumentis, sicut patet de securi et gladio: nihil tamen prohibet illud quod assumitur ad unitatem hypostasis, se habere ut instrumentum, sicut corpus hominis vel membra eius. Nestorius igitur posuit quod natura humana est assumpta a Verbo solum per modum instrumenti, non autem ad unitatem hypostasis. Et ideo non concedebat quod homo ille vere esset Filius Dei, sed instrumentum eius. Unde Cyrillus [32] dicit, in «Epistola ad monachos Aegipti»: «Tunc Emmanuelem», idest Christum, «non tanquam instrumenti officio sumptum dicit Scriptura: sed tanquam Deum vere humanatum», idest hominem factum. Damascenus autem posuit naturam humanam in Christo esse sicut instrumentum ad unitatem hypostasis pertinens.

[29] *De fide orth.* c.26: MG 94,1096.
[30] Q.73: ML 40,85.
[31] L.4 c.8 n.1 (Bk 1017b23): S.Th., l.5 lect.10.

ARTICULO 7

Utrum unio divinae et humanae naturae sit aliquid creatum [a]

Si la unión de la naturaleza humana y la divina es algo creado

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod unio divinae et humanae naturae non sit aliquid creatum.

1. Nihil enim in Deo creatum potest esse: quia quidquid est in Deo, Deus est. Sed unio est in Deo: quia ipse Deus est humanae naturae unitus. Ergo videtur quod unio non sit aliquid creatum.

Dificultades. Parece que no es algo creado la unión de la naturaleza humana y la divina.

1. Nada creado podemos encontrar en Dios, puesto que todo lo que hay en Dios es Dios mismo. Ahora bien, la unión está en Dios, ya que el mismo Dios está unido a la naturaleza humana. Parece, pues, que la unión no es algo creado.

[a] *Sent.* 3 d.2 q.2 a.2 q.ª3 ad 2; d.5 q.1 a.1 q.ª1; d.7 q.2 a.1.
[32] Ep.1: MG 77,29.

2. En cualquier cosa, el fin es lo más importante. Ahora bien, el fin de la unión es la hipóstasis o persona divina, en la cual termina la unión. Luego parece que tal unión deberá juzgarse según la condición de la hipóstasis divina, que es algo increado, y la unión misma también.

3. "Lo que se atribuye al efecto, con mucha más razón hemos de atribuirlo a la causa." Ahora bien, se dice que el hombre es Creador en virtud de la unión. Luego con mucha más razón se ha de afirmar que la misma unión no es algo creado, sino que se identifica con el Creador.

Por otra parte, todo lo que comenzó a existir en el tiempo es algo creado. Ahora bien, la unión de que aquí se habla no es eterna, sino que empezó a existir en el tiempo. Luego es algo creado.

Respuesta. La unión de que estamos tratando es una cierta relación entre la naturaleza divina y la humana, resultado de su conjunción en la persona del Hijo de Dios. Toda relación entre Dios y la criatura, como se afirmó en la Primera Parte, es real en la criatura, porque proviene de una mutación operada en ella, mientras que es sólo algo ideal en Dios y no real, porque no supone ninguna mutación en El. Hay que afirmar, pues, que tal unión es una entidad ideal en Dios, pero es real en la naturaleza humana, porque ésta es una criatura. Por tanto, debe decirse que la unión es algo creado.

Soluciones. Tal unión en Dios no es real, sino sólo de razón, pues se dice que Dios está unido a la criatura porque la criatura se unió a El sin mutación alguna por parte de Dios.

2. Praeterea, finis est potissimum in unoquoque. Sed finis unionis est divina hypostasis sive persona, ad quam terminata est unio. Ergo videtur quod huiusmodi unio maxime debeat iudicari secundum conditionem divinae hypostasis. Quae non est aliquid creatum. Ergo nec ipsa unio est aliquid creatum.

3. Praeterea, «propter quod unumquodque, et illud magis» [37], Sed homo dicitur esse Creator propter unionem. Ergo multo magis ipsa unio non est aliquid creatum, sed Creator.

Sed contra est: Quod incipit esse ex tempore, est creatum. Sed unio illa non fuit ab aeterno, sed incoepit esse ex tempore. Ergo unio est aliquid creatum.

Respondeo dicendum quod unio de qua loquimur est relatio quaedam quae consideratur inter divinam naturam et humanam, secundum quod conveniunt in una persona Filii Dei. Sicut autem in Prima Parte dictum est (q. 13 a.7), omnis relatio quae consideratur inter Deum et creaturam, realiter quidem est in creatura, per cuius mutationem talis relatio innascitur: non autem est realiter in Deo, sed secundum rationem tantum, quia non nascitur secundum mutationem Dei. Sic igitur dicendum est quod haec unio de qua loquimur, non est in Deo realiter, sed secundum rationem tantum: in humana autem natura, quae creatura quaedam est, est realiter. Et ideo oportet dicere quod sit quoddam creatum.

Ad primum ergo dicendum quod haec unio non est in Deo realiter, sed solum secundum rationem tantum: dicitur enim Deus unitus creaturae ex hoc quod creatura unita est ei, absque Dei mutatione.

[37] ARISTOT., *Post. Anal.* l.1 c.2 n.15 (Bk 72-a29): S.TH., lect.6.

Ad secundum dicendum quod ratio relationis, sicut et motus, dependet ex fine vel termino: sed esse eius dependet ex subiecto. Et quia unio talis non habet esse reale nisi in natura creata, ut dictum est (in c), consequens est quod habeat esse creatum.

Ad tertium dicendum quod homo dicitur et est Deus propter unionem inquantum terminatur ad hypostasim divinam. Non tamen sequitur quod ipsa unio sit Creator vel Deus: quia quod aliquid dicatur creatum, hoc magis respicit esse ipsius quam relationem.

2. La naturaleza de la relación, como la del movimiento, depende de su fin o término; pero su ser depende del sujeto en que se encuentra. Y puesto que tal unión sólo es real en la naturaleza creada, se sigue que posee un ser creado.

3. El hombre, en Cristo, es denominado Dios—y lo es realmente—a causa de su unión, porque el término de ésta es la hipóstasis divina. Pero no se sigue que la unión misma sea Dios, porque una cosa se denomina creada más por razón de su ser que por su naturaleza o especificación.

ARTICULO 8

Utrum idem sit unio quod assumptio [a]

Si la unión se identifica con la asunción

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod idem sit unio quod assumptio.

1. Relationes enim, sicut et motus, specificantur secundum terminum. Sed idem est terminus assumptionis et unionis, scilicet divina hypostasis. Ergo videtur quod non differant unio et assumptio.

2. Praeterea, in mysterio incarnationis idem videtur esse uniens et assumens, unitum et assumptum. Sed unio et assumptio videntur sequi actionem et passionem unientis et uniti, vel assumentis et assumpti. Ergo videtur idem esse unio quod assumptio.

3. Praeterea, Damascenus dicit, in III libro (l.c. nt.24): «Aliud est unio aliud incarnatio. Nam unio solam demonstrat copulationem: ad quid autem facta est, non adhuc. Incarnatio autem et humanatio determinant ad quem sit facta copulatio». Sed similiter assumptio non determinat ad quem facta sit copulatio. Ergo

Dificultades. Parece que la unión y la asunción son una misma cosa.

1. Las relaciones, como los movimientos, se especifican por su término. Ahora bien, el término de la unión y el de la asunción es el mismo, esto es, la hipóstasis divina. Luego no parece que pueda haber diferencia entre la unión y la asunción.

2. En el misterio de la encarnación no parece haber diferencia entre quien une y quien asume, ni entre lo unido y lo asumido. Ahora bien, la unión y la asunción parecen ser el resultado de la acción y la pasión del que une y de lo unido, o bien del que asume y de lo asumido. La unión, pues, parece identificarse con la asunción.

3. Escribe el Damasceno: "La unión y la encarnación difieren entre sí, pues mientras la unión significa tan sólo la conjunción, sin intentar determinar los términos entre los que se realiza, la encarnación y la humanación precisan cuáles son éstos". La asunción, por su parte, tampoco determina los términos entre

[a] *Sent.* 3 d.3 q.1 a.1 q.3.

los que tiene lugar la conjunción; por tanto, la unión y la asunción se identifican.

Por otra parte, se dice que la naturaleza divina está unida, pero no puede decirse que es asumida.

Respuesta. Como ya se dijo en el artículo precedente, la unión implica una relación entre la naturaleza divina y la humana, resultado de su conjunción en la persona del Hijo. Toda relación cuya existencia tiene comienzo en el tiempo proviene de una mutación. La mutación importa acción y pasión. De aquí se deduce la primera y principal diferencia entre unión y asunción: que mientras la unión sólo significa la misma relación, la asunción, en cambio, implica, bien acción, por parte de la persona que asume; bien pasión, por parte de la realidad asumida.

Una segunda diferencia se desprende de esta primera, porque la asunción expresa más bien el devenir, mientras que la unión expresa el resultado de ese devenir; y por esto puede decirse que el sujeto que une está unido, pero no que el sujeto asumente es asumido. En efecto, como la palabra "hombre" significa la naturaleza humana en cuanto ya asumida, puede decirse con verdad que el Hijo de Dios—que es el sujeto que une a sí la naturaleza humana—es hombre; por el contrario, al decir, en abstracto, "naturaleza humana", se la significa en su asunción, y por ello no puede decirse que el Hijo de Dios sea la naturaleza humana.

Se puede, por último, hallar una tercera diferencia, ya que la relación, principalmente la de equivalencia, dice la misma referencia a cada uno de los extremos; en cambio, la acción y la pasión dicen una referencia distinta al agente que al paciente y a sus diversos términos. La asunción supone un punto de partida y otro de término (en efecto: asumir es "traer otra cosa hacia sí"); la

videtur idem esse unio et assumptio.

Sed contra est quod divina natura dicitur unita, non autem assumpta.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (a.7), unio importat relationem divinae naturae et humanae secundum quod conveniunt in una persona. Omnis autem relatio quae incipit esse ex tempore, ex aliqua mutatione causatur. Mutatio autem consistit in actione et passione. Sic igitur dicendum est quod prima et principalis differentia inter unionem et assumptionem est quod unio importat ipsam relationem: assumptio autem actionem secundum quam dicitur aliquis assumens, vel passionem secundum quam dicitur aliquid assumptum.

Ex hac autem differentia accipitur secundo alia differentia. Nam assumptio dicitur sicut in fieri: unio autem sicut in facto esse. Et ideo uniens dicitur esse unitum: assumens autem non dicitur esse assumptum. Natura enim humana significatur ut in termino assumptionis ad hypostasim divinam per hoc quod dicitur «homo»: unde vere dicimus quod Filius Dei, qui est uniens sibi humanam naturam, est homo. Sed humana natura in se considerata, idest in abstracto, significatur ut assumpta: non autem dicimus quod Filius Dei sit humana natura.

Ex eodem etiam sequitur tertia differentia: quod relatio, praecipue aequiparantiae, non magis se habet ad unum extremum quam ad aliud; actio autem et passio diversimode se habent ad agens et patiens, et ad diversos terminos. Et ideo assumptio determinat terminum et a quo et ad quem, dicitur enim assumptio quasi «ab alio ad se sumptio»: unio autem nihil horum determinat. Unde indifferenter dicitur quod humana natura est unita

divinae, et e converso. Non autem dicitur divina natura assumpta ab humana, sed e converso: quia humana natura adiuncta est ad personalitatem divinam, ut scilicet persona divina in humana natura subsistat.

Ad primum ergo dicendum quod unio et assumptio non eodem modo se habent ad terminum, sed diversimode, sicut dictum est (in c).

Ad secundum dicendum quod uniens et assumens non omnino sunt idem. Nam omnis persona assumens est uniens: non autem e converso. Nam persona Patris univit naturam humanam Filio, non autem sibi: et ideo dicitur uniens, non assumens.—Et similiter non est idem unitum et assumptum. Nam divina natura dicitur unita, non assumpta.

Ad tertium dicendum quod assumptio determinat cui facta est copulatio ex parte assumentis, inquantum assumptio dicitur quasi «ad se sumptio». Sed incarnatio et humanatio ex parte assumpti, quod est caro, vel natura humana. Et ideo assumptio differt ratione et ab unione, et ab incarnatione seu humanatione.

unión, por el contrario, no hace referencia a ellos. De aquí que sea indiferente decir que la naturaleza humana está unida a la divina o viceversa, mientras que no puede decirse que la naturaleza divina es asumida por la humana, sino al contrario, porque la naturaleza humana está unida a la personalidad divina de manera que la persona divina subsiste en ella.

Soluciones. 1. Ya se ha dicho que la unión y la asunción no dicen idéntica relación a su término.

2. El que une y el que asume no son totalmente idénticos: la persona que asume también se une, pero no al contrario. En efecto, la persona del Padre unió la naturaleza humana al Hijo, no a sí, y por eso puede decirse que concurre a la unión, pero no que sea sujeto asumente.—De modo semejante, no hay identidad entre lo unido y lo asumido, pues la naturaleza divina puede denominarse unida, pero no asumida.

3. La asunción connota el sujeto que asume, porque asumir significa "tomar para sí". La encarnación y la humanación, empero, connotan el término asumido, que es la carne o la naturaleza humana. Por tanto, la asunción difiere conceptualmente tanto de la unión como de la encarnación o humanación.

ARTICULO 9

Utrum unio duarum naturarum sit maxima unionum [1]

Si la unión de ambas naturalezas es la máxima unión que se puede concebir

Ad nonum sic proceditur. Videtur quod unio duarum naturarum non sit maxima unionum.

1. Unitum enim deficit in ra-

Dificultades. Parece que no es la máxima unión que se puede concebir la unión de ambas naturalezas.

1. Dos elementos unidos entre sí

[1] *Sent.* 3 d.5 q.1 a.1 q.ª 2.

tienen una unidad menor que la que posee lo que es uno por sí mismo; en efecto, esos elementos tienen la unidad participada, mientras que lo que es uno la tiene por su misma esencia. Ahora bien, en las cosas creadas no es imposible encontrar algo que sea pura y simplemente uno, como principalmente la unidad que es principio del número. Parece, pues, que la unión de la encarnación no es la máxima que podemos concebir.

2. La unión es menor cuanto más desemejantes sean las partes que la integran. Ahora bien, los elementos integrantes de la unión hipostática son desemejantes en grado sumo, con una distancia infinita entre ellos. Por tanto, una tal unión ha de ser forzosamente la mínima que podemos hallar.

3. La unión tiene como efecto la unidad de las partes componentes. Ahora bien, la unión de cuerpo y alma en nosotros tiene como efecto la unidad en la persona y en la naturaleza, mientras que la unión de la naturaleza humana y la divina tan sólo logra unidad en la persona. Por tanto, la unión del alma y el cuerpo es mayor que la de la naturaleza humana y la divina.

Por otra parte, dice San Agustín: "El hombre está más íntimamente en el Hijo que el Hijo en el Padre". Ahora bien, el Hijo está en el Padre por la unidad de esencia, mientras que el hombre está en el Hijo por la unión de la encarnación. La unión de la encarnación, por tanto, es mayor que la unidad de esencia, que, no obstante, es la más íntima. Por consiguiente, se ha de concluir que no hay unión más íntima que la que se consigue por la encarnación.

Respuesta. La unión importa la conjunción de varios elementos en una misma realidad. Puede, por tanto, considerarse la unión de la en-

tione unitatis ab eo quod est unum: eo quod unitum dicitur per participationem, unum autem per essentiam. Sed in rebus creatis aliquid dicitur esse simpliciter unum: sicut praecipue patet de ipsa unitate quae est principium numeri. Ergo huiusmodi unio de qua loquimur, non importat maximam unitatem.

2. Praeterea, quanto ea quae uniuntur magis distant, tanto minor est unio. Sed ea quae secundum hanc unionem uniuntur, maxime distant, scilicet natura divina et humana: distant enim in infinitum. Ergo huiusmodi est minima unio.

3. Praeterea, per unionem aliquid fit unum. Sed ex unione animae et corporis in nobis fit aliquid unum in persona et natura: ex unione autem divinae et humanae naturae fit aliquid unum solum in persona. Ergo maior est unio animae ad corpus quam divinae naturae ad humanam. Et sic unio de qua loquimur, non importat maximam unitatem.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in I «De Trin.» [34], quod «homo potius est in Filio quam Filius in Patre». Filius autem est in Patre per unitatem essentiae: homo autem est in Filio per unionem incarnationis. Ergo maior est unio incarnationis quam unitas divinae essentiae. Quae tamen est maxima unitas. Et sic, per consequens, unio incarnationis importat maximam unitatem.

Respondeo dicendum quod unio importat coniunctionem aliquorum in aliquo uno. Potest ergo unio incarnationis dupliciter accipi: uno modo, ex parte eorum

[34] C.10: ML 42,834.

quae coniunguntur; et alio modo, ex parte eius in quo coniunguntur. Et ex hac parte huiusmodi unio habet praeeminentiam inter alias uniones: nam unitas personae divinae, in qua uniuntur duae naturae, est maxima. Non autem habet praeeminentiam ex parte eorum quae coniunguntur.

Ad primum ergo dicendum quod unitas personae divinae est maior quam unitas numeralis, quae scilicet est principium numeri. Nam unitas divinae personae est unitas per se subsistens, non recepta in aliquo per participationem: est etiam in se completa, habens in se quidquid pertinet ad rationem unitatis. Et ideo non competit sibi ratio partis, sicut unitati numerali, quae est pars numeri, et quae participatur in rebus numeratis. Et ideo quantum ad hoc unio incarnationis praeeminet unitati numerali, ratione scilicet unitatis personae. Non autem ratione naturae humanae, quae non est ipsa unitas personae divinae, sed est ei unita.

Ad secundum dicendum quod ratio illa procedit ex parte coniunctorum: non autem ex parte personae in qua est facta unio.

Ad tertium dicendum quod unitas divinae personae est maior unitas quam unitas et personae et naturae in nobis. Et ideo unio incarnationis est maior quam unio animae et corporis in nobis.

Quia vero id quod in contrarium obicitur (in Sed contra), falsum supponit, scilicet quod maior sit unio incarnationis quam unitas personarum divinarum in essentia, dicendum est ad auctoritatem Augustini quod humana natura non est magis in Filio Dei quam Filius Dei in Patre, sed multo minus: sed ipse homo, quantum ad aliquid, est magis in

carnación de dos modos: o bien por relación a los elementos que se unen, o bien por relación a aquella realidad en que se unen. Desde este último punto de vista, la unión hipostática está muy por encima de cualquier otra unión, pues la unidad de la persona divina en la que se unen las dos naturalezas es la máxima que se puede concebir. Por parte de los elementos que se unen, ya no se da esta preeminencia.

Soluciones. 1. La unidad de la persona divina es mayor que la unidad principio del número, por ser una unidad subsistente, no recibida en otro ser por participación, completa en sí misma y que p see en sí todo lo propio del concepto de unidad. A ella, pues, no le compete la razón de parte, como le ocurre a la unidad numérica, que es parte del número y que se encuentra participada en las cosas sujetas a número. Y así, por lo que toca a la persona divina, la unión de la encarnación está muy por encima de la unidad numérica; no ocurre así por lo que atañe a la naturaleza humana, que difiere de la persona divina y que tan sólo está unida a ella.

2. Se objeta en esa dificultad desde el punto de vista de los elementos integrantes de la unión, no desde el punto de vista de la persona divina en que se hace la unión.

3. La unión de la persona divina es mayor que la unidad de persona y naturaleza en nosotros. Por tanto, la unión de la encarnación es mayor que la unión de alma y cuerpo en nosotros.

Respecto al argumento expuesto en contra de las anteriores dificultades, supone falsamente que la unión de la encarnación es mayor que la unidad esencial de las personas divinas. La frase citada de San Agustín hay que entenderla en su justo sentido, es decir, no que la naturaleza humana esté más íntimamente en el Hijo de Dios que éste en

el Padre, sino que el hombre, bajo un cierto aspecto, está más en el Hijo que éste en el Padre, y esto porque las palabras "hombre"—dicha de Cristo—e "Hijo de Dios" designan un mismo supuesto, mientras que los supuestos del Padre y del Hijo son distintos.

Filio quam Filius in Patre; inquantum scilicet idem supponitur in hoc quod dico «homo», prout sumitur pro Christo, et in hoc quod dico «Filius Dei»; non autem idem est suppositum Patris et Filii.

ARTICULO 10

Utrum unio incarnationis sit per gratiam [a]

Si la unión de la encarnación se hizo por medio de la gracia

Dificultades. Parece que no se realizó por medio de la gracia la unión de la encarnación.

1. La gracia es un accidente. Ahora bien, la unión de la naturaleza humana a la divina no es accidental. Luego parece que la unión de la encarnación no se llevó a cabo por medio de la gracia.

2. El alma es el sujeto de la gracia. Por otra parte, se lee en la Carta a los Colosenses que "en Cristo habitó corporalmente la plenitud de la divinidad". Luego parece que la unión no se hizo mediante la gracia.

3. Cualquier santo se une a Dios por la gracia. Por tanto, si la unión de la encarnación se realizó por medio de la gracia, parece que no hay razón para decir que Cristo es Dios en sentido distinto del que pueda aplicarse a otros santos.

Por otra parte, escribe San Agustín: "La misma gracia que hace al hombre cristiano desde el principio de su fe es la que hace que desde el primer instante este hombre venga a ser Cristo". Ahora bien, el hombre llegó a ser Cristo por su unión a la divinidad. Luego tal unión se realizó por medio de la gracia.

Ad decimum sic proceditur. Videtur quod unio incarnationis non sit per gratiam.

1. Gratia enim est accidens quoddam: ut in Secunda Parte habitum est (1-2 q.110 a.2 ad 2). Sed unio humanae naturae ad divinam non est facta per accidens: ut supra (a.6) ostensum est. Ergo videtur quod unio incarnationis non sit facta per gratiam.

2. Praeterea, gratiae subiectum est anima. Sed sicut dicitur Col. 2,9, «in Christo habitavit plenitudo divinitatis corporaliter». Ergo videtur quod illa unio non sit facta per gratiam.

3. Praeterea, quilibet sanctus Deo unitur per gratiam. Si igitur unio incarnationis fuit per gratiam, videtur quod non aliter dicatur Christus esse Deus quam alii sancti homines.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro «De praedest. sanctorum» [55]: «Ea gratia fit ab initio fidei suae homo quicumque Christianus, qua gratia homo ille ab initio suo factus est Christus». Sed homo ille factus est Christus per unionem ad divinam naturam. Ergo unio illa fuit per gratiam.

[a] Infra q.6 a.6; *Sent.* 3 d.13 q.3 a.1; *De verit.* q.29 a.2; *In Col.* 2 lect.2.

[55] C.10: ML 44,982.

Respondeo dicendum quod, sicut in Secunda Parte dictum est, gratia dupliciter dicitur: uno modo, ipsa voluntas Dei gratis aliquid dantis; alio modo, ipsum gratuitum donum Dei. Indiget autem humana natura gratuita Dei voluntate ad hoc quod elevetur in Deum; cum hoc sit supra facultatem naturae suae. Elevatur autem humana natura in Deum dupliciter. Uno modo, per operationem: qua scilicet sancti cognoscunt et amant Deum. Alio modo, per esse personale: qui quidem modus est singularis Christo, in quo humana natura assumpta est ad hoc quod sit personae Filii Dei. Manifestum est autem quod ad perfectionem operationis requiritur quod potentia sit perfecta per habitum: sed quod natura habeat esse in supposito suo, non fit mediante aliquo habitu.

Sic igitur dicendum est quod, si gratia accipiatur ipsa Dei voluntas gratis aliquid faciens, vel gratum seu acceptum aliquem habens, unio incarnationis facta est per gratiam, sicut et unio sanctorum ad Deum per cognitionem et amorem. Si vero gratia dicatur ipsum gratuitum Dei donum, sic ipsum quod est humanam naturam esse unitam personae divinae, potest dici quaedam gratia, inquantum nullis praecedentibus meritis hoc est factum: non autem ita quod sit aliqua gratia habitualis qua mediante talis unio fiat.

Ad primum ergo dicendum quod gratia quae est accidens, est quaedam similitudo divinitatis participata in homine. Per incarnationem autem humana natura non dicitur participasse similitudinem aliquam divinae naturae: sed dicitur esse coniuncta ipsi naturae divinae in persona Filii. Malus autem est ipsa res quam similitudo eius participata.

Ad secundum dicendum quod gratia habitualis est solum in anima: sed gratia, idest gratuitum Dei donum quod est uniri divinae personae, pertinet ad to-

Respuesta. La gracia admite una doble significación: bien la voluntad de Dios otorgando gratuitamente algo, bien el mismo don gratuito otorgado por Dios. La naturaleza humana necesita de la voluntad gratuita de Dios para ser elevada hasta él, porque esto supera sus propias fuerzas. Pero la naturaleza humana puede ser elevada hasta Dios de dos maneras: por la operación mediante la cual los santos conocen y aman a Dios, o bien por el mismo ser personal, que es el caso singular de Cristo, en el que la naturaleza humana fué asumida por la persona del Hijo de Dios. Es claro que para perfeccionar la operación se necesita de una disposición habitual que perfeccione la potencia; pero para que la naturaleza exista en su supuesto no es necesaria tal disposición.

Así, pues, se ha de concluir que, si la gracia se entiende como la voluntad de Dios otorgando gratuitamente algo o mostrando su aprobación o benevolencia, la unión de la encarnación se realizó por medio de la gracia como la unión de los santos a Dios por el conocimiento y el amor. Mas, si se entiende por tal el don gratuitamente otorgado por Dios, podemos considerar como una gracia para la naturaleza humana el hecho de estar unida a la persona divina, puesto que no fué precedido de mérito alguno; pero no se puede admitir que tal unión se haga por medio de la gracia habitual.

Soluciones. 1. La gracia, como accidente, es una semejanza de la divinidad participada en el hombre. Ahora bien, en la encarnación, la naturaleza humana no participa una semejanza de la divinidad, sino que se une a ésta en la persona del Hijo. Y más es la cosa misma que su semejanza participada.

2. La gracia habitual se encuentra sólo en el alma; en cambio, la gracia, don gratuito de Dios consistente en estar unido a una persona

divina, atañe a toda la naturaleza humana, compuesta de alma y cuerpo. Y de este modo se habla de la plenitud de la divinidad habitando corporalmente en Cristo, en cuanto que la naturaleza divina se unió no sólo al alma, sino también al cuerpo.

Puede también decirse, con San Agustín, que la divinidad habita en Cristo corporalmente, esto es, "no en sombra", como habitaba en los sacramentos de la ley antigua, de los cuales dice San Pablo que son "sombra de lo futuro, cuyo cuerpo es Cristo". Es decir, "corporalmente" quiere decir "realmente", como contrapuesto a sombra.

Para otros, la divinidad habita corporalmente en Cristo, porque se encuentra en él de tres maneras, al modo como el cuerpo tiene tres dimensiones: por esencia, presencia y potencia, lo mismo que en cualquier otra criatura; por la gracia santificante, como ocurre en los santos, y, finalmente, por la unión personal, que le es propia.

3. La unión de la encarnación no se realizó por la sola gracia habitual, como los demás santos se unen a Dios, sino que se realizó según la subsistencia o la persona.

tam naturam humanam, quae componitur ex anima et corpore. Et per hunc modum dicitur plenitudo divinitatis in Christo corporaliter habitasse: quia est unita divina natura non solum animae, sed etiam corpori.

Quamvis etiam possit dici[36] quod dicitur habitasse in Christo corporaliter, idest «non umbraliter», sicut habitavit in sacramentis veteris Legis, de quibus ibidem subditur (v.17) quod sunt «umbra futurorum, corpus autem est Christus»: prout scilicet corpus contra umbram dividitur.

Dicunt etiam quidam[37] quod divinitas dicitur in Christo habitasse corporaliter, scilicet tribus modis, sicut corpus habet tres dimensiones: uno modo, per essentiam, praesentiam et potentiam, sicut in ceteris creaturis; alio modo, per gratiam gratum facientem, sicut in sanctis; tertio modo, per unionem personalem, quod est proprium sibi.

Unde patet responsio ad tertium: quia scilicet unio incarnationis non est facta solum per gratiam habitualem, sicut alii sancti uniuntur Deo; sed secundum subsistentiam, sive personam.

ARTICULO 11

Utrum unio incarnationis fuerit aliqua merita subsecuta [a]

Si a la unión de la encarnación le precedió mérito alguno

Dificultades. Parece que la unión de la encarnación fué consecuencia de méritos precedentes.

1. A propósito del salmo: "Derrama, Señor, tu misericordia sobre nosotros, porque esperamos en ti", comenta la Glosa: "Aquí se alude al deseo del profeta impetrando la en-

Ad undecimum sic proceditur. Videtur quod unio incarnationis fuerit aliqua merita subsecuta.

1. Quia super illud Ps. 32,22, «Fiat misericordia tua, Domine, super nos, quemadmodum speravimus in te», dicit Glossa[38]: «Hic insinuatur desiderium Prophetae de incarnatione, et meritum im-

[a] 1-2 q.98 a.4; *Sent.* 3 d.4 q.3 a.1; *In Heb.* 1 lect.4.
[36] Cf. HUG. DE S. CHARO, *In Univ. Test. super* Col.2,9.
[37] Ibid. et ALEX. HALENSEM, *Summa theol.* q.3 q.8 m.3 a.2.
[38] LOMBARDI: ML 191,336; cf. ALEX. HALEN., l.c. nt.37.

pletionis». Ergo incarnatio cadit sub merito.

2. Praeterea, quicumque meretur aliquid, meretur illud sine quo illud haberi non potest. Sed antiqui Patres merebantur vitam aeternam, ad quam pervenire non poterant nisi per incarnationem: dicit enim Gregorius, in libro «Moral.»[39]: «Hi qui ante Christi adventum in hunc mundum venerunt, quantamlibet iustitiae virtutem haberent, ex corporibus educti in sinum caelestis patriae statim recipi nullo modo poterant, quia nondum ille venerat qui iustorum animas in perpetua sede collocaret». Ergo videtur quod meruerint incarnationem.

3. Praeterea, de Beata Virgine cantatur[40] quod «Dominum omnium meruit portare»: quod quidem factum est per incarnationem. Ergo incarnatio cadit sub merito.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro «De praedest. sanctorum»[41]: «Quisquis in capite nostro praecedentia merita singularis illius generationis invenerit, ipse in nobis, membris eius, praecedentia merita multiplicatae regenerationis inquirat». Sed nulla merita praecesserunt regenerationem nostram: secundum illud Tit. 3,5: «Non ex operibus iustitiae quae fecimus nos, sed secundum suam misericordiam salvos nos fecit per lavacrum regenerationis». Ergo nec illam Christi generationem aliqua merita praecesserunt.

Respondeo dicendum quod, quantum ad ipsum Christum, manifestum est ex praemissis (a.2. 3;6) quod nulla eius merita potuerunt praecedere unionem. Non enim ponimus quod ante fuerit purus homo, et postea per meritum bonae vitae obtinuerit esse

carnación y al mérito merced al cual se la obtiene". Parece, pues, que la encarnación es objeto de mérito.

2. El merecer una cosa entraña el merecimiento de todas las condiciones de su realización. Ahora bien, los Padres antiguos merecían la vida eterna, y ellos no podían alcanzarla a no ser por la encarnación, como se lee en San Gregorio: "Aquellos que vivieron en un tiempo anterior a la venida de Cristo, por muy grande que fuese su virtud, no podían ser recibidos inmediatamente después de la muerte en la bienaventuranza celestial, porque aún no había venido quien debía llevar las almas de los justos a la celeste mansión". Parece, pues, que los Padres antiguos merecieron la encarnación.

3. Se canta de la bienaventurada Virgen María que "mereció llevar en su seno al Señor del mundo", cosa que evidentemente tuvo lugar por la encarnación. La encarnación, pues, parece ser objeto de mérito.

Por otra parte, escribe San Agustín: "Quien intente encontrar en nuestra Cabeza méritos que precedan a su singular generación, busque también en sus miembros méritos que precedan a nuestra múltiple regeneración". Ahora bien, no hubo méritos precedentes a nuestra regeneración, como nos dice el Apóstol: "No por las obras justas que nosotros hubiéramos hecho, sino por su misericordia, nos salvó mediante el baño de la regeneración del Espíritu Santo". Por tanto, tampoco pudo preceder mérito alguno a la singular generación de Cristo.

Respuesta. Se desprende de los artículos precedentes que, por lo que atañe a Cristo, no pudo haber mérito alguno de su parte que precediese a la unión. No defendemos, con Fotino, que Cristo fué primeramente un hombre ordinario y que más tar-

[39] L.14 c.43: ML 75,1038.
[40] Off. B. M. V. sec. ritum FF. Praed. ant. ad Benedic.
[41] C.15: ML 44,983.

de, mereciéndolo con una vida santa, le fué otorgado el ser Hijo de Dios; nuestra posición es que Cristo ya desde el primer instante de su concepción fué verdadero Hijo de Dios, no teniendo otra hipóstasis que la del Hijo de Dios, según la expresión del ángel: "El hijo engendrado será santo, será llamado Hijo de Dios". Por eso, toda actividad humana ha de ser en él posterior a la unión, y, por ello, ninguna acción suya la pudo merecer.

Tampoco pudieron merecer la encarnación en justicia las obras de cualquier otro hombre. La primera razón en que se basa este aserto es que las obras meritorias del hombre se ordenan propiamente a la bienaventuranza, que es "la recompensa de la virtud" y que consiste en el pleno gozar de Dios. Ahora bien, la unión de la encarnación, que se realiza en el ser personal del Verbo, sobrepasa la unión de la inteligencia bienaventurada a Dios, que se logra por un acto de gozar. No pueden caer, por tanto, bajo objeto de mérito alguno.—Por otra parte, se ve claramente que la gracia no puede ser objeto de mérito, ya que es ella misma principio de mérito. Con mucha más razón, tampoco será la encarnación objeto de mérito, ya que ella es principio de gracia, según lo que dice San Juan: "La gracia y la verdad han venido por Cristo".—Por último, la encarnación de Cristo fué reparadora de toda la naturaleza humana. No puede, pues, ser objeto de mérito por parte de ningún individuo particular, pues la bondad de un individuo no puede ser causa de la bondad de toda la naturaleza.

No obstante esto, los Santos Padres, deseándola y pidiéndola, merecieron con un mérito de conveniencia, no en justicia, la encarnación; pues era oportuno que Dios escuchase las súplicas de quienes le obedecían.

Filius Dei, sicut posuit Photinus: sed ponimus quod a principio suae conceptionis ille homo vere fuerit Filius Dei, utpote non habens aliam hypostasim quam Filium Dei, secundum illud Lc. 1,35: «Quod ex te nascetur sanctum, vocabitur Filius Dei». Et ideo omnis operatio illius hominis subsecuta est unionem. Unde nulla eius operatio potuit esse meritum unionis.

Sed neque etiam opera cuiuscumque alterius hominis potuerunt esse meritoria huius unionis ex condigno. Primo quidem, quia opera meritoria hominis proprie ordinantur ad beatitudinem, quae est «virtutis praemium», et consistit in plena Dei fruitione. Unio autem incarnationis, cum sit in esse personali, transcendit unionem mentis beatae ad Deum, quae est per actum fruentis. Et ita non potest cadere sub merito. — Secundo, quia gratia non potest cadere sub merito: quia est merendi principium. Unde multo minus incarnatio cadit sub merito, quae est principium gratiae, secundum illud Io. 1,17: «Gratia et veritas per Iesum Christum facta est».—Tertio, quia incarnatio Christi est reformativa totius humanae naturae. Et ideo non cadit sub merito alicuius hominis singularis: quia bonum alicuius puri hominis non potest esse causa boni totius naturae.

Ex congruo tamen meruerunt sancti Patres incarnationem, desiderando et petendo. Congruum enim erat ut Deus exaudiret eos qui ei obediebant.

Et per hoc patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum hoc esse falsum, quod sub merito cadat omne illud sine quo praemium esse non potest. Quaedam enim sunt quae non solum requiruntur ad praemium, sed etiam praeexiguntur ad meritum: sicut divina bonitas et eius gratia, et ipsa hominis natura. Et similiter incarnationis mysterium est principium merendi: quia «de plenitudine Christi omnes accepimus», ut dicitur Io. 1,16.

Ad tertium dicendum quod Beata Virgo dicitur meruisse portare Dominum Iesum Christum, non quia meruit Deum incarnari: sed quia meruit, ex gratia sibi data, illum puritatis et sanctitatis gradum ut congrue posset esse mater Dei.

Soluciones. 1. La dificultad ya ha quedado resuelta con lo dicho.

2. Es falso que sean objeto de mérito todas las condiciones necesarias a la obtención de la recompensa. Hay cosas que no sólo son prerrequeridas para la obtención de la recompensa, sino que lo son también para el mismo mérito, como son la divina bondad, su gracia y la naturaleza humana. De igual modo, la encarnación de Cristo es principio de mérito, "porque de su plenitud todos recibimos".

3. Se dice de la bienaventurada Virgen María que mereció llevar en su seno a nuestro Señor Jesucristo, no porque mereciese que Dios se encarnara, sino porque, en virtud de la gracia que le fué concedida, alcanzó un grado de pureza y santidad tal que pudo dignamente ser Madre de Dios.

ARTICULO 12

Utrum gratia unionis fuerit Christo homini naturalis [a]

Si la gracia de unión le es natural a Cristo como hombre

Ad duodecimum sic proceditur. Videtur quod gratia unionis non fuerit Christo homini naturalis.

1. Unio enim incarnationis non est facta in natura, sed in persona, ut supra dictum est (a.1-2). Sed unumquodque denominatur a termino. Ergo gratia illa magis debet dici personalis quam naturalis.

2. Praeterea, gratia dividitur contra naturam: sicut gratuita, quae sunt a Deo, distinguuntur contra naturalia, quae sunt a principio intrinseco. Sed eorum quae ex opposito dividuntur, unum non denominatur ab alio. Ergo gratia Christi non est ei naturalis.

3. Praeterea, naturale dicitur quod est secundum naturam. Sed gratia unionis non est naturalis

Dificultades. Parece que no le es natural a Cristo como hombre la gracia de unión.

1. La unión de la encarnación no se realizó en la naturaleza, sino en la persona. Ahora bien, todas las cosas reciben la denominación de su término. Por tanto, la gracia de unión deberá llamarse más bien personal que natural.

2. Gracia y naturaleza se oponen, pues lo gratuito viene de Dios, y lo natural de un principio intrínseco. Pero dos realidades opuestas no pueden ser denominadas una por la otra. Por tanto, la gracia de Cristo no le es natural.

3. Se llama natural lo que es conforme a la naturaleza. Pero la gracia de unión no es natural a Cris-

[a] Infra q.34 a.3 ad 2; *Sent.* 3 d.4 q.3 a.2 q.ª1.

to según su naturaleza divina, porque en tal caso convendría también a las otras personas divinas; tampoco le es natural por parte de la naturaleza humana, porque en este caso convendría a todos los hombres que poseen la misma naturaleza que él. Parece, pues, que la gracia de unión no es natural a Cristo bajo ningún aspecto.

Por otra parte, escribe San Agustín: "En la asunción de la naturaleza humana por el Verbo, la gracia que le hace impecable le es en cierto modo natural".

Respuesta. Se entiende por naturaleza, como dice Aristóteles, el nacimiento de un ser o la esencia del mismo. Por eso, una cosa puede ser llamada natural por dos motivos: o porque procede de los principios esenciales de un ser (así es natural al fuego elevarse hacia arriba), o porque se posee desde el nacimiento, y en este sentido dice San Pablo que "éramos hijos de ira por naturaleza"; y en la Sabiduría se lee: "Pecadora es su raza, y su malicia es natural".

La gracia de Cristo, tanto la de unión como la habitual, no puede denominarse natural si se entiende por tal que es causada por los principios de la naturaleza humana; podrá, no obstante, llamarse natural en cuanto que proviene de la naturaleza humana de Cristo de su propia naturaleza divina que la causa. Se llaman, empero, ambas gracias naturales a Cristo, en cuanto que las poseyó desde su nacimiento, porque ya desde el primer instante de su concepción la naturaleza humana estuvo unida a la divina y su alma fué llena de gracia.

Soluciones. 1. Aunque la unión no se hizo en la naturaleza, sin embargo, fué causada por la acción de la naturaleza divina, que es verdadera naturaleza de Cristo. Y, ade-

Christo secundum naturam divinam: quia sic conveniret etiam aliis personis. Neque etiam naturalis est ei secundum naturam humanam: quia sic conveniret omnibus hominibus, qui sunt eiusdem naturae cum ipso. Ergo videtur quod nullo modo gratia unionis sit Christo naturalis.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in «Enchirid.» [42]**: «In naturae humanae susceptione fit quodammodo ipsa gratia illi homini naturalis, qua nullum possit admittere peccatum».**

Respondeo dicendum quod, secundum Philosophum, in V «Metaphys.» [43]**, natura uno modo dicitur ipsa nativitas, alio modo essentia rei. Unde naturale potest aliquid dici dupliciter. Uno modo, quod est tantum ex principiis essentialibus rei: sicut igni naturale est sursum ferri. Alio modo dicitur esse homini naturale quod ab ipsa nativitate habet: secundum illud Eph. 2,3: «Eramus natura filli irae»; et Sap. 12,10: «Nequam est natio eorum, et naturalis malitia ipsorum».**

Gratia igitur Christi, sive unionis sive habitualis, non potest dici naturalis quasi causata ex principiis naturae humanae in ipso: quamvis possit dici naturalis quasi proveniens in naturam humanam Christi causante divina natura ipsius. Dicitur autem naturalis utraque gratia in Christo inquantum eam a nativitate habuit: quia ab initio conceptionis fuit natura humana divinae personae unita, et anima eius fuit munere gratiae repleta.

Ad primum ergo dicendum quod, licet unio non sit facta in natura, est tamen causata ex virtute divinae naturae, quae est vere natura Christi. Et etiam

[42] C.40: ML 40,252.
[43] L.4 c.4 n.1.4 (Bk 1014b16; b35): S.Th., 1.5 lect.5.

convenit Christo a principio nativitatis.

Ad secundum dicendum quod non secundum idem dicitur gratia, et naturalis. Sed gratia quidem dicitur inquantum non est ex merito: naturalis autem dicitur inquantum est ex virtute divinae naturae in humanitate Christi ab eius nativitate.

Ad tertium dicendum quod gratia unionis non est naturalis Christo secundum humanam naturam, quasi ex principiis humanae naturae causata. Et ideo non oportet quod conveniat omnibus hominibus. Est tamen naturalis ei secundum humanam naturam, propter proprietatem nativitatis ipsius: prout sic conceptus est ex Spiritu Sancto ut esset idem naturalis Filius Dei et hominis. Secundum vero divinam naturam est ei naturalis, inquantum divina natura est principium activum huius gratiae. Et hoc convenit toti Trinitati: scilicet huius gratiae esse activum principium.

más, pertenece a Cristo desde su nacimiento.

2. No se emplean bajo el mismo aspecto las palabras "gracia" y "natural". Hablamos de gracia para indicar que no es objeto de mérito; y decimos natural porque es causada en la humanidad de Cristo desde su nacimiento y por virtud de la naturaleza divina.

3. La gracia de unión no es natural a Cristo con relación a su naturaleza humana, si se entiende por ello que tal gracia haya sido causada por los principios de la naturaleza humana. Por esto no puede convenir a todos los hombres. Sin embargo, por relación a su naturaleza humana, tal gracia podrá denominarse natural, en cuanto que la posee ya desde su nacimiento, pues Cristo, merced a su concepción por el Espíritu Santo, es a la vez Hijo de Dios y del hombre. En cambio, por relación a la naturaleza divina, le es natural a Cristo, porque la naturaleza divina es principio activo de esta gracia. Y esto, el ser principio activo de gracia, conviene a toda la Trinidad.

INTRODUCCION A LA CUESTION 3

DEL MODO DE LA UNION EN CUANTO A LA PERSONA ASUMENTE

Puesto que la unión hipostática incluye la asunción, una vez dilucidada la naturaleza íntima de aquélla y su causa eficiente, pasa Santo Tomás a estudiar la asunción de la naturaleza humana en la unidad de persona con el Verbo divino, sin la cual no puede darse la unión hipostática.

DIVISIÓN DE LA CUESTIÓN.—En tres partes. En la primera examina a quién pertenece la asunción, si a la naturaleza o a la persona (a.1-3). En la segunda, puesto que propiamente pertenece a la persona, como en Dios hay tres personas distintas, se plantean las cuestiones siguientes: si una persona divina puede tomar sin las otras la naturaleza humana; si las tres, al mismo tiempo, pueden asumir una sola naturaleza, y si una sola persona puede asumir muchas naturalezas distintas (a.4-7). Por fin, analiza en la tercera parte el hecho de la revelación en cuanto a la persona que tomó la naturaleza humana, y prueba su conveniencia (a.8).

PRENOTANDO GENERAL.—En la asunción hay que considerar tres cosas distintas: *a)* El que asume o toma una cosa a sí. *b)* La virtud por la cual la toma o asume. *c)* El término de la asunción, el cual es siempre aquí la persona, puesto que la asunción de la naturaleza humana fué hecha para ser unida en la persona divina.

I. Si la asunción es propia de la persona o de la naturaleza (a.1-3)

Esto supuesto, se responde a la primera cuestión:

La asunción absolutamente conviene a la persona; pero, tratándose de la encarnación, a la persona le conviene propiamente como término y a la naturaleza divina como principio de la virtud por la cual se realiza la acción asuntiva; pudiendo también convenirle como término de la misma.

PRIMERA PARTE.—Hay que partir del supuesto que el término de la asunción es siempre la persona, puesto que es de fe que la naturaleza humana fué asumida o tomada para ser una en la persona con el Verbo divino. Por otra parte, las acciones, generalmente hablando, son de los supuestos o personas. Por lo cual hay que concluir que, absolutamente, la asunción pertenece a la persona, tanto más cuanto que el término de la misma es lo más importante y especificativo de ella (a.1).

SEGUNDA PARTE.—Pero la asunción es una obra de Dios *ad extra*, y, como en toda obra *ad extra*, la virtud por medio de la cual se realiza es *esencial*

en Dios, perteneciendo, por lo tanto, a la esencia divina, con la cual realmente se identifica. Por otra parte, siendo la esencia divina la misma existencia subsistente, a ella no sólo pertenece la virtud asuntiva, sino también la misma acción de tomar o asumir, y a las personas únicamente *en cuanto se identifican con la naturaleza* o esencia. Pero no directamente (a.2).

TERCERA PARTE.—Se plantea ahora la cuestión si, abstraídas las personas divinas de la esencia, es posible también que ésta sea término de la asunción de la naturaleza humana. No se trata de una abstracción *real*, que, además de imposible, terminaría en la desaparición hipotética de la misma esencia divina, sino de la abstracción *lógica* que es posible por la misma distinción de razón que las personas tienen respecto de la esencia. Santo Tomás no encuentra dificultad alguna en que la esencia divina pueda ser también término de la asunción de la naturaleza humana. Porque la razón de subsistencia, según la cual la naturaleza humana se une a la persona divina, se encuentra también en la esencia. La diferencia está en que la subsistencia de la esencia divina es *absoluta*, y la de las personas, *relativa*. Y por eso, en este caso, la naturaleza humana no se uniría con ninguna de las personas distintas de la Santísima Trinidad, sino con Dios personal. Porque la esencia divina, en cuanto absolutamente subsistente y totalmente incomunicable a toda criatura, realiza el concepto *filosófico* de persona y puede, por tanto, decirse persona en este sentido, el cual es muy distinto del propio de las personas divinas, que es *teológico* y no solamente filosófico, puesto que la esencia divina se comunica a las personas, las cuales son entre sí incomunicables (a.3).

Esta doctrina de Santo Tomás es fundamento de la posibilidad de la demostración de la existencia de un Dios *personal* contra el panteísmo. Tomado el término «persona» en su sentido teológico, tal demostración sería imposible y contraria a la misma fe.

II. Posibilidad de que una o varias personas asuman una o muchas naturalezas (a.4-7)

Siendo siempre la persona término de la asunción y habiendo en Dios tres personas distintas, se origina aquí una serie de cuestiones cuya solución es de gran importancia para mejor conocer la naturaleza de la asunción implicada en la unión hipostática. ¿Puede una persona divina sin las otras ser término de la asunción de la naturaleza humana? ¿Pueden dos, o las tres, tomar, al mismo tiempo, una naturaleza individual? Por ejemplo, la misma naturaleza humana de Jesucristo, ¿pudo ser tomada al mismo tiempo por el Padre y por el Espíritu Santo? ¿Puede una sola persona tomar muchas naturalezas distintas? A todas estas cuestiones daremos satisfacción cumplida siguiendo al mismo Santo Tomás en su exposición.

Una persona divina puede tomar sin las otras la naturaleza humana terminativamente, pero no en cuanto a la virtud asuntiva o activamente; dos o tres personas divinas pueden asumir una misma naturaleza individual; y una sola persona, muchas naturalezas distintas.

Del mismo modo que antes, vayamos por partes.

PRIMERA PARTE.—No hay dificultad especial en ello. Porque, como las personas divinas son distintas entre sí, constituyen términos distintos de la asun-

ción de la naturaleza humana. Por consiguiente, sin inconveniente de ninguna clase, puede una de ellas ser término de la asunción de la naturaleza humana, sin que, al mismo tiempo, lo sean las demás.

En cambio, no se puede decir lo mismo de la virtud asuntiva y de la misma acción de asumir. Porque, perteneciendo éstas a la esencia divina, común a las personas, con la cual realmente se identifican, no puede darse que la virtud asuntiva y la misma acción de asumir la naturaleza humana sean de una de las personas y no de las demás, por lo mismo que a todas convienen *en cuanto idénticas* con la divina esencia, de la cual no pueden separarse (a.4c).

Aquí es donde encuentra Santo Tomás la diferencia esencial entre la asunción que causa en nosotros la gracia de adopción y la propia de la unión hipostática. De la asunción por la gracia de adopción, la Trinidad beatísima es principio y, al mismo tiempo, término, ya que por la gracia de adopción se nos comunica una participación de la naturaleza divina, según aquello de San Pedro: «Partícipes de la naturaleza divina» [1]. En cambio, de la asunción de la naturaleza humana a la unidad de persona con el Hijo de Dios, éste es término, la Trinidad solamente principio (a.4 ad 3).

Si la persona encarnada fuera el Padre o el Espíritu Santo, nosotros también recibiríamos la filiación adoptiva, la cual de igual modo seguiría siendo una semejanza participada de la filiación natural del Hijo de Dios, que recibiríamos del Padre como *principio* del Hijo, o del Espíritu Santo como *nexo* entre el Padre y el Hijo, por el amor mutuo entre los dos. Pues también ahora, por estas razones, nuestra filiación adoptiva se *apropia* al Padre y al Espíritu Santo (a.5 ad 2).

En el caso que el Padre o el Espíritu Santo se encarnaran, ambos nacerían también y se dirían hijos. Pero sólo según el nacimiento y la filiación temporal, que, por no ser constitutiva de las personas, tampoco arrastraría a confusión alguna entre ellas (a.5 ad 1).

SEGUNDA PARTE.—Por la igualdad de las divinas personas. Pues así como el Hijo subsiste en dos naturalezas, la divina y la humana, de igual modo el Padre y el Espíritu Santo pueden subsistir en ellas. En cuyo caso, una misma naturaleza individual sería asumida por las tres divinas personas a la vez. En lo que no hay ningún obstáculo, ni por parte de la virtud asuntiva, que es común a las tres personas, ni por parte del término de la asunción, porque, siendo las tres distintas entre sí, la terminación de la naturaleza humana por una de ellas no impide ni excluye la de las otras.

Esto mismo se prueba porque las personas divinas no se excluyen en cuanto a la comunidad de naturaleza, como aparece claro en que las tres subsisten en una misma naturaleza divina, con la cual realmente se identifican, sino en la comunidad de persona. Por tanto, las tres pueden tomar una misma naturaleza humana al mismo tiempo.

Además, porque, como dice San Agustín [2], en el misterio de la encarnación toda la razón del hecho es la potencia del que lo realiza, la cual es la misma en las tres personas divinas. Pues en la naturaleza humana no existe potencia natural alguna respecto de la encarnación, sino tan sólo una potencia obediencial pasiva y sobrenatural para lo que Dios quiera realizar. Esta excluye la contradicción, la cual no existe en que una misma naturaleza individual sea asumida por las tres personas divinas a la vez. En lo que sí existe contradicción es en que una persona divina tome, en la unidad de persona, a otra persona creada.

[1] 2 Petr. 1,3.
[2] Epist. 137 c.2: ML 33,519.

Si las tres personas tomaran una misma naturaleza individual, ésta se uniría *personalmente* con cada una de ellas, de tal manera que, así como la naturaleza divina tiene una unión natural con las divinas personas, de un modo semejante esta naturaleza la tendría también con cada una de ellas en virtud de su asunción (a.6 ad 2). De donde se seguiría, por ejemplo, que si la naturaleza humana de Jesucristo fuera asumida también por el Padre y por el Espíritu Santo, habría en El tres personas distintas y un solo hombre, del mismo modo que decimos también que en Dios hay tres personas distintas y un solo Dios. La unidad afecta a la naturaleza y no a las personas, a la manera que decimos que todos los españoles somos un solo pueblo, España. Pues no hay inconveniente en que aquellas cosas que absolutamente son muchas, en algún sentido sean una sola (a.6 ad 1). Por la misma razón, la comunicación de idiomas se daría también en este caso entre la naturaleza y *cada una* de las personas distintas, no indistintamente con *todas* a la vez, como es notorio (ibid., ad 3).

TERCERA PARTE.—Dos son las razones que aduce Santo Tomás para probar la tercera parte de la tesis enunciada. La primera es la igualdad de las personas divinas. Puesto que, después de la encarnación del Hijo, el Padre puede tomar otra naturaleza humana, y del mismo modo el Espíritu Santo. Luego también el Hijo. Luego una persona divina puede tomar muchas naturalezas distintas.

Con mayor claridad y eficacia se hace ver esto mismo por razón de la infinitud de la virtud asuntiva, común a todas las personas divinas y terminativa de cada una de ellas; la cual puede suplir la supositalidad y personalidad de toda naturaleza creada y del universo entero, sin agotarse jamás. Por lo cual, después de tomar la naturaleza humana, puede una persona divina tomar otras naturalezas distintas, sin que nunca se pueda llegar al límite de esta posibilidad por parte de la persona asumente, así como tampoco de la naturaleza asumida, en la hipótesis de una creación indefinida de cosas. Ni porque Dios tomara en la unidad de persona al universo entero se seguiría el panteísmo, porque en esta unión permanecería intacta la distinción irreductible de esencias o naturalezas (a.7)

III. *Conveniencia de que se encarnara el Verbo (a.8)*

Hasta aquí hemos navegado en el mundo de las posibilidades. ¿Qué nos enseña acerca de esto la revelación divina? ¿Por quién se realizó *de hecho* la asunción de la naturaleza humana para ser unida en la persona divina?

Solamente la segunda persona de la Santísima Trinidad, o sea, el Verbo divino, tomó la naturaleza humana en la unidad de persona. Lo cual ciertamente fué muy conveniente que así sucediera.

El hecho lo prueban la revelación divina, el testimonio de la tradición y el magisterio de la Iglesia. La conveniencia de este hecho la demuestra la teología.

EL HECHO.—A lo largo de todo el Nuevo Testamento se habla de Jesucristo, como Hijo de Dios, distinto del Padre y del Espíritu Santo, en el cual tuvo lugar la unión de la naturaleza humana en la unidad de persona. Pero, además de este testimonio, hasta cierto punto implícito, por su misma difusión en toda la revelación del Nuevo Testamento, hay otros muchos explícitos y del todo terminantes y claros. «Y el Verbo se hizo carne (hom-

bre)», dice San Juan en su Evangelio (1,14). «Al llegar la plenitud de los tiempos, dice San Pablo, envió Dios a su Hijo, nacido de mujer, nacido bajo la Ley, para redimir a los que estaban bajo la Ley, para que recibiésemos la adopción» (Gal. 4,4). «Lo que hemos visto y oído os lo anunciamos a vosotros, a fin de que viváis también en comunión con nosotros. Y esta comunión nuestra es con el Padre y con su Hijo Jesucristo» (1 Io. 1,3). «Tened los mismos sentimientos que tuvo Cristo Jesús, quien, existiendo en la forma de Dios, no reputó codiciable tesoro mantenerse igual a Dios, antes se anonadó, tomando la forma de siervo y haciéndose semejante a los hombres; y en la condición de hombre se humilló, hecho obediente hasta la muerte, y muerte de cruz» (Phil. 2,5-8).

Todos los Santos Padres repiten unánimemente esta verdad de nuestra fe con acentos de amor ardoroso hacia Jesucristo, nuestro Salvador y Redentor: San Ignacio de Antioquía [3], San Justino [4], San Ireneo [5], Tertuliano [6], San Hipólito [7], Clemente de Alejandría [8], Orígenes [9].

Y el magisterio de la Iglesia sancionó de modo irrevocable esta verdad incluyéndola en los símbolos de fe, en las definiciones dogmáticas y en las profesiones de fe: concilio Niceno (Dz. 54), Niceno-Constantinopolitano (Dz. 86), XI de Toledo (Dz. 282 284), III de Constantinopla (Dz. 290); Inocencio III, en la profesión de fe impuesta a Durando y a los waldenses (Dz. 422), etc.

CONVENIENCIA DEL HECHO.—Santo Tomás lo encuentra cuajado de conveniencias por todas partes.

a) *Por razón de la apropiación.* En la encarnación resaltan dos atributos divinos, la sabiduría suprema de Dios y su poder infinito, que el mismo San Pablo apropia a Jesucristo [10]. La sabiduría, porque, como dice San Juan Damasceno [11], en ella encontró Dios solución decentísima a un precio muy difícil de pagar. Y la virtud u omnipotencia, porque por medio de ella hizo Dios que el vencido fuese vencedor. Por lo cual fué conveniente que se realizara en la persona del Verbo, como Sabiduría eterna de Dios.

b) *Por parte de la unión.* Porque, habiendo sido hechas todas las cosas por el Verbo, en cuanto que en El se encuentran las formas ejemplares de ellas, era también conveniente que el mismo Verbo se uniera personalmente a la naturaleza humana para conseguir la consumada perfección del hombre. Pues el artífice, por la misma idea con que produce una cosa, por esa misma la restaura o repara, si alguna vez llega a perder la perfección que le había dado.

c) *Por razón del fin de la unión*, que no es otro que el cumplimiento de la predestinación de los hijos de Dios por adopción. Y siendo ésta una semejanza participada de la filiación natural del Hijo de Dios, fué conveniente que éste se encarnara, para que el hombre recibiera de El su filiación adoptiva y la consumación de la misma en la gloria, conforme a aquello de San Pablo: «A los que conoció con amor, también los predestinó para hacerse conformes con la imagen de su Hijo» (Rom. 8,29).

---

[3] *Epist. ad Ephesios, Epist. ad Smyrneos:* MG 5,708; *Carta a Diogneto:* MG 2,1172.
[4] *Apologia:* MG 6,424; *Dial. cum Triph.* 580.709.
[5] *Advers. haer.:* MG 7,549.884.928.
[6] *Advers. Prax.:* ML 2,156.169.
[7] *Advers. graec.: Philosophumena:* MG 10,824; MG 16,3,3447.
[8] *Protrepticus:* MG 8,61.
[9] *Contra Celsum:* MG 11,1305.
[10] 1 Cor. 1,24.
[11] *De fide orth.* l.3 c.1.

d) Por último, *por razón del motivo adecuado de la encarnación,* que fué el pecado del hombre, el cual consistió en el apetito desordenado de ciencia, Y, por lo tanto, fué conveniente que el hombre se redujera a Dios por medio de la encarnación del Verbo, Sabiduría eterna y verdadera del mismo Dios.

De esta manera, la *recreación* del hombre, como tantas veces llaman los Santos Padres a su restauración por Jesucristo, corresponde a su creación.

CUESTION 3

(IN OCTO ARTICULOS DIVISA)

De unione ex parte personae assumentis

La unión considerada por parte de la persona que asume

Deinde considerandum est de unione ex parte personae assumentis (cf. a.2 introd.).

Et circa hoc quaeruntur octo.

Primo: utrum assumere conveniat personae divinae.

Secundo: utrum conveniat naturae divinae.

Tertio: utrum natura possit assumere, abstracta personalitate.

Quarto: utrum una persona possit assumere sine alia.

Quinto: utrum quaelibet persona possit assumere.

Sexto: utrum plures personae possint assumere unam naturam numero.

Septimo: utrum una persona possit assumere duas naturas numero.

Octavo: utrum magis fuerit conveniens de persona Filii quod assumpsit humanam naturam, quam de alia persona divina.

A continuación ha de tratarse de la unión por parte de la persona que asume. A este propósito cabe preguntar:

Primero: si el asumir es propio de la persona divina.

Segundo: si lo es de la naturaleza divina.

Tercero: si la naturaleza, abstrayendo de la personalidad, puede asumir.

Cuarto: si una persona divina puede asumir sin la otra.

Quinto: si cualquiera de las personas divinas puede asumir.

Sexto: si varias personas pueden asumir una única naturaleza.

Séptimo: si una sola persona puede asumir dos naturalezas.

Octavo: si fué más conveniente que la asunción de la naturaleza humana fuera hecha por la persona del Hijo y no por otra persona divina.

ARTICULO 1

Utrum personae divinae conveniat assumere naturam creatam [a]

Si el asumir una naturaleza creada corresponde a la persona divina

Dificultades. Parece que no compete a la persona divina el asumir una naturaleza creada.

1. La persona divina implica en su concepto la máxima perfección; y perfecto es aquello a lo que no se puede añadir nada. Ahora bien, siendo el asumir equivalente a "tomar para sí", de suerte que lo asumido se añade a quien lo asume, se deduce que no compete a la persona divina el asumir una naturaleza creada.

2. La realidad término de la asunción se comunica, en cierto modo, a la realidad asumida; v. gr.: la dignidad se comunica a quien es asumido para una dignidad. Pero, como ya hemos visto en la Primera Parte, la persona, por su misma noción, es incomunicable; por tanto, el asumir no corresponde a la persona divina.

3. La naturaleza es constitutiva de la persona; pero repugna que lo constituído asuma lo que lo constituye, pues el efecto no obra sobre su causa. Es, pues, incongruente que la persona asuma una naturaleza.

Por otra parte, "el Hijo unigénito, en frase de San Agustín, tomó en su persona la forma, es decir, la naturaleza de siervo"; y siendo el Hijo unigénito una persona, dedúcese que compete a la persona el tomar o asumir una naturaleza.

Respuesta. Dos cosas se hallan implicadas en la palabra "asunción": el principio y el término del acto, ya que asumir es equivalente a "tomar para sí". La persona es, a la vez, principio y término de la asunción susodicha. Es principio, porque el obrar es propio de la persona, y la asunción de la carne se realizó por una acción divina. Es también término, porque la unión, como vimos en nuestra anterior exposición, tuvo lugar en la persona, no en la naturaleza. Por todo lo cual se ha de concluir que el asumir una naturaleza compete con toda propiedad a la persona divina.

Soluciones. 1. A la persona divina, por su infinitud, no se le puede añadir nada. De aquí que San Cirilo escribiese en su carta sinodal del concilio de Efeso: "No admitimos que la unión se realizase a la manera de una yuxtaposición". Ocurre igual que en la unión del hombre con Dios por la gracia de adopción: no se añade algo a Dios, sino que más bien algo divino es comunicado al hombre, de suerte que no es Dios, sino el hombre, quien resulta perfeccionado.

2. La incomunicabilidad de la persona se refiere a la imposibilidad de que ésta se atribuya a muchos supuestos; sin embargo, no hay inconveniente alguno en que se atribuyan a ella diversas cosas. Por tanto, no irá contra la noción de persona el que ésta sea comunicada de forma que subsista en varias naturalezas. También en una persona creada pueden encontrarse accidentalmente varias naturalezas: así, en la persona de un solo hombre se dan la cualidad y la cantidad. Pero es exclusivo de la persona divina el que, por razón de su infinitud, puedan concurrir en ella varias naturalezas según la subsistencia y no de una manera accidental.

3. La naturaleza humana, como ya se dijo, no constituye, hablando en absoluto, la persona divina, sino sólo por denominación. En efecto,

Ad primum sic proceditur. Videtur quod personae divinae non conveniat assumere naturam creatam.

1. Persona enim divina significat aliquid maxime perfectum. Perfectum autem est cui non potest fieri additio. Cum igitur assumere sit quasi «ad se sumere», ita quod assumptum addatur assumenti, videtur quod personae divinae non conveniat assumere naturam creatam.

2. Praeterea, illud ad quod aliquid assumitur, communicatur quodammodo ei quod in ipsum assumitur: sicut dignitas communicatur ei qui in dignitatem assumitur. Sed de ratione personae est, quod sit incommunicabilis: ut in Prima Parte [1] dictum est. Ergo personae divinae non convenit assumere, quod est ad se sumere.

3. Praeterea, persona constituitur per naturam. Sed inconveniens est quod constitutum assumat constituens: quia effectus non agit in suam causam. Ergo personae non convenit assumere naturam.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro «De fide ad Petrum»[2]: «Formam, idest naturam servi in suam accepit Deus ille», scilicet unigenitus, «personam». Sed Deus unigenitus est persona. Ergo personae competit accipere naturam, quod est assumere.

Respondeo dicendum quod in verbo «assumptionis» duo importantur, videlicet principium actus, et terminus: dicitur enim assumere quasi «ad se aliquid sumere». Huius autem assumptionis persona est et principium et terminus. Principium quidem, quia personae proprie competit agere: huiusmodi autem sumptio carnis per actionem divinam facta est. Similiter etiam persona est huius sumptionis terminus: quia, sicut supra dictum est (q.2 a.1-2), unio facta est in persona, non in natura. Et sic patet quod proprissime competit personae assumere naturam.

Ad primum ergo dicendum quod cum persona divina sit infinita, non potest ei fieri additio. Unde Cyrillus dicit, in Epistola Synodali Ephesini Concilii [3]: «Non secundum coappositionem conlunctionis intelligimus modum». Sicut etiam in unione hominis ad Deum quae est per gratiam adoptionis, non additur aliquid Deo: sed id quod divinum est apponitur homini. Unde non Deus, sed homo perficitur.

Ad secundum dicendum quod persona dicitur incommunicabilis inquantum non potest de pluribus suppositis praedicari. Nihil tamen prohibet plura de persona praedicari. Unde non est contra rationem personae sic communicari ut subsistat in pluribus naturis. Quia etiam in personam creatam possunt plures naturae concurrere accidentaliter: sicut in persona unius hominis invenitur quantitas et qualitas. Hoc autem est proprium divinae personae, propter eius infinitatem, ut fiat in ea concursus naturarum, non quidem accidentaliter, sed secundum subsistentiam.

Ad tertium dicendum quod, sicut supra dictum est (q.2 a.6 ad 2), natura humana non constituit personam divinam simplici-

---

[a] *Sent.* 3 d.5 q.2 a.1.

[1] Q.29 a.3 ad 4; q.30 a.4 arg.2.

[2] FULGENTIUS, c.2: ML 65,680.

[3] P.I c.36; CYRILLUS, ep.17 *Ad Nestorium*: MG 77,112.

el Hijo de Dios no tiene su ser absoluto por la naturaleza humana, pues existe desde toda la eternidad, sino que por ella tiene únicamente el ser hombre. La naturaleza divina, por el contrario, constituye formalmente la persona divina. De ahí que no se pueda decir que la persona divina asumió la naturaleza divina, sino sólo humana.

ter: sed constituit eam secundum quod denominatur a tali natura. Non enim ex natura humana habet Filius Dei quod sit simpliciter, cum fuerit ab aeterno: sed solum quod sit homo. Sed secundum naturam divinam constituitur persona divina simpliciter. Unde persona divina non dicitur assumere divinam naturam, sed humanam.

ARTICULO 2

Utrum naturae divinae conveniat assumere [a]

Si el asumir compete a la naturaleza divina

Dificultades. Parece que el asumir no compete a la naturaleza divina.

1. Como ya hemos dicho, asumir significa "tomar para sí". Ahora bien, la naturaleza divina no tomó para sí la naturaleza humana, ya que la unión no se realizó en la naturaleza, sino en la persona. Luego el asumir una naturaleza humana no pertenece a la naturaleza divina.

2. Las tres personas divinas tienen una misma naturaleza. Si, pues, el asumir pertenece a la naturaleza, pertenecerá a las tres personas, de suerte que el Padre asumió, lo mismo que el Hijo, la naturaleza humana; pero tal proposición es falsa.

3. El asumir es una acción, y las acciones se atribuyen a la persona, no a la naturaleza, que es más bien el principio por el que el agente ejecuta la acción. Por tanto, el asumir no compete a la naturaleza.

Por otra parte, nos dice San Agustín que "aquella naturaleza que permanece engendrada siempre por el Padre (esto es, la que ha recibido del Padre por la generación eterna) tomó sobre sí toda nuestra naturaleza, menos el pecado".

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod naturae divinae non conveniat assumere.

1. Quia, sicut dictum est (a.1), assumere dicitur quasi «ad se sumere». Sed natura divina non sumpsit ad se humanam naturam: quia non est facta unio in natura, sed in persona, sicut supra dictum est (q.2 a.1-2). Ergo naturae divinae non competit assumere naturam humanam.

2. Praeterea, natura divina communis est tribus personis. Si igitur naturae convenit assumere, sequitur quod conveniat tribus personis. Et ita Pater assumpsit humanam naturam, sicut et Filius. Quod est erroneum.

3. Praeterea, assumere est agere. Agere autem convenit personae, non naturae, quae magis significatur ut principium quo agens agit. Ergo assumere non convenit naturae.

Sed contra est quod Augustinus [4] dicit, in libro «De fide ad Petrum»: «Illa natura quae semper genita manet ex Patre», idest, quae est per generationem aeternam accepta a Patre, «naturam nostram sine peccato suscepit».

[a] *Sent.* 3 d.5 q.2 a.2.

[4] FULGENTIUS, c.2: ML 65,678.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (a.1), in verbo «assumptionis» duo significantur: scilicet principium actionis, et terminus eius. Esse autem assumptionis principium convenit naturae divinae secundum seipsam: quia eius virtute assumptio facta est. Sed esse terminum assumptionis non convenit naturae divinae secundum seipsam: sed ratione personae in qua consideratur. Et ideo primo quidem et proprissime persona dicitur assumere: secundario autem potest dici quod etiam natura assumit naturam ad sui personam.

Et secundum etiam hunc modum dicitur natura incarnata: non quasi sit in carnem conversa; sed quia naturam carnis assumpsit. Unde dicit Damascenus [5]: «Dicimus naturam Dei incarnatam esse, secundum beatos Athanasium et Cyrillum».

Ad primum ergo dicendum quod ly «se» est reciprocum, et refert idem suppositum. Natura autem divina non differt supposito a persona Verbi. Et ideo, inquantum natura divina sumit naturam humanam ad personam Verbi, dicitur eam ad se sumere. Sed quamvis Pater assumat naturam humanam ad personam Verbi, non tamen propter hoc sumit eam ad se: quia non est idem suppositum Patris et Verbi. Et ideo non potest dici proprie quod Pater assumat naturam humanam.

Ad secundum dicendum quod id quod convenit divinae naturae secundum se, convenit tribus personis: sicut bonitas, sapientia et huiusmodi. Sed assumere convenit ei ratione personae Verbi,

Respuesta. Ya quedó asentado que el "asumir" importa en su concepto dos cosas: el principio de la acción y su término. La naturaleza divina es por sí misma principio de la asunción, pues por su virtud ha sido llevada a cabo ésta; pero no es término de la asunción por sí misma, sino sólo por razón de la persona en la que se la considera. De esto se desprende que primariamente y con toda propiedad quien asume es la persona; secundariamente, puede afirmarse que también la naturaleza asume a su propia persona otra naturaleza.

Y éste es el sentido en que se habla de una naturaleza encarnada. Se quiere decir que la naturaleza divina tomó una naturaleza carnal y no que se haya convertido en carne. De aquí que dijese el Damasceno: "Sostenemos, con San Atanasio y San Cirilo, que la naturaleza divina se encarnó".

Soluciones. 1. En la expresión "tomar para sí", "sí" es un pronombre reflexivo que se refiere al mismo supuesto. Ahora bien, la naturaleza divina es idéntica al supuesto que es la persona del Verbo. Por esto, puede decirse que la naturaleza divina tomó para sí la naturaleza humana, en el sentido de que la naturaleza divina tomó la naturaleza humana para la persona del Verbo. Pero, aunque el Padre asuma la naturaleza humana a la persona del Verbo, no por eso cabe afirmar que la tomó para sí; la razón es que no es idéntico el supuesto del Padre y el del Verbo. Por esto no se puede decir con propiedad que el Padre asumió la naturaleza humana.

2. Convendrá a las tres personas todo lo que convenga a la naturaleza divina por sí misma, v. gr., la bondad, la sabiduría, etc. Pero la asunción no conviene a la naturaleza divina más que por razón de la persona del Verbo, como ya quedó dicho en la

[5] *De fide orth.* l.3 c.6: MG 94,1008

respuesta. Así, pues, sólo conviene a esa persona y no a las otras dos.

3. Así como en Dios es idéntico el que existe y aquello por lo que existe, así también es en él idéntico el que obra y aquello por lo que obra; porque cada uno obra en cuanto que tiene ser. Por tanto, la naturaleza divina es a la vez el Dios que obra y aquello por lo que Dios obra.

sicut dictum est (in c). Et ideo soli illi personae convenit.

Ad tertium dicendum quod, sicut in Deo idem est quod est et quo est, ita etiam in eo idem est quod agit et quo agit: quia unumquodque agit inquantum est ens. Unde natura divina et est id quo Deus agit, et est ipse Deus agens.

ARTICULO 3

Utrum, abstracta personalitate per intellectum, natura possit assumere [a]

Si prescindiendo intelectualmente de la personalidad la naturaleza puede asumir

Dificultades. Parece que, si hacemos abstracción de la personalidad, la naturaleza ya no puede asumir.

1. Como se dijo en el artículo precedente, el asumir compete a la naturaleza por razón de la persona. Lo que compete a una cosa en virtud de otra, no le podrá seguir correspondiendo si se suprime esa otra realidad; v. gr., el cuerpo es visible merced al color, y sin él no podrá continuar siéndolo. Por lo cual, prescindiendo de la personalidad, la naturaleza divina ya no puede asumir.

2. La asunción implica un término de la unión, como se vió en el artículo primero. Pero la unión se realiza en la persona, no en la naturaleza. Luego, si prescindimos de ésta, la naturaleza divina no podrá asumir.

3. El que asume ha de ser algo real. Pero en la divinidad, como se dijo en la Primera Parte, si se abstrae de la personalidad, no queda nada. Luego, prescindiendo de la personalidad, la naturaleza divina no puede asumir.

Por otra parte, en la divinidad la personalidad representa una triple

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod, abstracta personalitate per intellectum, natura non possit assumere.

1. Dictum est (a.2) enim quod naturae convenit assumere ratione personae. Sed quod convenit alicui ratione alicuius, remoto eo, non potest ei convenire: sicut corpus, quod est visibile ratione coloris, sine colore videri non potest. Ergo, abstracta personalitate per intellectum, natura assumere non potest.

2. Praeterea, assumptio importat terminum unionis, ut dictum est (a.1). Sed unio non potest fieri in natura, sed solum in persona. Ergo, abstracta personalitate, natura divina non potest assumere.

3. Praeterea, in Prima Parte (q.40 a.3) dictum est quod in divinis, abstracta personalitate, nihil manet. Sed assumens est aliquid. Ergo, abstracta personalitate, non potest divina natura assumere.

Sed contra est quod in divinis personalitas dicitur proprietas

[a] *Sent.* 3 d.5 q.2 a.3.

personalis: quae est triplex, scilicet paternitas, processio et filiatio, ut in Prima Parte dictum est (q.30 a.2). Sed, remotis his per intellectum, adhuc remanet Dei omnipotentia, per quam est facta incarnatio: sicut Angelus dixit, Lc. 1,37: «Non erit impossibile apud Deum, omne verbum». Ergo videtur quod, etiam remota personalitate, natura divina possit assumere.

Respondeo dicendum quod intellectus dupliciter se habet ad divina. Uno modo, ut cognoscat Deum sicuti est. Et sic impossibile est quod circumscribatur per intellectum aliquid a Deo quod aliud remaneat: quia totum quod est in Deo est unum, salva distinctione personarum; quarum tamen una tollitur, sublata alia, quia distinguuntur solum relationibus, quas oportet esse simul.

Alio modo se habet intellectus ad divina, non quidem quasi cognoscens Deum ut est, sed per modum suum: scilicet multipliciter et divisim id quod in Deo est unum. Et per hunc modum potest intellectus noster intelligere bonitatem et sapientiam divinam, et alia huiusmodi, quae dicuntur essentialia attributa, non intellecta paternitate vel filiatione, quae dicuntur personalitates. Et secundum hoc, abstracta personalitate per intellectum, possumus adhuc intelligere naturam assumentem.

Ad primum ergo dicendum quod, quia in divinis idem est quo est et quod est, quidquid eorum quae attribuuntur Deo in abstracto secundum se consideretur, aliis circumscriptis, erit aliquid subsistens: et per consequens persona,

propiedad personal, a saber, la paternidad, la filiación y la procesión, como ya afirmamos en la Primera Parte; pero, aunque la inteligencia prescinda de estas propiedades, todavía quedará la omnipotencia de Dios, en cuya virtud, según aquella frase del ángel: "Porque nada hay imposible para Dios", se realizó la encarnación. Luego parece que la naturaleza divina puede asumir, aun prescindiendo de la personalidad.

Respuesta. Lo divino puede ser objeto de una doble consideración por parte del entendimiento. La primera, considerando a Dios tal como El es en sí mismo. Y bajo este aspecto será imposible que, prescindiendo la inteligencia de alguna cosa de Dios, permanezca, no obstante, en El alguna otra realidad suya. Pues todo lo que en Dios existe, es uno, excepción hecha de la distinción de personas; de las cuales, si prescindimos de una, desaparecen también las otras, por basarse tal distinción en relaciones que deben ser simultáneas.

Pero la inteligencia en su consideración de lo divino puede proceder desde otro punto de vista, cual es conocer a Dios a la manera de ella y no tal como es en sí mismo, resultando así una visión en ideas múltiples y distintas de lo que en Dios es uno. Y en este caso, nuestro entendimiento podrá entender la bondad y sabiduría divinas y otros atributos esenciales, prescindiendo en su consideración de las propiedades personales, como la paternidad y la filiación. Y en este sentido, aun prescindiendo intelectualmente de la personalidad, podemos concebir que la naturaleza asume.

Soluciones. 1. En Dios es idéntico lo que existe y aquello por lo que existe; por tanto, todo lo que se atribuye a Dios en abstracto, considerado aparte del resto, será algo subsistente y, por lo tanto, una per-

sona, ya que tal atributo pertenece a una naturaleza intelectual. Así, de la misma suerte que, puestas en Dios las propiedades personales, hablamos en Dios de tres personas, de modo semejante, prescindiendo intelectualmente de las propiedades personales, todavía podemos considerar la naturaleza divina como subsistente y como persona. Y así cabe entender que pueda asumir la naturaleza humana por razón de su subsistencia o personalidad.

2. Si se hace una abstracción intelectual por la que se prescinde de las personalidades de las tres personas, todavía podría la inteligencia considerar un Dios único y personal, tal como lo entienden los judíos, el cual podría ser término de la asunción, lo mismo que la persona del Verbo.

3. Si en nuestra consideración prescindimos de la personalidad, y tal abstracción se hace a manera de análisis, no quedaría nada en Dios, ya que supondría distinción entre el sujeto de la relación y la relación misma, pues todo lo que se considera en Dios debe ser considerado como supuesto subsistente. Pero pueden considerarse algunos atributos divinos prescindiendo de otro, si tal abstracción se entiende de la manera antedicha en el cuerpo del artículo.

cum sit in natura intellectuali. Sicut igitur nunc, positis proprietatibus personalibus in Deo, dicimus tres personas: ita, exclusis per intellectum proprietatibus personalibus, remanebit in consideratione nostra natura divina ut subsistens, et ut persona. Et per hunc modum potest intelligi quod assumat naturam humanam ratione suae subsistentiae vel personalitatis.

Ad secundum dicendum quod, etiam circumscriptis per intellectum personalitatibus trium personarum, remanebit in intellectu una personalitas Dei, ut Iudaei intelligunt: ad quam poterit terminari assumptio, sicut nunc dicimus eam terminari ad personam Verbi.

Ad tertium dicendum quod, abstracta personalitate per intellectum, dicitur nihil remanere per modum resolutionis, quasi aliud sit quod subiicitur relationi, et aliud ipsa relatio: quia quidquid consideratur in Deo, consideratur ut suppositum subsistens. Potest tamen aliquid eorum quae dicuntur de Deo intelligi sine alio, non per modum resolutionis sed per modum iam dictum (in c).

ARTICULO 4

Utrum una persona possit assumere naturam creatam, alia non assumente [a]

Si una persona divina puede asumir una naturaleza creada sin que la asuma la otra persona

Dificultades. Parece que una persona no puede asumir una naturaleza creada aisladamente de las otras.

1. "Las obras de la Trinidad son indivisas", como dice San Agustín,

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod una persona non possit assumere naturam creatam, alia non assumente.

1. «Indivisa» enim «sunt opera Trinitatis», ut dicit Augustinus,

[a] *Sent.* 3 d.1 q.2 a.1; *Cont Gent.* 4,39.

in «Enchirid.» [c]: sicut enim trium personarum est una essentia, ita una operatio. Sed assumere est operatio quaedam. Ergo non potest convenire uni personae divinae quin conveniat alli.

2. Praeterea, sicut dicimus personam Filii incarnatam, ita et naturam: «tota» enim «divina natura in una suarum hypostasum incarnata est», ut dicit Damascenus, in III libro [f]. Sed natura communis est tribus personis. Ergo et assumptio.

3. Praeterea, sicut humana natura in Christo assumpta est a Deo, ita etiam et homines per gratiam assumuntur ab ipso: secundum illud Rom. 14,3: «Deus illum assumpsit». Sed haec assumptio communiter pertinet ad omnes personas. Ergo et prima.

Sed contra est quod Dionysius, 2 cap. «De div. nom.» [g], incarnationis mysterium dicit pertinere ad «discretam theologiam»: secundum quam scilicet aliquid distinctum dicitur de divinis personis.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (a.1.2), assumptio duo importat: scilicet actum assumentis, et terminum assumptionis. Actus autem assumentis procedit ex divina virtute, quae communis est tribus personis: sed terminus assumptionis est persona, sicut dictum est (a.2). Et ideo id quod est actionis in assumptione, commune est tribus personis: sed id quod pertinet ad rationem termini, convenit ita uni personae quod non alii. Tres enim personae fecerunt ut humana natura uniretur uni personae Filii.

Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procedit ex parte operationis. Et sequeretur conclusio

pues del mismo modo que en la Trinidad no hay más que una sola esencia para las tres personas, así también sólo hay una operación. Y siendo la asunción una operación, se deduce que el asumir no puede convenir a una persona divina sin que convenga a las otras.

2. Así como decimos que la persona del Hijo se encarnó, igual su naturaleza, pues "toda la naturaleza divina se encarnó en una de sus hipóstasis", según la expresión de San Juan Damasceno. Y como la naturaleza divina es común a las tres personas, podrá concluirse que la asunción también lo es.

3. Del mismo modo que Dios fué quien asumió en Cristo la naturaleza humana, de la misma suerte es Dios quien asume por gracia a los hombres, como lo dice San Pablo: "Porque Dios le asumió". Pero esta asunción es común a las tres personas; luego también la primera.

Por otra parte, Dionisio nos dice que la consideración del misterio de la encarnación pertenece a la "teología discretiva", por la que se hace distinción entre lo que se dice de cada una de las divinas personas.

Respuesta. En la asunción están incluídas dos cosas: el acto de aquel que asume y el término de la asunción. El acto de asumir proviene del poder divino, que es común a las tres personas; no así el término, que es la persona, como ya se dijo; y por eso, en la asunción, lo tocante al acto es común a las tres personas, mientras que lo referente al término conviene a una persona y no a las otras. De modo que las tres personas hicieron que la naturaleza humana se uniera a la única persona del Hijo.

Soluciones. 1. Cabría admitir la conclusión de la primera dificultad si la asunción no importara, además

[c] C.38: ML 40,251.
[f] *De fide orth.* l.3 c.6: MG 94,1005.
[g] § 3,6: MG 3,640.644: S.Th., lect.1.3.

de la operación, un término, que es la persona.

2. Cuando decimos que la naturaleza divina se encarnó, hablamos en el mismo sentido que cuando se afirma que ella asume, esto es, por razón de la persona término de la unión, como quedó dicho, y no en cuanto que es algo común a las tres personas. Y si se afirma, no obstante, que "toda la naturaleza divina" se encarnó, no es porque se encarnaron las tres personas, sino porque a la persona encarnada no le falta nada de la perfección de la naturaleza divina.

3. El término de la asunción realizada por la gracia de adopción es una cierta participación de la naturaleza divina, por asimilación a su bondad, según nos dice San Pedro: "Para hacernos partícipes de la naturaleza divina", etc. Esta asunción es algo común a las tres personas por razón de su principio y de su término; por el contrario, la asunción que se hace por la gracia de unión es común a las tres personas sólo por razón de su principio, pero no por razón de su término.

si solam illam operationem importaret absque termino, qui est persona.

Ad secundum dicendum quod natura dicitur incarnata, sicut et assumens, ratione personae ad quam terminata est unio, sicut dictum est (in c): non autem prout est communis tribus personis. Dicitur autem «tota natura divina incarnata», non quia sit incarnata in omnibus personis: sed quia nihil deest de perfectione divinae naturae personae incarnatae.

Ad tertium dicendum quod assumptio quae fit per gratiam adoptionis, terminatur ad quandam participationem divinae naturae secundum assimilationem ad bonitatem illius: secundum illud II Petr. 1,4: «Ut divinae consortes naturae», etc. Et ideo huiusmodi assumptio communis est tribus personis et ex parte principii et ex parte termini. Sed assumptio quae est per gratiam unionis, est communis ex parte principii, non autem ex parte termini, ut dictum est (in c).

ARTICULO 5

Utrum alia persona divina potuerit humanam naturam assumere, praeter personam Filii [a]

Si una persona divina distinta de la del Hijo hubiera podido asumir la naturaleza humana

Dificultades. Parece que sólo la persona del Hijo pudo asumir la naturaleza humana.

1. Por esta asunción, Dios vino a ser Hijo del hombre, y puesto que hay inconveniente en que el ser Hijo convenga al Padre o al Espíritu Santo, ya que caeríamos en un confusionismo de personas, concluyese que

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod nulla alia persona divina potuit humanam naturam assumere, praeter personam Filii.

1. Per huiusmodi enim assumptionem factum est quod Deus sit Filius Hominis. Sed inconveniens esset quod esse filium conveniret Patri vel Spiritui Sancto: hoc enim vergeret in confusionem divinarum personarum. Ergo Pater et Spiritus Sanctus carnem assumere non possent.

2. Praeterea, per incarnationem divinam homines sunt assecuti adoptionem filiorum: secundum illud Rom. 8,15: «Non accepistis spiritum servitutis iterum in timore, sed spiritum adoptionis filiorum». Sed filiatio adoptiva est participata similitudo filiationis naturalis, quae non convenit nec Patri nec Spiritui Sancto: unde dicitur Rom. 8,29: «Quos praescivit et praedestinavit conformes fieri imaginis Filii sui». Ergo videtur quod nulla alia persona potuit incarnari praeter personam Filii.

3. Praeterea, Filius dicitur missus, et genitus nativitate temporali secundum quod incarnatus est. Sed Patri non convenit mitti, qui est innascibilis: ut in Prima Parte habitum est (q.32 a.3; q.43 a.4). Ergo saltem persona Patris non potuit incarnari.

Sed contra, quidquid potest Filius, potest Pater: alioquin, non esset eadem potentia trium. Sed Filius potuit incarnari. Ergo similiter Pater et Spiritus Sanctus.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (a.1.2.4), assumptio duo importat: scilicet ipsum actum assumentis, et terminum assumptionis. Principium autem actus est virtus divina: terminus autem est persona. Virtus autem divina communiter et indifferenter se habet ad omnes personas. Eadem etiam est communis ratio personalitatis in tribus personis, licet proprietates personales sint differentes. Quandocumque autem virtus aliqua indifferenter se habet ad plura, potest ad quodlibet eorum suam actionem terminare: sicut patet in potentiis rationalibus, quae se habent ad opposita, quorum utrumque agere possunt. Sic ergo divina virtus potuit naturam

[a] *Sent.* 3 d.1 q.2 a.3.

ni el Padre ni el Espíritu Santo podrían haber asumido la carne.

2. Merced a la encarnación divina, los hombres consiguieron la filiación adoptiva, como dice San Pablo: "Que no habéis recibido el espíritu de siervos para recaer en el temor, sino el espíritu de adopción de hijos". Pero la filiación adoptiva es una semejanza participada de la filiación natural, la cual no conviene ni al Padre ni al Espíritu Santo, según esta otra sentencia de San Pablo: "A los que de antes conoció, a ésos los predestinó a ser conformes con la imagen de su Hijo". De donde parece poder deducirse que ninguna otra persona distinta del Hijo se pudo encarnar.

3. Se dice que el Hijo fué enviado y engendrado en el tiempo por razón de su encarnación. Pero, puesto que el ser enviado no conviene al Padre, quien además es ingenerable, puede concluirse que, al menos, el Padre no se pudo encarnar.

Por otra parte, todo lo que puede el Hijo lo puede el Padre, pues, de lo contrario, las tres personas no tendrían el mismo poder. Y puesto que el Hijo pudo encarnarse, igual hubieran podido hacerlo el Padre o el Espíritu Santo.

Respuesta. El asumir importa dos cosas: el acto de asumir y el término de la asunción. El principio del acto es el poder divino; el término, la persona. El poder divino es común y se refiere indiferentemente a las tres personas, lo mismo que la personalidad en aquello que la define como tal, aunque difieran en las propiedades personales. Pero, cuando una virtud activa se comporta indiferentemente con relación a varios sujetos, cualquiera de éstos puede ser término de su acción, como vemos sucede en las potencias racionales, que son indiferentes con relación a dos cosas opuestas, y su acción puede recaer sobre una u otra. Así, la virtud divina pudo haber

unido la naturaleza humana a la persona del Padre o a la del Espíritu Santo, del mismo modo que la unió a la persona del Hijo. Por lo que lo mismo que el Hijo se encarnó, también lo pudieron hacer el Padre y el Espíritu Santo.

Soluciones. 1. La filiación eterna es el constitutivo de la persona del Hijo, no así la filiación temporal, merced a la cual se llama a Cristo Hijo del hombre, que es una consecuencia de su generación temporal. Por lo cual, si de este modo aplicamos el nombre de Hijo al Padre o al Espíritu Santo, no por eso caeríamos en un confusionismo de personas.

2. La filiación adoptiva es una semejanza participada de la filiación natural, cuya realización en nosotros aplicamos por apropiación al Padre, por ser éste principio de la filiación natural; y también al don del Espíritu Santo, que es el amor del Padre y del Hijo. Dice, en efecto, San Pablo: "Envió Dios a nuestros corazones el Espíritu de su Hijo, que grita: ¡Abba, Padre!" Y así como por la encarnación del Hijo recibimos la filiación adoptiva a imagen de su filiación natural, del mismo modo, si el Padre se hubiese encarnado, recibiríamos de él la filiación adoptiva, como del principio de la filiación natural; y encarnándose el Espíritu Santo, la recibiríamos como del nexo de amor entre Padre e Hijo.

3. El Padre es ingenerable con una generación eterna, pero no se excluye una generación temporal.

Se dice que en la encarnación el Hijo es enviado porque procede del Padre; la encarnación por sí sola no bastaría para constituir una misión divina.

humanam unire vel personae Patris vel Spiritus Sancti, sicut univit eam personae Filii. Et ideo dicendum est quod Pater vel Spiritus Sanctus potuit carnem assumere, sicut et Filius.

Ad primum ergo dicendum quod filiatio temporalis, qua Christus dicitur Filius Hominis, non constituit personam ipsius, sicut filiatio aeterna: sed est quiddam consequens nativitatem temporalem. Unde, si per hunc modum nomen filiationis ad Patrem vel Spiritum Sanctum transferretur, nulla sequeretur confusio divinarum personarum.

Ad secundum dicendum quod filiatio adoptiva est quaedam participata similitudo filiationis naturalis, sed fit in nobis appropriate a Patre, qui est principium naturalis filiationis; et per donum Spiritus Sancti, qui est amor Patris et Filii; secundum illud Gal. 4,6: «Misit Deus Spiritum Filii sui in corda nostra, clamantem: Abba, Pater». Et ideo sicut, Filio incarnato, adoptivam filiationem accipimus ad similitudinem naturalis filiationis eius; ita, Patre incarnato, adoptivam filiationem reciperemus ab eo tanquam a principio naturalis filiationis; et a Spiritu Sancto, tanquam a nexu communi Patris et Filii.

Ad tertium dicendum quod Patri convenit esse innascibilem secundum nativitatem aeternam: quod non excluderet nativitas temporalis.

Mitti autem dicitur Filius secundum incarnationem, eo quod est ab illo: sine quo incarnatio non sufficeret ad rationem missionis.

ARTICULO 6

Utrum duae personae divinae possint assumere unam et eamdem numero naturam [a]

Si dos personas divinas pueden asumir una única naturaleza

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod duae personae divinae non possunt assumere unam et eandem numero naturam.

1. Hoc enim supposito, aut essent unus homo, vel plures. Sed non plures: sicut enim una natura divina in pluribus personis non patitur esse plures deos, ita una humana natura in pluribus personis non patitur esse plures homines. Similiter etiam non possent esse unus homo: quia unus homo est «iste homo», qui demonstrat unam personam; et sic tolleretur distinctio trium personarum divinarum, quod est inconveniens. Non ergo duae aut tres personae possunt accipere unam naturam humanam.

2. Praeterea, assumptio terminatur ad unitatem personae, ut dictum est (a.4). Sed non est una persona Patris et Filii et Spiritus Sancti. Ergo non possunt tres personae assumere unam naturam humanam.

3. Praeterea, Damascenus dicit, in III libro [9], et Augustinus, in I «De Trin.» [10], quod ex incarnatione Filii Dei consequitur quod quidquid dicitur de Filio Dei, dicitur de Filio Hominis, et e converso. Si ergo tres personae assumerent unam naturam humanam, sequitur quod quidquid dicitur de qualibet trium personarum, diceretur de illo homine: et e converso ea quae dicerentur de illo homine, possent dici de qualibet trium personarum. Sic ergo id quod est proprium Patris, scilicet generare Filium ab ae-

Dificultades. Parece que dos personas divinas no pueden asumir una única naturaleza.

1. Si fuera posible, o bien serían varios hombres, o bien uno solo. Pero es imposible que fuesen varios hombres, ya que así como una misma naturaleza divina común a tres personas no da lugar a tres dioses, así una misma naturaleza humana común a varias personas tampoco da lugar a varios hombres. De modo análogo, tampoco podrían ser un único hombre, porque un hombre es "tal" hombre, es decir, una persona, y se destruiría la distinción entre las tres personas divinas, lo cual es inadmisible. Luego dos o tres personas no pueden asumir una única naturaleza.

2. Ya hemos dicho que el término de la asunción es la unidad de la persona. Ahora bien, el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo no son una única persona. Luego tres personas no pueden asumir una única naturaleza.

3. El Damasceno y San Agustín dicen que la encarnación del Hijo de Dios hace que todo cuanto se dice del Hijo de Dios se diga del Hijo del hombre, y viceversa. Por consiguiente, si las tres personas asumieran una única naturaleza, se seguiría que todo cuanto se predica de cada una de las tres personas se predicaría de aquel hombre; y viceversa: todo cuanto se predicara de aquel hombre podría predicarse de cada una de las tres personas. Y así, lo que es propio del Padre—engen-

[a] *Sent.* 3 d.1 q.2 a.4.
[9] *De fide orth.* c.3: MG 3,988.
[10] C.13: ML 42,840.

drar al Hijo desde toda la eternidad—se predicaría de aquel hombre, y, por consiguiente, se diría del Hijo de Dios, lo cual no puede hacerse. Luego no es posible que las tres personas divinas asuman una única naturaleza.

Por otra parte, la persona encarnada subsiste en dos naturalezas, la divina y la humana. Ahora bien, tres personas pueden subsistir en una única naturaleza divina; luego también pueden subsistir en una única naturaleza humana, con tal de que esa naturaleza humana sea asumida por las tres personas.

Respuesta. Como hemos dicho más arriba, de la unión del alma y el cuerpo en Cristo no nace una nueva persona ni una hipóstasis, sino una naturaleza asumida en la persona o hipóstasis divina. Esto no es en virtud del poder de la naturaleza humana, sino por el de la persona divina. Ahora bien, la condición de las personas divinas es tal que una de ellas no excluye a la otra de la comunión en una misma naturaleza, sino sólo de la comunión en una misma persona. Y como todo el misterio de la encarnación tiene su explicación "en el poder de quien lo ha realizado", como dice San Agustín en la carta a Volusiano, se sigue que ha de juzgarse sobre él según la condición de la persona que asume y no según la condición de la naturaleza humana asumida. Y así no es imposible para las divinas personas que dos o tres asuman una única naturaleza humana.

Sería, empero, imposible que asumieran una hipóstasis o persona humana, pues, como dice San Anselmo, "varias personas no pueden asumir un solo y el mismo hombre".

Soluciones. 1. En el supuesto de que las tres personas asumieran

terno, diceretur de illo homine, et ner consequens diceretur de Filio Dei: quod est inconveniens. Non ergo est possibile quod tres personae divinae assumant unam naturam humanam.

Sed contra, persona incarnata subsistit in duabus naturis, divina scilicet et humana. Sed tres personae possunt subsistere in una natura divina. Ergo etiam possunt subsistere in una natura humana: ita scilicet quod sit una natura humana a tribus personis assumpta.

Respondeo dicendum quod, sicut supra (q.2 a.5 ad 1) dictum est, ex unione animae et corporis in Christo non fit neque nova persona neque hypostasis, sed fit una natura assumpta in personam vel hypostasim divinam. Quod quidem non fit per potentiam naturae humanae, sed per potentiam personae divinae. Est autem talis divinarum personarum conditio quod una earum non excludit aliam a communione eiusdem naturae, sed solum a communione eiusdem personae. Quia igitur in mysterio incarnationis «tota ratio facti est potentia facientis», ut Augustinus dicit, in epistola «Ad Volusianum» [11]**; magis est circa hoc iudicandum secundum conditionem personae assumentis quam secundum conditionem naturae humanae assumptae. Sic igitur non est impossibile divinis personis ut duae vel tres assumant unam naturam humanam.**

Esset tamen impossibile ut assumerent unam hypostasim vel unam personam humanam: sicut Anselmus dicit, in libro «De conceptu virginali» [12]**, quod «plures personae non possunt assumere unum eundemque hominem».**

Ad primum ergo dicendum quod, hac positione facta, quod scilicet

[11] Ep.137 c.2: ML 33,519.
[12] L.2 c.9: ML 158,407.

tres personae assumerent unam humanam naturam, verum esset dicere quod tres personae essent unus homo, propter unam humanam naturam: sicut nunc verum est dicere quod sunt unus Deus, propter unam divinam naturam. Nec ly «unus» importat unitatem personae: sed unitatem in natura humana. Non enim posset argui ex hoc quod tres personae sunt unus homo, quod essent unus simpliciter: nihil enim prohibet dicere quod homines qui sunt plures simpliciter, sint unus quantum ad aliquid, puta unus populus; sicut Augustinus dicit, VI «De Trin.» [13]**: «Diversum est natura spiritus hominis et spiritus Dei, sed inhaerendo fit unus spiritus», secundum illud I Cor. 6,17: «Qui adhaeret Deo, unus spiritus est».**

Ad secundum dicendum quod, illa positione facta, humana natura esset assumpta in unitate non unius personae, sed in unitate singularum personarum: ita scilicet quod, sicut divina natura habet naturalem unitatem cum singulis personis, ita natura humana haberet unitatem cum singulis per assumptionem.

Ad tertium dicendum quod circa mysterium incarnationis fuit communicatio proprietatum pertinentium ad naturam: quia quaecumque conveniunt naturae, possunt praedicari de persona subsistente in natura illa cuiuscumque naturae nomine significetur. Praedicta ergo positione facta, de persona Patris poterunt praedicari et ea quae sunt humanae naturae, et ea quae sunt divinae: et similiter de persona Filii et Spiritus Sancti. Non autem illud quod conveniret personae Patris ratione propriae personae, posset attribui personae Filii aut Spiritus Sancti, propter distinctionem personarum, quae

[13] C.3: ML 42,926.

una misma naturaleza humana, sería verdadero decir que las tres personas eran un solo hombre, por tener una misma naturaleza humana; exactamente igual que es verdadero el decir ahora que son un solo Dios por tener una misma naturaleza divina. Aquí la palabra "uno" no significa unidad de persona, sino unidad en la naturaleza humana. De que las tres personas fueran un solo hombre no puede argüirse que serían una unidad absoluta, ya que no hay inconveniente ninguno en decir que un conjunto de hombres, que son muchos hablando en absoluto, sean uno en un cierto aspecto; por ejemplo, un pueblo. Como dice San Agustín, "el espíritu del hombre y el espíritu de Dios son distintos por naturaleza, y, sin embargo, al juntarse se hacen un solo espíritu", según la expresión del Apóstol: "El que se une a Dios se hace un espíritu con él".

2. En ese supuesto, la naturaleza humana sería asumida no en la unidad de una única persona, sino en la unidad de cada una de ellas; de tal modo, que, así como la naturaleza divina tiene una unidad natural con cada una de las personas, así la naturaleza humana tendría unidad con cada una de ellas por razón de la asunción.

3. En el misterio de la encarnación hay comunicación de las propiedades pertenecientes a la naturaleza, ya que todo lo que es propio de la naturaleza puede predicarse de la persona que subsiste en esa naturaleza, cualquiera que sea ésta. En tal supuesto, de la persona del Padre podrían predicarse tanto las propiedades referentes a la naturaleza humana como las referentes a la naturaleza divina, y esto mismo habría que decir de la persona del Hijo y de la del Espíritu Santo. Pero lo que conviene al Padre por la propia persona no podría atribuirse a la persona del Hijo o del

Espíritu Santo, ya que permanece la distinción de las personas. Por consiguiente, podría decirse que, así como el Padre es ingénito, el hombre sería ingénito, haciendo la palabra "hombre" de supuesto por la persona del Padre. Pero si alguien quisiera deducir: "El hombre es ingénito, el Hijo es hombre, luego el Hijo es ingénito", cometería una falacia de palabras o de accidente. Exactamente igual a como ahora decimos que Dios es ingénito por ser ingénito el Padre, y, sin embargo, no podemos concluir que lo sea el Hijo, aunque sea Dios.

remaneret. Posset ergo dici quod, sicut Pater est ingenitus, ita homo esset ingenitus, secundum quod ly «homo» supponeret pro persona Patris. Si quis autem ulterius procederet, «Homo est ingenitus, Filius est homo, Ergo Filius est ingenitus», esset fallacia figurae dictionis vel accidentis. Sicut et nunc dicimus Deum esse ingenitum, quia Pater est ingenitus: nec tamen possumus concludere quod Filius sit ingenitus, quamvis sit Deus.

ARTICULO 7

Utrum una persona divina possit assumere duas naturas humanas [a]

Si una sola persona divina puede asumir dos naturalezas humanas

Dificultades. Parece que una sola persona divina no puede asumir dos naturalezas humanas.

1. En la encarnación, el supuesto de la naturaleza asumida es idéntico al de la persona divina. Por consiguiente, suponiendo que una persona divina asumiese dos naturalezas humanas, tendríamos un solo supuesto para dos naturalezas de la misma especie, y esto nos induciría a contradicción, pues las naturalezas de una misma especie se multiplican por la distinción de los supuestos

2. Si continuamos con esta misma hipótesis, la persona divina encarnada no será un solo hombre, pues no tendría una sola naturaleza humana. Por otro lado, tampoco podría hablarse de varios hombres, ya que éstos se distinguen por los supuestos, y en dicha hipótesis tan sólo hay uno. Luego, evidentemente, tal hipótesis es imposible.

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod una persona divina non possit assumere duas naturas humanas.

1. Natura enim assumpta in mysterio incarnationis non habet aliud suppositum praeter suppositum personae divinae, ut ex supra dictis patet (q.2 a.3.6). Si ergo ponatur esse una persona divina assumens duas humanas naturas, esset unum suppositum duarum naturarum eiusdem speciei. Quod videtur implicare contradictionem: non enim natura unius speciei multiplicatur nisi secundum distinctionem suppositorum.

2. Praeterea, hac suppositione facta, non posset dici quod persona divina incarnata esset unus homo: quia non haberet unam naturam humanam. Similiter etiam non potest dici quod essent plures homines; quia plures homines sunt supposito distincti, et ibi essent unum tantum suppositum. Ergo praedicta positio esset omnino impossibilis.

[a] *Sent.* 3 d.1 q.2 a.5.

3. Praeterea, in incarnationis mysterio tota divina natura est unita toti naturae assumptae, idest cuilibet parti eius: est enim Christus «perfectus Deus et perfectus homo, totus Deus et totus homo», ut Damascenus dicit, in III libro [14]. Sed duae humanae naturae non possent totaliter sibi invicem uniri: quia oporteret quod anima unius esset unita corpori alterius, et quod etiam duo corpora essent simul, quod etiam confusionem induceret naturarum. Non ergo est possibile quod persona divina duas humanas naturas assumeret.

3. En la encarnación, toda la naturaleza divina está unida a toda la naturaleza humana asumida y a cada una de sus partes. Cristo, al decir del Damasceno, es "perfecto Dios y perfecto hombre, Dios total y hombre total". Dos naturalezas humanas no podrían estar totalmente unidas la una a la otra, pues sería preciso que el alma de una estuviera unida al cuerpo de la otra y que ambos cuerpos estuviesen ensamblados, y esto llevaría a la confusión de naturalezas. Luego no es posible que una persona divina asuma dos naturalezas humanas.

Sed contra est quod quidquid potest Pater, potest Filius. Sed Pater, post incarnationem Filii, potest assumere naturam humanam aliam numero ab ea quam Filius assumpsit: in nullo enim per incarnationem Filii est diminuta potentia Patris vel Filii. Ergo videtur quod Filius, post incarnationem, possit aliam humanam naturam assumere, praeter eam quam assumpsit.

Por otra parte, el poder del Hijo se extiende a todo lo que se extiende el del Padre. Y el Padre, después de la encarnación del Hijo, puede asumir otra naturaleza humana numéricamente distinta de la que asumió el Hijo, pues el poder del Padre o del Hijo no disminuyó un ápice porque el Hijo se encarnara. Parece, pues, concluirse que el Hijo, aun después de la encarnación, pudo asumir otra naturaleza distinta de la que asumió.

Respondeo dicendum quod id quod potest in unum et non in amplius, habet potentiam limitatam ad unum. Potentia autem divinae personae est infinita, nec potest limitari ad aliquid creatum. Unde non est dicendum quod persona divina ita assumpserit unam naturam humanam quod non potuerit assumere aliam. Videretur enim ex hoc sequi quod personalitas divinae naturae esset ita comprehensa per unam humanam naturam quod ad eius personalitatem alia assumi non possit. Quod est impossibile: non enim increatum a creato comprehendi potest. Patet ergo quod, sive consideremus personam divinam secundum virtutem, quae est principium unionis; sive secundum suam personalitatem, quae est terminus unionis: oportet dicere quod per-

Respuesta. Quien sólo puede hacer algo determinado tiene una potencia limitada. Pero el poder de la divina persona es infinito, no pudiendo limitarse a algo creado; y tal ocurriría en la hipótesis de que la persona divina asumiese una naturaleza humana sin poder asumir otra. Pues parecería seguirse de ello que la personalidad de la naturaleza divina era coartada de tal manera por una naturaleza humana, que ya no podía asumir otra; caso manifiestamente imposible, pues en modo alguno lo creado puede limitar o constreñir lo increado. Así, pues, ya consideremos la persona divina por razón de su poder, principio de unión; ya por razón de su personalidad, término de dicha unión, es preciso afirmar que la persona divina puede

[14] *De fide orth.* c.7: MG 94,1012.

asumir otra naturaleza humana, además de aquella a la que se unió.

Soluciones. 1. La naturaleza creada se perfecciona esencialmente por la forma, que se multiplica según la división de la materia. Y por esto, si la composición de la materia y la forma constituye un nuevo supuesto, lógicamente se sigue que la naturaleza se multiplicará según la multiplicación de los supuestos. Pero, en la encarnación, la unión de la materia y la forma, es decir, del alma y el cuerpo, no constituye un nuevo supuesto; y, según esto, la naturaleza puede ser múltiple numéricamente por división de la materia sin implicar distinción de supuestos.

2. Si se mantiene la hipótesis antedicha, puede parecer seguirse que habría dos hombres, a causa de sus dos naturalezas, aunque no hubiera dos supuestos; así como, a la inversa, las tres personas serían un solo hombre si sólo hubieran asumido una única naturaleza humana. Pero esto no parece ser verdad. En efecto, debe usarse de las palabras según su significación, y ésta está determinada por el uso común. Ahora bien, nunca un nombre dado por una forma cualquiera se emplea en plural si no hay pluralidad de supuestos. Y así, por el mero hecho de que un hombre esté vestido con dos prendas, no se dice que haya dos sujetos vestidos, sino "uno solo portador de dos vestidos"; y, del mismo modo, a quien posee dos cualidades se le ha de considerar como un "individuo singular cualificado por ambas". La naturaleza asumida, en cierto modo, se comporta a la manera de un vestido, aunque la semejanza no sea completa. Y es por esto por lo que, si la persona divina asumiese dos naturalezas humanas, como el supuesto es único, debería hablarse de "un hombre poseedor de dos naturalezas humanas".—A ve-

sona divina, praeter naturam humanam quam assumpsit, possit aliam numero naturam humanam assumere.

Ad primum ergo dicendum quod natura creata perficitur in sua ratione per formam, quae multiplicatur secundum divisionem materiae. Et ideo, si compositio formae et materiae constituat novum suppositum, consequens est quod natura multiplicetur secundum multiplicationem suppositorum. Sed in mysterio incarnationis unio formae et materiae, idest animae et corporis, non constituit novum suppositum, ut supra (a.6) dictum est. Et ideo posset esse multitudo secundum numerum ex parte naturae, propter divisionem materiae, absque distinctione suppositorum.

Ad secundum dicendum quod posset videri quod, praedicta positione facta, consequeretur quod essent duo homines, propter duas naturas, absque hoc quod essent ibi duo supposita: sicut e converso tres personae dicerentur unus homo, propter unam naturam humanam assumptam, ut supra dictum est (a.6 ad 1). Sed hoc non videtur esse verum. Quia nominibus est utendum secundum quod sunt ad significandum imposita. Quod quidem est ex consideratione eorum quae apud nos sunt. Et ideo oportet, circa modum significandi et consignificandi, considerare ea quae apud nos sunt. In quibus nunquam nomen ab aliqua forma impositum pluraliter dicitur nisi propter pluralitatem suppositorum: homo enim qui est duobus vestimentis indutus, non dicitur duo vestiti, sed «unus vestitus duobus vestimentis»; et qui habet duas qualitates, dicitur singulariter «aliquali secundum duas qualitates». Natura autem assumpta quantum ad aliquid se habet per modum indumenti, licet non sit similitudo quantum ad omnia, ut supra dictum est (q.2 a.6 ad 1). Et ideo, si persona divina assumeret duas naturas humanas, propter unitatem suppositi diceretur «unus homo habens duas

naturas humanas».—Contingit autem quod plures homines dicuntur unus populus, propter hoc quod conveniunt in aliquo uno: non autem propter unitatem suppositi. Et similiter, si duae personae divinae assumerent unam numero humanam naturam, dicerentur unus homo, ut supra dictum est (a.6 ad 1), non propter unitatem suppositi, sed inquantum conveniunt in aliquo uno.

Ad tertium dicendum quod divina et humana natura non eodem ordine se habent ad unam divinam personam: sed per prius comparatur ad ipsam divina natura utpote quae est unum cum ea ab aeterno; sed natura humana comparatur ad personam divinam per posterius, utpote assumpta ex tempore a divina persona, non quidem ad hoc quod natura sit ipsa persona, sed quod persona in natura subsistat; Filius enim Dei est sua deitas, sed non est sua humanitas. Et ideo ad hoc quod natura humana assumatur a divina persona, relinquitur quod divina natura unione personali uniatur toti naturae assumptae, idest secundum omnes partes eius. Sed duarum naturarum assumptarum esset uniformis habitudo ad personam divinam, nec una assumeret aliam. Unde non oporteret quod una earum totaliter alteri uniretur, idest, omnes partes unius omnibus partibus alterius.

ces se dice que muchos hombres forman un solo pueblo, porque tienen algo común, aunque no la unidad de supuesto; de modo parecido podría hablarse en el caso de que dos personas divinas asumiesen una sola naturaleza humana de un solo hombre, porque coincidirían en algo común, pero no por razón de la unidad de supuesto.

3. La naturaleza divina y la humana no dicen idéntica relación a una misma persona divina, sino que primariamente es la naturaleza divina quien dice relación a la persona, con la que forma un todo desde la eternidad. Secundariamente, en un plano posterior de consideración, la naturaleza humana dice relación a la persona divina, en cuanto asumida en el tiempo por ésta, no para identificarse con la persona divina, sino para que la persona subsista en la naturaleza. El Hijo de Dios, en efecto, es su deidad, pero no es su humanidad. Y así, para que la persona divina asuma una naturaleza humana es preciso que la naturaleza divina se una con una unión personal a toda la naturaleza asumida, esto es, según todas sus partes. Pero, si hubiera dos naturalezas asumidas, la relación de una y otra a la persona divina sería uniforme, y, por tanto, una no asumiría a la otra. De donde no sería preciso que una de ellas se uniera totalmente a la otra, esto es, todas las partes de una a todas las de la otra.

ARTICULO 8

Utrum fuerit magis conveniens Filium Dei incarnari quam Patrem vel Spiritum Sanctum [a]

Si fué más conveniente que se encarnase el Hijo en lugar del Padre o del Espíritu Santo

Dificultades. Parece que no fué más conveniente que se encarnase el Hijo en lugar del Padre o del Espíritu Santo.

1. Mediante la encarnación, los hombres llegan al verdadero conocimiento de Dios, como recoge San Juan: "Para esto nací y vine al mundo, para dar testimonio de la verdad". Ahora bien, la encarnación de la persona del Hijo fué causa de que muchos se apartasen del verdadero conocimiento de Dios al atribuir a la misma persona del Hijo las propiedades concernientes a su naturaleza humana, como Arrio, que defendía la desigualdad de las personas fundado en la frase de San Juan: "El Padre es mayor que yo"; error que no habría tenido lugar de haberse encarnado el Padre, pues no habría quien juzgase que el Padre era menor que el Hijo. Por todo lo cual, parecería más conveniente que se hubiese encarnado el Padre y no el Hijo.

2. La encarnación parece tener como efecto una nueva creación de la naturaleza humana, según las palabras del Apóstol: "En Cristo Jesús, ni la circuncisión es nada ni el prepucio, sino la nueva criatura". Ahora bien, el poder de crear se atribuye al Padre. Luego sería más conforme que fuese el Padre quien se encarnase.

3. La encarnación se ordena al perdón de los pecados, como se deduce de San Mateo: "Le llamarás Jesús, pues salvará a su pueblo de los pecados". Ahora bien, el perdón de los pecados se atribuye al Espíritu Santo, pues se lee en San Juan: "Recibid el Espíritu Santo; a quienes perdonareis los pecados se les perdonarán". Luego era más oportuno que se encarnase el Espíritu Santo.

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod non fuerit magis conveniens Filium Dei incarnari quam Patrem vel Spiritum Sanctum.

1. Per mysterium enim incarnationis homines ad veram Dei cognitionem sunt perducti: secundum illud Io. 18,37: «In hoc natus sum, et ad hoc veni in mundum, ut testimonium perhiberem veritati». Sed ex hoc quod persona Filii Dei est incarnata, multi impediti fuerunt a vera Dei cognitione, ea quae dicuntur de Filio secundum humanam naturam referentes ad ipsam Filii personam: sicut Arius, qui posuit inaequalitatem personarum propter hoc quod dicitur Io. 14,28: «Pater maior me est»; qui quidem error non provenisset si persona Patris incarnata fuisset; nullus enim existimasset Patrem Filio minorem. Magis ergo videtur conveniens fuisse quod persona Patris incarnaretur quam persona Filii.

2. Praeterea, incarnationis effectus videtur esse recreatio quaedam humanae naturae: secundum illud Gal. 6,15: «In Christo Iesu neque circumcisio aliquid valet neque praeputium, sed nova creatura». Sed potentia creandi appropriatur Patri. Ergo magis decuisset Patrem incarnari quam Filium.

3. Praeterea, incarnatio ordinatur ad remissionem peccatorum: secundum illud Mt. 1,21: «Vocabis nomen eius Iesum: ipse enim salvum faciet populum suum a peccatis eorum». Remissio autem peccatorum attribuitur Spiritui Sancto: secundum illud Io. 20,22-23: «Accipite Spiritum Sanctum: quorum remiseritis peccata, remittentur eis». Ergo magis congruebat personam Spiritus Sancti incarnari quam personam Filii.

Sed contra est quod Damascenus dicit, in III libro [15]: «In mysterio incarnationis manifestata est sapientia et virtus: sapientia quidem, quia invenit difficillimi solutionem pretii valde decentissimam; virtus autem, quia victum fecit rursus victorem». Sed virtus et sapientia appropriantur Filio: secundum illud I Cor. 1,24: «Christum, Dei virtutem et Dei sapientiam». Ergo conveniens fuit personam Filii incarnari.

Respondeo dicendum quod convenientissimum fuit personam Filii incarnari. Primo quidem, ex parte unionis. Convenienter enim ea quae sunt similia, uniuntur. Ipsius autem personae Filii, qui est Verbum Dei, attenditur, uno quidem modo, communis convenientia ad totam creaturam. Quia verbum artificis, idest conceptus eius, est similitudo exemplaris eorum quae ab artifice fiunt. Unde Verbum Dei, quod est aeternus conceptus eius, est similitudo exemplaris totius creaturae. Et ideo, sicut per participationem huius similitudinis creaturae sunt in propriis speciebus institutae, sed mobiliter; ita per unionem Verbi ad creaturam non participativam sed personalem, conveniens fuit reparari creaturam in ordine ad aeternam et immobilem perfectionem: nam et artifex per formam artis conceptam qua artificiatum condidit, ipsum, si collapsum fuerit, restaurat.—Alio modo, habet convenientiam specialiter cum humana natura: ex eo quod Verbum est conceptus aeternae sapientiae, a qua omnis sapientia hominum derivatur. Et ideo homo per hoc in sapientia

Por otra parte, dice el Damasceno: "En la encarnación se manifiesta la sabiduría y el poder de Dios; su sabiduría, pues ha dado la solución más conveniente a la más difícil situación; su poder, pues de un vencido sacó un vencedor". Ahora bien, la sabiduría y el poder se atribuyen al Hijo, como puede verse en San Pablo: "Cristo, poder y sabiduría de Dios". Fué, pues, conveniente que se encarnase el Hijo.

Respuesta. Hay una conveniencia total en que fuese el Hijo quien se encarnase. En primer lugar, desde el punto de vista de la misma unión, pues es congruente que la unión se haga entre elementos semejantes. Ante todo, hay una cierta razón de semejanza común entre la persona del Hijo, Verbo de Dios, y todas las criaturas, pues el Verbo, esto es, la concepción del artista, es la idea ejemplar de sus obras. Por tanto, el Verbo de Dios, que es un concepto eterno, es la idea ejemplar de toda criatura. Y así como por la participación de esta idea ejemplar se constituyen las criaturas en sus especies, aunque sometidas a la corrupción, de la misma suerte era oportuno que por la unión personal, y no meramente participativa, con el Verbo, la criatura fuera restituída en orden a una perfección eterna e inmutable; pues el artista repara las deficiencias que acaecen a su obra mediante la misma concepción ideal por la que produjo esa obra.—Además, el Verbo guarda una relación de conveniencia especial con la naturaleza humana, ya que él es el concepto de la sabiduría eterna, de la que deriva toda la

[a] *Sent.* 3 d.1 q.2 a.2; *Cont. Gent.* 4,42.

[15] Ib. c.1: MG 94,984.

sabiduría humana. Por eso, el progreso del hombre en sabiduría, que es en lo que consiste su perfección de ser racional, se realiza en la medida en que participa del Verbo de Dios, al modo como el discípulo se instruye en la medida en que recibe la palabra del maestro, expresión de su verbo interior. Por esto se lee en el libro de la Sabiduría: La fuente de la sabiduría es el Verbo de Dios en las alturas". Luego, para que el hombre pudiese alcanzar toda la perfección de que es capaz, fué conveniente que el Verbo de Dios se uniese personalmente a la naturaleza humana.

En segundo lugar hay otra razón de congruencia por parte del fin de la unión hipostática, que es la salvación de los predestinados a la herencia celestial, la cual sólo pertenece por derecho a los hijos, según dice San Pablo: "Hijos y herederos". Por tanto, fué conveniente que los hombres obtuvieran la semejanza participada de la filiación divina por medio del que es Hijo natural, según la expresión del Apóstol: "A los que de antes conoció, a ésos los predestinó a ser conformes a la imagen de su Hijo".

Por último, podemos hallar una tercera razón de conveniencia que proviene del pecado del primer hombre, cuyo remedio aportó la encarnación. Y ya que el hombre pecó por el deseo de saber—como se desprende de las palabras de la serpiente, que les prometía "la ciencia del bien y del mal"—, convendría que fuese el Verbo de la sabiduría verdadera quien volviese a acercar el hombre a Dios, de quien se había alejado por apetito desordenado de saber.

Soluciones. 1. No hay nada de lo que no pueda abusar la humana malicia, puesto que de la misma bondad de Dios abusa, según dice San Pablo: "¿Desprecias también las riquezas de su bondad?" Así, pues, aunque se hubiera encarnado el Padre,

proficit, quae est propria eius perfectio prout est rationalis, quod participat Verbum Dei: sicut discipulus instruitur per hoc quod recipit verbum magistri. Unde et Eccli. 1,5 dicitur: «Fons sapientiae Verbum Dei in excelsis». Et ideo, ad consummatam hominis perfectionem, conveniens fuit ut ipsum Verbum Dei humanae naturae personaliter uniretur.

Secundo potest accipi ratio huius congruentiae ex fine unionis, qui est impletio praedestinationis: eorum scilicet qui praeordinati sunt ad hereditatem caelestem, quae non debetur nisi filiis, secundum illud Rom. 8,17: «Filii et heredes». Et ideo congruum fuit ut per eum qui est Filius naturalis, homines participarent similitudinem huius filiationis secundum adoptionem: sicut Apostolus ibidem (v.29) dicit: «Quos praescivit et praedestinavit conformes fieri imagini Filii eius».

Tertio potest accipi ratio huius congruentiae ex peccato primi parentis, cui per incarnationem remedium adhibetur. Peccavit enim primus homo appetendo scientiam: ut patet ex verbis serpentis promittentis homini «scientiam boni et mali» (Gen. 3,5). Unde conveniens fuit ut per Verbum verae sapientiae homo reduceretur in Deum, qui per inordinatum appetitum scientiae recesserat a Deo.

Ad primum ergo dicendum quod nihil est quo humana malitia non posset abuti: quando etiam, ipsa Dei bonitate abutitur, secundum illud Rom. 2,4: «An divitias bonitatis eius contemnis? «Unde et, si persona Patris fuisset incarnata, potuisset ex hoc homo alii-

cuius erroris occasionem assumere, quasi Filius sufficere non potuisset ad humanam naturam reparandam.

Ad secundum dicendum quod prima rerum creatio facta est a potentia Dei Patris per Verbum. Unde et recreatio per Verbum fieri debuit a potentia Dei Patris, ut recreatio creationi responderet: secundum illud II Cor. 5,19: «Deus erat in Christo mundum reconcilians sibi».

Ad tertium dicendum quod Spiritus Sancti proprium est quod sit donum Patris et Filii. Remissio autem peccatorum fit per Spiritum Sanctum tanquam per donum Dei. Et ideo convenientius fuit ad iustificationem hominum quod incarnaretur Filius, cuius Spiritus Sanctus est donum.

el hombre podría tomar ocasión para el error; v. gr., que el Hijo no hubiese podido por sí solo reparar la naturaleza humana caída.

2. La primera creación de las cosas procede del poder del Padre por medio de su Verbo. La nueva creación deberá proceder también del poder del Padre por mediación de su Verbo, y así responderá la segunda a la primera, según la frase del Apóstol: "Dios estaba en Cristo, reconciliando al mundo consigo".

3. Lo propio del Espíritu Santo es ser el don del Padre y del Hijo. La remisión de los pecados se realiza por medio del Espíritu Santo, como don de Dios. Por lo que fué conveniente para la justificación de los hombres que se encarnara el Hijo, del cual es don el Espíritu Santo.

INTRODUCCION A LA CUESTION 4

DEL MODO DE LA UNIÓN EN CUANTO A LA NATURALEZA HUMANA ASUMIDA

I. Aptitud de la naturaleza humana para ser asumida (a.1)

Puesto que Dios pudo unir a sí, en la unidad de persona, cualquier naturaleza creada, y la fe nos enseña que la unión hipostática se realizó en la persona del Verbo con la naturaleza humana, pregunta Santo Tomás si ésta es más asuntible que ninguna otra naturaleza creada. Se entiende por asuntibilidad la aptitud de una naturaleza para ser asumida por una persona divina en la unidad de persona.

Es obvio que esta aptitud no puede convenir a ninguna naturaleza *naturalmente*, y, por lo tanto, que en ninguna cosa se da una potencia natural respecto de la unión hipostática—puesto que ésta trasciende a toda naturaleza creada, siendo de un orden totalmente distinto y superior al de toda criatura—, sino tan sólo una potencia pasiva obediencial sobrenatural. Es también manifiesto que esta potencia pasiva obediencial no puede convenir a ninguna naturaleza accidental creada, sino tan sólo a la sustancial, porque la unión hipostática es sustancial.

Pero la naturaleza humana añade a las demás una congruencia de *dignidad* y de *necesidad*, que, al mismo tiempo, no se encuentran en ninguna otra. De *dignidad*, en cuanto *intelectual*, por lo que se distingue de todas las inferiores a ella, pudiendo unirse con Dios, además de entitativamente en el ser de la persona, en el orden operativo por medio del conocimiento y del amor. Y de *necesidad*, porque el pecado original fué un pecado de naturaleza, no pudiendo ser ésta redimida de él perfectamente a no ser por la encarnación. Los ángeles superan a la naturaleza humana en el grado de intelectualidad, pero no tienen *necesidad* de la encarnación, porque el pecado de los que cayeron del estado de gracia en que Dios los había creado era *naturalmente* irremisible (1 q.64 a.2). De donde se sigue que la naturaleza humana es la más asuntible de todas las naturalezas (3 q.4 a.1).

Además, la naturaleza angélica encuentra otro inconveniente no pequeño para su asunción por una persona divina. Porque, siendo todos los ángeles creados en un principio en su personalidad perfecta (1 q.61 a.3), para unir la naturaleza angélica con una persona divina tendría Dios que destruir en ella primero su propia personalidad, lo que es contrario a la incorruptibilidad de la naturaleza angélica y a la misma bondad divina (3 q.4 a.1 ad 3).

Para mayor claridad vamos a concretar lo ya expuesto en una proposición:

Ninguna naturaleza creada es naturalmente asuntible; obedencialmente y según cierta congruencia de dignidad y necesidad al mismo tiempo, la naturaleza humana es sobrenaturalmente más asuntible que ninguna otra.

II. Cómo fué asumida la naturaleza humana (a.2-6)

Resta ahora saber de qué manera fué asumida por Dios, si en su persona o de manera equivalente; si separada de todos sus individuos o tal como existe en todos ellos o más bien como individua en sí misma; ya inmediatamente formada por Dios o proviniendo de la estirpe de Adán.

El Verbo divino no tomó la naturaleza humana en su propia persona, ni debe decirse que tomó el hombre. Tampoco tomó la naturaleza humana separada de todos sus individuos ni tal como existe en cada uno de ellos, sino que la tomó en sí misma individua, de la estirpe de Adán.

En esta tesis se incluyen todos los modos según los cuales la naturaleza humana puede considerarse, y nuestra tarea ahora es excluirnos uno por uno hasta llegar al último, que expresa el modo según el cual la naturaleza humana fué tomada por la persona del Verbo.

El primero es fácil eliminarlo, por lo mismo que expresa una manifiesta incompatibilidad, toda vez que la persona es absolutamente incomunicable a otro sujeto personal. Por tanto, la persona no se presupone en la naturaleza humana a su asunción por Dios. De lo contrario, o sería necesario destruirla previamente a su unión con la persona divina, o su unión con ella de ninguna manera podría ser en la persona. Sería una unión accidental solamente; existiendo en Jesucristo dos personas distintas. Lo que es contrario a la fe. Por eso dice Santo Tomás que en la asunción no hubo destrucción alguna, porque la persona divina, al unirse con la naturaleza humana, *impidió* que ésta tuviera su propia personalidad (a.2c y ad 3).

Por la misma razón no se puede decir que el Verbo tomó el hombre, si se quiere hablar con propiedad, a no ser que se proceda en una hipótesis nestoriana. Así como «hombre» significa la naturaleza humana existiendo en su persona, así «Dios» significa el que tiene la naturaleza divina. Es verdad que algunos Padres antiguos se sirvieron de esta expresión para significar la unión hipostática, pero semejante modo de hablar ya está superado hace mucho tiempo en teología; y por eso, cuando se encuentra en aquéllos esta expresión, no se ha de tomar como propio, sino que piadosamente se ha de exponer en su sentido verdadero, según aconseja Santo Tomás (a.3c y ad 1). Resulta, por tanto, un verdadero anacronismo la pretensión de algunos modernos de encontrar en esa expresión la verdadera significación de la unión hipostática, a no ser «presuponiendo, como dice el mismo Santo Tomás, que en Jesucristo hay dos hipóstasis o dos personas» (l.c.).

La naturaleza humana separada de todos sus individuos puede entenderse en tres sentidos diferentes: subsistiendo en sí misma separadamente de toda materia sensible, al modo que los platónicos decían que existían las ideas de las cosas; o bien tal como se encuentra en el entendimiento, ya divino, ya humano.

Ahora bien, no puede decirse que la naturaleza humana fué objeto de la asunción en el primer sentido. En primer lugar, porque la materia sensible, el cuerpo, es de la esencia de la naturaleza humana. En segundo lugar, porque a la naturaleza así abstraída de los individuos no pueden convenirle las acciones particulares del mérito y de la satisfacción, para cuya realización fué tomada por el Hijo de Dios. Y, por último, porque Dios asu-

mió la naturaleza humana para hacerse visible a nosotros en este mundo (Bar. 3,38), lo cual no conseguiría si la tomara del modo dicho.

En el segundo sentido es todavía menos admisible, porque la naturaleza humana, tal como se encuentra en el entendimiento divino, por una parte se identifica realmente con la esencia de Dios, y por otra, como la idea de la encarnación la tuvo Dios *ab aeterno*, se seguiría que la naturaleza humana había sido tomada por el Verbo divino desde toda la eternidad.

Y si la tomara tal como existe en el entendimiento humano, que es el tercer sentido en que puede considerarse abstraída de todos sus individuos, resultaría que la encarnación no fué real, sino ideal, ni se realizó según un ser real y objetivo, sino tan sólo conceptual, percibido y nominal.

No queda, por tanto, otro remedio que decir que el Verbo divino tomó la naturaleza humana *individua* (a.4)...

Y ahora surge el interrogante: ¿La tomó en todos sus individuos? Sin duda que pudo hacerlo, pero no fué conveniente. Por tres razones. Primero, porque en este caso no habría en el mundo ninguna persona humana, ya que la naturaleza humana asumida no podría tener otra persona que la divina, lo cual no deja de ser un mal muy grande para todo el universo, y de un modo especial para la misma naturaleza humana, a la que es *connatural* su propia personalidad. Segundo, porque esto también vendría en detrimento de Jesucristo, el cual de esta manera no podría ser Primogénito entre muchos hermanos según la naturaleza humana, como lo llama San Pablo (Rom. 8,29). En este caso, todos los hombres serían de igual dignidad. Tercero. porque fué conveniente que así como una sola persona divina se encarnó, así también fuera una sola la naturaleza humana asumida, para que de este modo hubiera correspondencia en la unidad por ambas partes (a.5).

Además, también postula esto el principio de teología según el cual pertenece al sabio no hacer por medio de muchas cosas lo que se puede hacer por una sola, que los nominalistas, muy consecuentes con su teología, no admiten (ad 3). De esta manera, el paralelismo antitético de San Pablo entre Adán y Jesucristo resalta con todo vigor, pues así como por un hombre entró la muerte en el mundo, por otro fuimos todos hechos salvos (Rom. 5,18-19).

De esto no se sigue, ni mucho menos, que Dios no haya amado a todos los hombres, porque el amor de Dios hacia nosotros se manifiesta principalmente en todo lo que por nosotros hizo y padeció, hasta llegar a la muerte de cruz (Rom. 5,8-9), lo cual no tendría lugar si hubiera asumido la naturaleza humana en todos los individuos de la misma (ad 2).

Esta naturaleza humana individua, sin duda que la pudo Dios formar directamente por sí mismo, y también tomarla del tronco general de la humanidad, formada por el mismo hombre. ¿De qué manera la tomó? La última parte de la tesis antes enunciada dice que la tomó de la estirpe de Adán. Es de fe.

En la revelación divina existe claro testimonio de ella. En el *Antiguo Testamento* se anuncia el Mesías viniendo de la descendencia de Abrahán, de la tribu de Judá (Gen. 49,10), del tronco de Jesé [1], el cual será concebido y nacerá de una virgen (Is. 7,14), en Belén (Mich. 5,2). Y en el *Nuevo Testamento*, San Mateo y San Lucas hacen ascender su origen hasta David, Abrahán (San Mateo) y Adán (San Lucas), como puede verse en las genealogías de Jesús de los dos evangelistas [2]. De una manera equivalente, aunque implícita, lo afirma también San Pablo en su carta a los Romanos (9,5).

[1] Is. 11,1; 2 Reg. 7,12.
[2] Mt. 1,17; Lc. 3,23-38.

La misma doctrina enseñan también los Santos Padres, como puede verse en San Atanasio [3], San Gregorio Niseno [4], San Juan Crisóstomo [5], San Agustín [6], San Cirilo de Alejandría [7], San Juan Damasceno [8].

La IGLESIA así lo enseña también al profesar en todos los símbolos de fe la concepción y nacimiento de Jesús de María Virgen [9].

A la teología incumbe también probar la conveniencia de las verdades de fe. Lo que hace espléndidamente Santo Tomás en el artículo sexto de esta cuestión respecto de la presente. Por tres razones. Primero, porque pertenece a la justicia que satisfaga aquél que pecó. Y, por tanto, fué conveniente que la naturaleza por medio de la cual se había de realizar la satisfacción por el pecado del hombre, fuera tomada del mismo tronco que había sido manchado con el pecado. Además, porque también pertenece a la dignidad del hombre que el vencedor del diablo sea de la misma estirpe que el vencido por él. Y, por último, porque esto contribuye también a la manifestación más perfecta del poder de Dios, que exaltó una naturaleza tan débil y miserable a un poder y dignidad tan sublimes.

De donde se deduce que Jesucristo fué semejante a nosotros en todo, excepto el pecado, como dice San Pablo (Hebr. 2,17), pues tuvo una naturaleza derivada de Adán como la nuestra (ad 1).

CUESTION 4

(In sex articulos divisa)

De unione ex parte assumpti

La unión, considerada por parte del objeto asumido

Deinde considerandum est de unione ex parte assumpti (cf. q.2 introd.). Circa quod primo considerandum occurrit de his quae sunt a Verbo Dei assumpta; secundo de coassumptis, quae sunt perfectiones et defectus (q.7).

Assumpit autem Filius Dei humanam naturam, et partes eius. Unde circa primum triplex consideratio occurrit: prima est, quantum ad ipsam naturam humanam; secunda est quantum ad partes ipsius (q.5); tertia quantum ad ordinem assumptionis (q.6).

A continuación deberá examinarse la unión por parte del objeto asumido, a cuyo propósito se han de estudiar, en primer lugar, las realidades asumidas por el Verbo de Dios; en segundo lugar, las realidades conexas con las primeras y asumidas con ellas por vía de concomitancia, a saber, las perfecciones y las deficiencias.

El Hijo de Dios asumió directamente la naturaleza humana y sus partes. Por tanto, el estudio de las realidades asumidas por el Verbo plantea tres cuestiones: primera, lo que se refiere a la naturaleza humana; segunda, acerca de sus partes; tercera, sobre el orden de la asunción.

[3] *De Incarnat. contra Arianos:* MG 26,996.
[4] *Advers. Apoll.:* MG 45,1156.
[5] *In Io. homil.:* MG 59,350.
[6] *Sermones:* ML 38,940.
[7] *Epist.:* MG 77,176.
[8] *De fide orth.:* MG 94,1033.
[9] Cf. Nicaeno-Constantinopolitano: Dz. 86, etc.

A propósito de la primera cuestión, se pregunta:

Primero: si la naturaleza humana fué más apta que cualquier otra para ser asumida por el Hijo de Dios.

Segundo: si el Hijo de Dios asumió la persona.

Tercero: si asumió un hombre.

Cuarto: si hubiera sido conveniente que asumiese la naturaleza humana abstraída de los singulares.

Quinto: si hubiera sido conveniente que asumiese la naturaleza humana en todos sus singulares.

Sexto: si fué conveniente que asumiese la naturaleza humana en un hombre de la raza de Adán.

Circa primum quaeruntur sex.

Primo: utrum humana natura fuerit magis assumptibilis a Filio Dei quam aliqua alia natura.

Secundo: utrum assumpserit personam.

Tertio: utrum assumpserit hominem.

Quarto: utrum fuisset conveniens quod assumpsisset humanam naturam a singularibus separatam.

Quinto: utrum fuerit conveniens quod assumpsisset humanam naturam in omnibus singularibus.

Sexto: utrum fuerit conveniens quod assumeret humanam naturam in aliquo homine ex stirpe Adae progenito.

ARTICULO 1

Utrum humana natura fuerit magis assumptibilis a Filio Dei quam quaelibet alia natura [a]

Si la naturaleza humana fué más apta que cualquier otra para ser asumida por el Hijo de Dios

Dificultades. Parece que la naturaleza humana no fué más apta para ser asumida por el Hijo de Dios que cualquier otra naturaleza.

1. Dice San Agustín: "En los acontecimientos milagrosos, lo producido no tiene más razón que el poder de quien lo realiza". Ahora bien, la potencialidad de Dios causando la encarnación, hecho milagroso por excelencia, no está limitada a una naturaleza determinada, ya que el poder de Dios es infinito. Parece, pues, deducirse que la naturaleza humana no es más apta que cualquier otra criatura para ser asumida por Dios.

2. Ya vimos que la semejanza es una razón de congruencia para la encarnación de la divina persona. Ahora bien, así como en la naturaleza racional se da una semejanza

Ad primum sic proceditur. Videtur quod humana natura non fuerit magis assumptibilis a Filio Dei quam quaelibet alia natura.

1. Dicit enim Augustinus, in epistola «Ad Volusianum» [1]: «In rebus mirabiliter factis tota ratio facti est potentia facientis». Sed potentia Dei facientis incarnationem, quae est opus maxime mirabile, non limitatur ad unam naturam: cum potentia Dei sit infinita. Ergo natura humana non est magis assumptibilis a Deo quam aliqua alia creatura.

2. Praeterea, similitudo est ratio faciens ad congruitatem incarnationis divinae personae, ut supra dictum est (q.3 a.8). Sed sicut in natura rationali invenitur similitudo imaginis, ita in natura irrationali invenitur similitudo vestigii. Ergo creatura irrationalis assumptibilis fuit, sicut humana natura.

3. Praeterea, in natura angelica invenitur expressior Dei similitudo quam in natura humana: sicut Gregorius dicit, in homilia «De centum ovibus» [2] introducens illud Ez. 28,12, «Tu signaculum similitudinis». Invenitur etiam in angelo peccatum, sicut in homine: secundum illud Iob 4,18: «In angelis suis reperit pravitatem». Ergo natura angelica fuit ita assumptibilis sicut natura hominis.

4. Praeterea, cum Deo competat summa perfectio, tanto magis est Deo aliquid simile, quanto est magis perfectum. Sed totum universum est magis perfectum quam partes eius: inter quas est humana natura. Ergo totum universum est magis assumptibile quam humana natura.

Sed contra est quod dicitur Prov. 8,31, ex ore Sapientiae genitae: «Deliciae meae esse cum filiis hominum». Et ita videtur esse quaedam congruentia unionis Filii Dei ad humanam naturam.

Respondeo dicendum quod aliquid assumptibile dicitur quasi aptum assumi a divina persona. Quae quidem aptitudo non potest intelligi secundum potentiam passivam naturalem, quae non se extendit ad id quod transcendit ordinem naturalem, quem transcendit unio personalis creaturae ad Deum. Unde relinquitur quod assumptibile aliquid dicatur secundum congruentiam ad unionem praedictam. Quae quidem congruentia attenditur secundum duo in humana natura: scilicet secundum eius dignitatem; et necessitatem. Secundum dignitatem quidem, quia humana natura,

[a] *Sent.* 3 d.2 q.1; *In Heb.* 2 lect.4; *Cont. Gent.* 4,53.55.

[1] Ep.137 c.2: ML 33,519.

[2] *In Evang.* 1.2 homil.34: ML 76,1250.

de imagen, de la misma suerte en la naturaleza irracional se halla una semejanza de vestigio. De donde se deduce que la criatura irracional es tan apta como la humana para ser asumida.

3. En la naturaleza angélica se da una semejanza de Dios mucho más perfecta que en la naturaleza humana, como dice San Gregorio. Por otro lado, en ella también se da el pecado lo mismo que en el hombre, según las palabras de Job: "Aun en sus ángeles halla tacha". Por tanto, la naturaleza angélica fué tan apta para ser asumida como lo pudo ser la humana.

4. Como Dios es la suma perfección, una cosa se asemejará más a El según que posea mayor grado de perfección. Ahora bien, el conjunto del universo es mucho más perfecto que cualquiera de sus partes, entre las cuales puede contarse la naturaleza humana. Por tanto, el conjunto del universo tiene una mayor aptitud para ser asumido por Dios.

Por otra parte, el libro de los Proverbios pone en boca de la Sabiduría engendrada: "Son mis delicias los hijos de los hombres". En lo que parece haber una cierta consonancia para que el Hijo de Dios asumiese la naturaleza humana.

Respuesta. Asumible quiere decir "apto para ser asumido" por la persona divina. Esta capacidad no se puede entender como potencia pasiva natural, pues ésta no se extiende más allá del orden de la naturaleza, que es totalmente rebasado por la unión personal con Dios. Por tanto, esta aptitud sólo puede entenderse como una cierta conveniencia para la unión susodicha. Tal conveniencia aparece en la naturaleza humana desde dos puntos de vista: por razón de su dignidad y por su necesidad. Por razón de su dignidad, porque la naturaleza humana, siendo racional

e intelectual, es capaz de alcanzar de algún modo al mismo Verbo por su operación, esto es, conociéndole y amándole. Y por razón de su necesidad, porque la naturaleza humana necesitaba ser reparada, pues estaba subyugada por el pecado original. Estas dos razones de conveniencia sólo se encuentran en la naturaleza humana: en la criatura irracional falta la conveniencia por razón de la dignidad; en la angélica, en cambio, falta la conveniencia por razón de la necesidad. Deberá, pues, concluirse que sólo la naturaleza humana es asumible.

Soluciones. 1. Las criaturas son cualificadas por los caracteres que les competen según sus causas propias y no según las causas primeras y universales; así, cuando denominamos incurable a una enfermedad, no queremos indicar con ello la imposibilidad de su curación por Dios, sino sólo que no puede ser curada por los medios propios de que dispone el sujeto. Así, pues, al hablar de que una criatura no es apta para ser asumida, se ha de entender de una incapacidad proveniente de la condición de tal criatura y no por insuficiencia del poder divino.

2. La semejanza de imagen procede, en la naturaleza humana, de su capacidad de Dios, esto es, de su aptitud para alcanzar a Dios mediante su propia operación de conocimiento y de amor. La semejanza de vestigio, en cambio, no es más que una cierta representación o huella que ha dejado impresa el dedo de Dios en la criatura; y ésta es la única semejanza que se da en la criatura irracional, incapaz de conocer a Dios por su propia operación. Ahora bien, quien no es apto para lo menos, en modo alguno lo será para lo más, como el cuerpo que no es apto para recibir el alma sensitiva mucho menos lo es para recibir el alma intelectiva. Y siendo la unión personal con Dios mucho más perfecta que la

inquantum est rationalis et intellectualis, nata est contingere aliqualiter ipsum Verbum per suam operationem, cognoscendo scilicet et amando ipsum. Secundum necessitatem autem, quia indigebat reparatione, cum subiaceret originali peccato. Haec autem duo soli humanae naturae conveniunt: nam creaturae irrationali deest congruitas dignitatis; naturae autem angelicae deest congruitas praedictae necessitatis. Unde relinquitur quod sola natura humana sit assumptibilis.

Ad primum ergo dicendum quod creaturae denominantur aliquales ex eo quod competit eis secundum proprias causas, non autem ex eo quod convenit eis secundum primas causas et universales: sicut dicimus aliquem morbum esse incurabilem, non quia non potest curari a Deo, sed quia per propria principia subiecti curari non potest. Sic ergo dicitur aliqua creatura non esse assumptibilis, non ad subtrahendum aliquid divinae potentiae, sed ad ostendendum conditionem creaturae quae ad hoc aptitudinem non habet.

Ad secundum dicendum quod similitudo imaginis attenditur in natura humana secundum quod est capax Dei, scilicet ipsum attingendo propria operatione cognitionis et amoris. Similitudo autem vestigii attenditur solum secundum repraesentationem aliquam ex impressione divina in creatura existentem: non autem ex eo quod creatura irrationalis, in qua est sola talis similitudo, possit ad Deum attingere per solam suam operationem. Quod autem deficit a minori, non habet congruitatem ad id quod est maius: sicut corpus quod non est aptum perfici anima sensitiva, multo minus est aptum perfici anima intellectiva. Multo autem est maior et perfectior unio ad Deum secundum esse personale quam quae est secundum operationem. Et ideo creatura irrationalis, quae deficit ab unione ad Deum per operationem, non habet congruitatem ut uniatur ei secundum esse personale.

Ad tertium dicendum quod quidam[3] dicunt angelum non esse assumptibilem, quia a principio suae creationis est in sua personalitate perfectus: cum non subiaceat generationi et corruptioni. Unde non potuisset in unitatem divinae personae assumi nisi eius personalitas destrueretur: quod neque convenit incorruptibilitati naturae eius; neque bonitati assumentis, ad quam non pertinet quod aliquid perfectionis in creatura assumpta corrumpat. — Sed hoc non videtur totaliter excludere congruitatem assumptionis angelicae naturae. Potest enim Deus, producendo novam angelicam naturam, copulare eam sibi in unitate personae: et sic nihil praeexistens ibi corrumperetur. Sed, sicut dictum est (in c), deest congruitas ex parte necessitatis: quia, etsi natura angelica in aliquibus peccato subiaceat, est tamen eius peccatum irremediabile, ut in Prima Parte habitum est (q.64 a.2).

Ad quartum dicendum quod perfectio universi non est perfectio unius personae vel suppositi: sed eius quod est unum sub positione vel ordine. Cuius plurimae partes non sunt assumptibiles, ut dictum est (in c). Unde relinquitur quod solum natura humana sit assumptibilis.

que se alcanza por la operación, si la criatura irracional no se puede unir a Dios por la operación, en modo alguno tendrá aptitud para unirse a Dios en su ser personal.

3. Algunos dicen que el ángel no es apto para ser asumido, porque desde el principio de su creación es perfecto en su personalidad y no está sometido a generación o corrupción. Por eso no podría ser asumido a la unidad de la persona divina sin que fuera destruída su personalidad, lo cual choca con la incorruptibilidad de su naturaleza y con la bondad de quien asume, ya que tal bondad pugna con la destrucción de cualquier perfección en la criatura asumida.— Pero esto no parece excluir totalmente la conveniencia de la asunción de la naturaleza angélica; pues Dios puede producir una nueva naturaleza angélica y unirla a sí en la unidad personal, con lo que no se destruiría ninguna perfección preexistente. Ahora bien, como ya se dijo, falta la conveniencia por razón de la necesidad; pues, si bien la naturaleza angélica en algunos de sus miembros está sometida al pecado, éste es en ellos irremediable.

4. La perfección del universo no es la perfección de un único supuesto o de una sola persona, sino de lo que tiene unidad de orden o de posición solamente, y la gran mayoría de los seres que lo componen no son aptos para ser asumidos. Puede, pues, concluirse que sólo la naturaleza humana tiene aptitud para ser asumida.

[3] Cf. ALBERT. MAGNUM, *In Sent.* 3 d.2 a.2; PETRUM DE TARANTASIA, ib., q.1 a.1.

ARTICULO 2

Utrum Filius Dei assumpserit personam [a]

Si el Hijo de Dios asumió la persona

Dificultades. Parece que el Hijo de Dios asumió la persona.

1. El Damasceno escribe: "El Hijo de Dios asumió la naturaleza humana en un ser concreto", esto es, en un individuo. Ahora bien, como un individuo de naturaleza racional es una persona, síguese que el Hijo de Dios asumió la persona.

2. El mismo Damasceno escribe en otro lugar que el Hijo de Dios "asumió todos los elementos que había puesto en nuestra naturaleza", entre los que se encuentra la personalidad. Por tanto, el Hijo de Dios asumió la persona.

3. No puede consumirse más que aquello que existe. Ahora bien, Inocencio III nos dice que "la persona de Dios consumió la persona del hombre". Luego parece que había sido primero asumida.

Por otra parte, "Dios, al decir de San Agustín, asumió la naturaleza humana, no la persona".

Respuesta. Ser asumido es "ser tomado para ser unido a alguna cosa". Por tanto, lo que es asumido debe presuponerse a la misma asunción, de la misma suerte que el móvil se presupone al movimiento local. La persona, en la naturaleza humana, no se presupone a la asunción, sino que más bien es su término. Pues, si se presupusiera, tendríamos

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Filius Dei assumpserit personam.

1. Dicit enim Damascenus, in III libro [4], quod Filius Dei «assumpsit humanam naturam in atomo», id est, in individuo. Sed «individuum rationalis naturae» est persona: ut patet per Boetium, in libro «De duabus naturis» [5]. Ergo Filius Dei personam assumpsit.

2. Praeterea, Damascenus dicit [6] quod Filius Dei «assumpsit ea quae in natura nostra plantavit». Plantavit autem ibi personalitatem. Ergo Filius Dei assumpsit personam.

3. Praeterea, nihil consumitur nisi quod est. Sed Innocentius III [7] dicit, in quadam Decretali, quod «persona Dei consumpsit personam hominis». Ergo videtur quod persona hominis fuit prius assumpta.

Sed contra est quod Augustinus [8] dicit, in libro «De fide ad Petrum», quod «Deus naturam hominis assumpsit, non personam».

Respondeo dicendum quod aliquid dicitur assumi ex eo quod «ad aliquid sumitur». Unde illud quod assumitur oportet praeintelligi assumptioni: sicut id quod movetur localiter praeintelligitur ipsi motui. Persona autem non praeintelligitur in humana natura assumptioni, sed magis se habet ut terminus assumptionis, ut supra dictum est (q.3 a.1.2). Si enim praeintelligeretur, vel oportet quod corrumperetur: et sic frustra esset assumpta. Vel quod remaneret post unionem: et sic essent duae personae, una assumens et alia assumpta; quod est erroneum, ut supra ostensum est (q.2 a.6). Unde relinquitur quod nullo modo Filius Dei assumpsit humanam personam.

Ad primum ergo dicendum quod naturam humanam assumpsit Filius Dei «in atomo», id est, «in individuo quod non est aliud a supposito increato quod est persona Filii Dei» (q.2 a.5 ad 2). Unde non sequitur quod persona sit assumpta.

Ad secundum dicendum quod naturae assumptae non deest propria personalitas propter defectum alicuius quod ad perfectionem humanae naturae pertineat: sed propter additionem alicuius quod est supra humanam naturam, quod est unio ad divinam personam.

Ad tertium dicendum quod «consumptio» ibi non importat destructionem alicuius quod prius fuerat: sed impeditionem eius quod aliter esse posset. Si enim humana natura non esset assumpta a divina persona, natura humana propriam personalitatem haberet. Et pro tanto dicitur persona «consumpsisse personam», licet improprie, quia persona divina sua unione impedivit ne humana natura propriam personalitatem haberet.

una de dos: o bien se corrompería y, por consiguiente, había sido asumida en vano; o bien permanecería aún después de la unión, y habría entonces dos personas, la que asume y la asumida, lo cual es erróneo, como hemos expuesto más arriba. De donde se sigue que de ningún modo el Hijo de Dios asumió la persona humana.

Soluciones. 1. El Hijo de Dios asumió la naturaleza humana "en concreto", esto es, "en un individuo, que no es otro que el supuesto increado o la persona del Hijo de Dios". Por tanto, no se sigue que la persona haya sido asumida.

2. El que la naturaleza humana asumida carezca de personalidad no es por privación de una perfección que le es propia, sino a causa de algo que se le añade y que supera tal naturaleza, esto es, a causa de la unión con la persona divina.

3. Consumir, en el sentido que lo tomamos aquí, no significa destruir algo anteriormente existente, sino impedir algo que, de otro modo, hubiera podido ser; pues si la naturaleza humana no hubiese sido asumida por la persona divina, tendría su propia personalidad. En conclusión, se dice que la persona divina "consumió la humana", aunque en sentido impropio, porque la persona divina impidió con su unión que la naturaleza humana tuviese su propia personalidad.

ARTICULO 3

Utrum persona divina assumpserit hominem [a]

Si la persona divina asumió un hombre

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod persona divina assumpserit hominem.

1. Dicitur enim in Ps. 64,5:

Dificultades. Parece que la persona divina asumió un hombre.

1. Se lee en el salmo 64: "Bien-

---

[a] *Sent.* 3 d.5 q.3 a.3.
[4] *De fide orth.* c.11: MG 94,1024.
[5] C.13: ML 64,1343.
[6] *De fide orth.* l.3 c.6: MG 94,1005.
[7] Cf. PASCHASIUM DIACONUM, *De Spir. Sanct.* l.2 c.4: ML 62,29.
[8] FULGENTIUS, c.17: ML 65,698.

[a] Supra q.2 a.6; *Sent.* 3 d.6 q.1 a.2; *In Phil.* 2 lect.2; *Cont. errores Graec.* c.20; *In Rom.* 2 lect.3; *Compend. theol.* c.210.

aventurado aquel a quien elegiste y a quien asumiste", palabras que la Glosa aplica a Cristo. Y, además, dice San Agustín: "El Hijo de Dios asumió al hombre y en él experimentó todo lo humano".

2. La palabra "hombre" significa la naturaleza humana. Ahora bien, el Hijo de Dios asumió la naturaleza humana; luego asumió el hombre.

3. El Hijo de Dios es hombre. Pero no será el hombre que no asumió, pues entonces sería también Pedro o cualquier otro hombre. Luego es el hombre que asumió.

Por otra parte, enseña el papa San Félix: "Creemos en Nuestro Señor Jesucristo, nacido de la Virgen María, que es el Hijo eterno y Verbo de Dios, y no un hombre asumido por Dios y distinto de él; pues el Hijo de Dios no asumió un hombre para que fuese distinto de sí mismo."

Respuesta. Como ya se dijo, lo asumido no es el término de la asunción, sino que se presupone a la misma. También se afirmó ya que el individuo en el que fué asumida la naturaleza humana es la persona divina, término de la asunción. Ahora bien, la palabra "hombre" significa la naturaleza humana en cuanto ordenada a existir en un supuesto; pues, como dice el Damasceno, del mismo modo que el nombre "Dios" significa "aquel que tiene la naturaleza divina", de la misma suerte "hombre" significa "aquel que tiene la naturaleza humana". Por lo tanto, hablando con propiedad, no se puede decir que el Hijo de Dios haya asumido un hombre, si mantenemos la hipótesis de un solo supuesto y de una sola hipóstasis en Cristo, cosa cierta por otra parte.

«Beatus quem elegisti et assumpsisti»: quod Glossa [9] exponit de Christo. Et Augustinus dicit, in libro «De agone christiano» [10]: «Filius Dei hominem assumpsit, et in illo humana perpessus est».

2. Praeterea, hoc nomen «homo» significat naturam humanam. Sed Filius Dei assumpsit humanam naturam. Ergo assumpsit hominem.

3. Praeterea, Filius Dei est homo. Sed non est homo quem non assumpsit: quia sic esset pari ratione Petrus, vel quilibet alius homo. Ergo est homo quem assumpsit.

Sed contra est auctoritas Felicis Papae et Martyris, quae introducitur in Ephesina Synodo [11]: «Credimus in Dominum nostrum Iesum Christum, de Virgine Maria natum, quia ipse est Dei sempiternus Filius et Verbum, et non homo a Deo assumptus, ut alter sit praeter illum. Neque enim hominem assumpsit Dei Filius ut alter sit praeter ipsum».

Respondeo dicendum quod, sicut supra (a.2) dictum est, id quod assumitur non est terminus assumptionis, sed assumptioni praeintelligitur. Dictum est autem (a.2 ad 1) quod individuum in quo assumitur natura humana, non est aliud quam divina persona, quae est terminus assumptionis (q.3 a.1.2). Hoc autem nomen «homo» significat humanam naturam prout est nata in supposito esse: quia, ut dicit Damascenus [12], sicut hoc nomen «Deus» significat «eum qui habet divinam naturam», ita hoc nomen «homo» significat «eum qui habet humanam naturam». Et ideo non est proprie dictum quod Filius Dei assumpsit hominem, supponendo, sicut rei veritas se habet, quod in Christo sit unum suppositum et una hypostasis.

[9] *Ordin.; interl.:* AUGUST., *Enarr. in Psalm.* ps.64,5: ML 36,778.
[10] C.11: ML 40,297.
[11] Y.2 act.1.
[12] *De fide orth.* l.3 c.11: MG 94,1028.

Sed secundum illos qui ponunt in Christo duas hypostases vel duo supposita, convenienter et proprie dici posset quod Filius Dei hominem assumpsisset. Unde et prima opinio quae ponitur sexta distinctione Tertii Libri «Sententiarum», concedit hominem esse assumptum. Sed illa opinio erronea est, ut supra ostensum est (q.2 a.6).

Ad primum ergo dicendum quod huiusmodi locutiones non sunt extendendae, tanquam propriae: sed pie sunt exponendae, ubicumque a sacris Doctoribus ponuntur; ut dicamus «hominem assumptum», quia eius natura est assumpta; et quia assumptio terminata est ad hoc quod Filius Dei sit homo.

Ad secundum dicendum quod hoc nomen «homo» significat naturam humanam in concreto, prout scilicet est in aliquo supposito. Et ideo, sicut non possumus dicere quod suppositum sit assumptum, ita non possumus dicere quod homo sit assumptus.

Ad tertium dicendum quod Filius Dei non est homo quem assumpsit: sed cuius naturam assumpsit.

No obstante, en el parecer de quienes admiten en Cristo dos supuestos o hipóstasis, puede decirse con pleno derecho que el Hijo de Dios asumió un hombre. Por esto, en la primera opinión, que recoge el Maestro de las Sentencias, se afirma que fué asumido un hombre, opinión que, como se demostró, es errónea.

Soluciones. 1. No hemos de entender tales expresiones en sentido estricto, sino que debemos explicarlas piadosamente cuando se las encuentra en los sagrados doctores. Así, diremos que fué asumido el hombre en el sentido de que fué asumida su naturaleza y porque la asunción tuvo por resultado que el Hijo de Dios fuese hombre.

2. La palabra "hombre" significa la naturaleza humana en concreto, esto es, en cuanto que se da en un supuesto; y así como no podemos decir que fué asumido el supuesto, del mismo modo tampoco se puede afirmar que fué asumido el hombre.

3. El Hijo de Dios no es el hombre que asumió, sino que es el hombre del cual asumió la naturaleza.

ARTICULO 4

Utrum Filius Dei debuerit assumere naturam humanam abstractam ab omnibus individuis [a]

Si el Hijo de Dios debió asumir la naturaleza humana abstraída de todos los individuos

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod Filius Dei debuit assumere naturam humanam abstractam ab omnibus individuis.

1. Assumptio enim naturae humanae facta est ad communem omnium hominum salutem: unde dicitur I Tim. 4,10, de Christo, quod est «Salvator omnium hominum, maxime fidelium». Sed natura prout est in individuis,

Dificultades. Parece que el Hijo de Dios debió asumir la naturaleza humana abstraída de todos los individuos.

1. La asunción de la naturaleza humana tuvo por finalidad la salvación común de todos los hombres, por lo que dice San Pablo de Cristo que es "el salvador de todos los hombres, sobre todo de los fieles".

[a] Supra q.2 a.2 ad 3; a.5 ad 2; *Sent.* 3 d.2 expos. text.

Pero, como la naturaleza humana, tal como se encuentra en los individuos, está privada de su universalidad, puede concluirse que el Hijo de Dios debió asumir la naturaleza humana abstraída de todos los individuos.

2. Se ha de atribuir a Dios lo más perfecto en cada orden de cosas. Y como en cualquier género de realidad lo más perfecto es aquello que existe por sí mismo, de ahí que el Hijo de Dios debió asumir al hombre en cuanto tal; y, según los platónicos, tal hombre es la misma naturaleza humana abstraída de los individuos; luego esta naturaleza es la que debió asumir el Hijo de Dios.

3. Por el artículo anterior se ve que el Hijo no asumió la naturaleza humana, en cuanto se la puede expresar en concreto con la palabra "hombre". Ahora bien, esta naturaleza posee tal denominación en cuanto se encuentra en los singulares; por lo tanto, el Hijo de Dios debió asumirla abstraída de éstos.

Por otra parte, dice el Damasceno: "La naturaleza asumida por el Verbo no es aquella que consideramos en un acto de pura intelección; pues esto no sería encarnación, sino puro engaño y ficción". Ahora bien, la naturaleza humana, en cuanto abstraída de los individuos, "es fruto de un acto de pura intelección, pues, como nos dice el Damasceno, no subsiste por sí misma". El Hijo de Dios, por tanto, no asumió la naturaleza humana en cuanto abstraída de los individuos.

Respuesta. La naturaleza del hombre, como la de cualquier otra realidad sensible, además del ser que posee en los singulares, puede entenderse de dos modos: en primer lugar se la puede entender como existente por sí misma, fuera de la materia, como opinaron los platónicos; en segundo lugar, como exis-

recedit a sua communitate. Ergo Filius Dei debuit humanam naturam assumere prout est ab omnibus individuis abstracta.

2. Praeterea, in omnibus quod nobilissimum est Deo est attribuendum. Sed in unoquoque genere id quod est per se potissimum est. Ergo Filius Dei debuit assumere «per se hominem». Quod quidem, secundum Platonicos [13], est humana natura ab individuis separata. Hanc ergo debuit Filius Dei assumere.

3. Praeterea, natura humana non est assumpta a Filio Dei prout significatur in concreto per hoc nomen «homo», ut dictum est (a.3). Sic autem significatur prout est in singularibus, ut ex dictis (a.3) patet. Ergo Filius Dei assumpsit humanam naturam prout est ab individuis separata.

Sed contra est quod dicit Damascenus, in III libro (l.c. nt.4): «Dei Verbum incarnatum neque eam quae nuda contemplatione consideratur naturam assumpsit. Non enim incarnatio hoc: sed deceptio, et fictio incarnationis». Sed natura humana prout est a singularibus separata vel abstracta, «in nuda contemplatione cogitatur: quia secundum seipsam non subsistit», ut idem Damascenus dicit (ib.). Ergo Filius Dei non assumpsit humanam naturam secundum quod est a singularibus separata.

Respondeo, dicendum quod natura hominis, vel cuiuscumque alterius rei sensibilis, praeter esse quod in singularibus habet, dupliciter potest intelligi: uno modo, quasi per seipsam esse habeat praeter materiam, sicut Platonici posuerunt (cf. nt.13); alio

[13] Cf. ARISTOT., *Metaph.* 2 c.2 n.16 (BK 997b8).

modo, sicut in intellectu existens. vel humano vel divino.

Per se quidem subsistere non potest, ut Philosophus probat, in VII «Metaph.» [14]: quia ad naturam speciei rerum sensibilium pertinet materia sensibilis, quae ponitur in eius definitione; sicut carnes et ossa in definitione hominis. Unde non potest esse quod natura humana sit praeter materiam sensibilem.

Si tamen esset hoc modo subsistens natura humana, non fuisset conveniens ut a Verbo Dei assumeretur. Primo quidem, quia assumptio ista terminatur ad personam. Hoc autem est contra rationem formae communis, ut sic in persona individuetur.—Secundo, quia naturae communi non possunt attribui nisi operationes communes et universales, secundum quas homo nec meretur nec demeretur: cum tamen illa assumptio ad hoc facta sit ut Filius Dei in natura assumpta nobis mereretur. — Tertio, quia natura sic existens non est sensibilis, sed intelligibilis. Filius autem Dei assumpsit humanam naturam ut hominibus in ea visibilis appareret: secundum illud Bar. 3,38: «Post haec in terris visus est, et cum hominibus conversatus est».

Similiter etiam non potuit assumi natura humana a Filio Dei secundum quod est in intellectu divino. Quia sic nihil aliud esset quam natura divina: et per hunc modum, ab aeterno esset in Filio Dei humana natura.

Similiter non convenit dicere quod Filius Dei assumpserit humanam naturam prout est in intellectu humano. Quia hoc nihil aliud esset quam si intelligeretur assumere naturam humanam. Et sic, si non assumeret eam in rerum natura, esset intellectus fal-

tente en la inteligencia divina o en la humana.

La naturaleza humana no puede subsistir por sí misma, como prueba Aristóteles, pues la materia es parte esencial de la naturaleza de las cosas sensibles y entra en su definición; v. gr., los huesos y la carne en la definición de hombre. Por tanto, podemos concluir que la naturaleza humana no existe fuera de la naturaleza sensible.

A pesar de todo, si fuese subsistente la naturaleza humana, no sería conveniente que el Verbo la hubiera asumido, por varias razones. En primer lugar, porque la persona es el término de esta asunción; e iría contra la naturaleza de una forma universal el que se encontrase individualizada en una persona.—En segundo lugar, sólo se pueden atribuir a una tal naturaleza operaciones universales, que, sin embargo, no son principio de mérito o demérito para el hombre; cuando precisamente tal asunción tuvo por finalidad que el Hijo de Dios mereciese por nosotros en la naturaleza asumida.—En tercer lugar, una tal naturaleza así existente no es sensible, sino inteligible. Y, por el contrario, el Hijo de Dios asumió la naturaleza humana para hacerse visible a los hombres, como se lee en Baruc: "Hizo, además, que se dejara ver en la tierra y conversara con los hombres".

De la misma suerte, una naturaleza humana tal como está en la inteligencia divina no puede ser asumida por el Hijo; pues en este caso sería la misma naturaleza divina, y de este modo la naturaleza humana habría estado unida al Verbo desde toda la eternidad.

Por último, una naturaleza humana, tal como se halla en el entendimiento humano, tampoco puede ser asumida, pues ello significaría simplemente que la asunción de la naturaleza humana es objeto de un

[14] L.6 c.15 n.2 (BK 1039b27): S.TH., l.7 lect.15.

conocimiento intelectual; y, si realmente no fuese asumida, tal conocimiento sería falso, y no sería otra cosa que una encarnación ficticia, como dijo el Damasceno.

Soluciones. 1. El Hijo de Dios es el Salvador universal, no en el sentido de una universalidad de género o de especie, que se atribuye a la naturaleza abstraída de los individuos, sino como causa universal de la salvación de todos los hombres.

2. "El hombre en sí" no existe en la realidad fuera de los singulares, como pretendían los platónicos; pero, aunque al decir de algunos, Platón solamente admitía la existencia del hombre separado en el entendimiento divino, con todo, tal asunción sería imposible, pues estaría desde toda la eternidad unido al Verbo.

3. La naturaleza humana no fué asumida en concreto en el sentido de que habría estado personificada antes de la asunción, pero sí en el sentido de que la asunción tuvo por término una naturaleza personificada.

sus. Nec aliud esset quam «fictio quaedam incarnationis», ut Damascenus dicit (l.c. nt.4).

Ad primum ergo dicendum quod Filius Dei incarnatus est communis omnium Salvator, non communitate generis vel speciei, quae attribuitur naturae ab individuis separatae: sed communitate causae, prout Filius Dei incarnatus est universalis causa salutis humanae.

Ad secundum dicendum quod «per se homo» non invenitur in rerum natura ita quod sit praeter singularia, sicut Platonici posuerunt.—Quamvis quidam dicant quod Plato non intellexit hominem separatum esse nisi in intellectu divino [15]. Et sic non oportuit quod assumeretur a Verbo: cum ab aeterno sibi affuerit.

Ad tertium dicendum quod natura humana, quamvis non sit assumpta in concreto ut suppositum praeintelligatur assumptioni: sic tamen assumpta est in individuo quia assumpta est ut sit in individuo.

ARTICULO 5

Utrum Filius Dei humanam naturam assumere debuerit in omnibus individuis [a]

Si el Hijo de Dios debió asumir la naturaleza humana en todos sus individuos

Dificultades. Parece que el Hijo de Dios debió asumir la naturaleza humana en todos sus individuos.

1. Lo que primariamente y por sí es objeto de la asunción es la naturaleza humana. Ahora bien, lo que conviene por sí a una naturaleza conviene también a todos los individuos que la poseen. Convenía,

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod Filius Dei humanam naturam assumere debuit in omnibus individuis.

1. Id enim quod primo et per se assumptum est. est natura humana. Sed quod convenit per se alicui naturae, convenit omnibus in eadem natura existentibus. Ergo conveniens fuit ut natura humana assumeretur a Dei Verbo in omnibus suppositis.

2. Praeterea, incarnatio divina processit ex divina caritate: ideo dicitur Io. 3,16: «Sic Deus dilexit mundum ut Filium suum unigenitum daret». Sed caritas facit ut aliquis se communicet amicis quantum possibile est. Possibile autem fuit Filio Dei ut plures naturas hominum assumeret, ut supra dictum est (q.3 a.7): et, eadem ratione, omnes. Ergo conveniens fuit ut Filius Dei assumeret naturam in omnibus suis suppositis.

3. Praeterea, sapiens operator perficit opus suum breviori via qua potest. Sed brevior via fuisset si omnes homines assumpti fuissent ad naturalem filiationem, quam quod per unum Filium naturalem «multi in adoptionem filiorum adducantur», ut dicitur Gal. 4,5. Ergo natura humana debuit a Filio Dei assumi in omnibus suppositis.

Sed contra est quod Damascenus dicit, in III libro (l.c. nt.4), quod Filius Dei «non assumpsit humanam naturam quae in specie consideratur: neque enim omnes hypostases eius assumpsit».

Respondeo dicendum quod non fuit conveniens quod humana natura in omnibus suis suppositis a Verbo assumeretur. Primo quidem, quia tolleretur multitudo suppositorum humanae naturae, quae est ei connaturalis. Cum enim in natura assumpta non sit considerare aliud suppositum praeter personam assumentem, ut supra dictum est (a.3; q.2 a.6); si non esset natura humana nisi assumpta, sequeretur quod non esset nisi unum suppositum humanae naturae, quod est persona assumens.

Secundo, quia hoc derogaret dignitati Filii Dei incarnati, prout est «primogenitus in multis fratribus» (Rom. 8,29) secundum humanam naturam, sicut est «primogenitus omnis creaturae» (Col.

[15] Cf. AUGUST., *Octog. trium quaest.* q.46: ML 40,30.

[a] *Sent.* 3 d.2 q.1 a.2 q.ª1.

pues, que el Hijo de Dios asumiese la naturaleza humana en todos sus individuos.

2. La encarnación tiene su origen en el amor divino, como dice San Juan: "Tanto amó Dios al mundo, que le dió a su unigénito Hijo". El amor hace que uno se dé a sus amigos en toda la medida posible. Ahora bien, como ya se dijo, fué posible que el Hijo de Dios asumiese varias naturalezas humanas, y, por esta misma razón, que las asumiese todas. Luego conclúyese la conveniencia de que el Hijo de Dios asumiese la naturaleza humana en todos sus individuos.

3. Un artífice sabio realiza su obra por el camino más breve posible. Un camino más expedito y breve sería que todos los hombres fuesen asumidos a la filiación natural, en vez de llevarlos a la filiación adoptiva mediante un único Hijo natural. Luego la naturaleza humana debió ser asumida por el Hijo de Dios en todos sus individuos.

Por otra parte, nos dice el Damasceno que el Hijo de Dios "no asumió la naturaleza en su universalidad específica ni en todos sus supuestos".

Respuesta. No fué conveniente que fuese asumida la naturaleza humana en todos sus supuestos, por varias razones. Primera, porque desaparecería la multiplicidad de supuestos que le es connatural, ya que en la naturaleza asumida no hay más supuesto que la persona que asume, como ya se dijo; pues si fuese asumida la naturaleza humana entera, no habría en ella más que un supuesto único, la persona asumente

Segunda, ya que, en caso contrario, se derogaría la dignidad del Verbo encarnado, que por su naturaleza humana es el "primogénito entre muchos hermanos", igual que por la divina es el "primogénito de toda

criatura"; pues todos los hombres tendrían la misma dignidad.

Tercera, porque fué conveniente que lo mismo que fué una sola persona divina quien se encarnó, fuese también una sola naturaleza humana la asumida, a fin de que se dé unidad por ambas partes.

Soluciones. 1. El ser asumida conviene propiamente a la naturaleza humana en el sentido de que no le pertenece por razón de la persona, como sucede a la naturaleza divina, a la que conviene el asumir precisamente por razón de la persona. Pero no le compete propiamente en el sentido de que pertenezca a sus principios esenciales o que sea una propiedad natural de ella; y sólo en este segundo sentido correspondería a todos sus individuos.

2. El amor de Dios hacia los hombres se manifiesta no sólo por la asunción de la naturaleza humana, sino que, sobre todo, se descubre en lo que padeció y sufrió en la naturaleza humana por los demás hombres, como puede leerse en San Pablo: "Pues Dios probó su amor hacia nosotros en que, siendo pecadores, murió Cristo por nosotros". Ahora bien, si el Hijo hubiese asumido la naturaleza en todos sus individuos, no habría lugar para eso.

3. La brevedad en la realización de una obra, cualidad del artífice sabio, exige que, si se puede realizar por un solo medio, no se empleen varios. Por lo tanto, es clara la conveniencia existente de que todos los hombres fuesen salvados por uno solo.

1,15) secundum divinam. Essent enim tunc omnes homines aequalis dignitatis.

Tertio, quia conveniens fuit quod, sicut unum suppositum divinum est incarnatum, ita unam solam naturam humanam assumeret: ut ex utraque parte unitas inveniatur.

Ad primum ergo dicendum quod assumi convenit secundum se humanae naturae, quia scilicet non convenit ei ratione personae, sicut naturae divinae convenit assumere ratione personae. Non autem quia convenit ei secundum se sicut pertinens ad principia essentialia eius, vel sicut naturalis eius proprietas: per quem modum conveniret omnibus eius suppositis.

Ad secundum dicendum quod dilectio Dei ad homines manifestatur non solum in ipsa assumptione humanae naturae, sed praecipue per ea quae passus est in natura humana pro aliis hominibus: secundum illud Rom. 5,8 sqq.: «Commendat autem Deus suam caritatem in nobis, quia, cum inimici essemus, Christus pro nobis mortuus est». Quod locum non haberet si in omnibus hominibus naturam humanam assumpsisset.

Ad tertium dicendum quod ad brevitatem viae quam sapiens operator observat, pertinet quod non faciat per multa quod sufficienter potest fieri per unum. Et ideo convenientissimum fuit quod per unum hominem alii omnes salvarentur.

ARTICULO 6

Utrum fuerit conveniens ut Filius Dei humanam naturam assumeret ex stirpe Adae [a]

Si fué conveniente que el Hijo de Dios asumiera una naturaleza humana de la estirpe de Adán

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod non fuerit conveniens ut Filius Dei humanam naturam assumeret ex stirpe Adae.

1. Dicit enim Apostolus, ad Heb. 7,26: «Decebat ut esset nobis pontifex segregatus a peccatoribus». Sed magis esset a peccatoribus segregatus si non assumpsisset humanam naturam ex stirpe Adae peccatoris. Ergo videtur quod non debuit de stirpe Adae naturam humanam assumere.

2. Praeterea, in quolibet genere nobilius est principium eo quod est ex principio. Si igitur assumere voluit humanam naturam, magis debuit eam assumere in ipso Adam.

3. Praeterea, gentiles fuerunt magis peccatores quam Iudaei: ut dicit Glossa [16], Gal. 2,15 super illud, «Nos natura Iudaei, non ex gentibus peccatores». Si ergo ex peccatoribus naturam humanam assumere voluit, debuit eam magis assumere ex gentilibus quam ex stirpe Abrahae, qui fuit iustus.

Sed contra est quod Lc. 3,23 sqq. generatio Domini reducitur usque ad Adam.

Respondeo dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in XIII «De Trin.» [17], «poterat Deus hominem aliunde suscipere, non de genere illius Adae qui suo peccato obligavit genus humanum. Sed melius iudicavit et de ipso quod vic-

Dificultades. Parece que no fué conveniente que el Hijo de Dios asumiese la naturaleza humana de la raza de Adán.

1. "Convenía que nuestro Pontífice fuese apartado de los pecadores", dice el Apóstol. Y estaría más apartado de éstos si no hubiese asumido la naturaleza humana de la raza de Adán pecador. Luego parece que no debió asumir la naturaleza humana de la raza de Adán.

2. En cualquier género de realidad es más noble el principio que lo que de él se deriva. Por tanto, si el Hijo de Dios quiso asumir la naturaleza humana, debió asumirla en el mismo Adán.

3. Los gentiles fueron más pecadores que los judíos, como nos dice la Glosa a propósito de una frase de San Pablo: "Somos judíos de nacimiento, no pecadores procedentes de la gentilidad". Si, pues, el Hijo quiso asumir una naturaleza humana tomada de los pecadores, más bien debió escogerla entre los gentiles que de la raza de Abrahán, que fué justo.

Por otra parte, en San Lucas encontramos la genealogía del Salvador remontándose hasta Adán.

Repuesta. "Pudo Dios, al decir de San Agustín, escoger un hombre no perteneciente a la raza de Adán, que encadenó el género humano a su pecado. Pero estimó más conveniente vencer al enemigo del géne-

[a] Infra q.31 a.1; *Sent.* 3 d.2 q.1 a.2 q.ª2.3; *Compend. theol.* c.217.
[16] *Interl.* LOMBARDI: ML 192,114.
[17] C.18: ML 42,1032.

ro humano por un hombre tomado de la misma raza vencida". Y esto por varias razones. Primera, pues parece que la justicia exige la satisfacción al mismo que pecó, y, por tanto, fué consecuente que quien iba a satisfacer por toda la naturaleza fuera uno de la misma naturaleza corrompida por el pecado.

Segunda, para adornar al hombre de una mayor dignidad fué conveniente que el vencedor del diablo fuese uno de la misma raza vencida por él.

Tercera, porque de este modo se manifestó con mayor claridad el poder de Dios, que tomó de una naturaleza alicaída y pecadora una cosa para elevarla a tan gran dignidad y perfección.

Soluciones. 1. Cristo debía estar apartado de los pecadores sólo en cuanto a la culpa que vino a borrar, no en cuanto a la naturaleza a quien vino a salvar; en ésta "debía asemejarse en todo a sus hermanos", como dice el Apóstol. Lo maravilloso es precisamente que una naturaleza concreta sacada de esta raza de pecado haya podido alcanzar un tal grado de pureza.

2. Es lógico que aquel que vino a borrar los pecados estuviese apartado de los pecadores en cuanto a la culpa. Ahora bien, Adán, a quien Cristo "vino a sacar de su pecado", estuvo sometido a la culpa. Convenía, en efecto, que quien vino a limpiar a todos de sus pecados no tuviese necesidad de purificación; como, en cualquier género de movimiento, el primer motor es inmóvil por relación a ese mismo movimiento, y el primer principio de acción es inalterable. Por tanto, no fué conveniente que asumiese la naturaleza humana en el mismo Adán.

3. Puesto que Cristo debía estar apartado de los pecadores en cuanto a la culpa y alcanzar el más elevado grado de santidad, fué conveniente que entre el primer hombre

tum fuerat genere assumere hominem Deus, per quem generis humani vinceret inimicum». Et hoc propter tria. Primo quidem, quia hoc videtur ad iustitiam pertinere, ut ille satisfaciat qui peccavit. Et ideo de natura per ipsum corrupta debuit assumi id per quod satisfactio erat implenda pro tota natura.

Secundo, hoc etiam pertinet ad maiorem hominis dignitatem: dum ex illo genere victor diaboli nascitur quod per diabolum fuerat victum.

Tertio, quia per hoc etiam Dei potentia magis ostenditur: dum de natura corrupta et infirma assumpsit id quod in tantam virtutem et dignitatem est promotum.

Ad primum ergo dicendum quod Christus debuit esse a peccatoribus segregatus quantum ad culpam quam venerat destruere: non quantum ad naturam, quam venerat salvare; secundum quam «debuit per omnia fratribus assimilari», ut idem Apostolus dicit, Heb. 2,17. Et in hoc etiam mirabilior est eius innocentia, quod de massa peccato subiecta natura assumpta tantam habuit puritatem.

Ad secundum dicendum quod, sicut dictum est, oportuit eum qui peccata venerat tollere, esse a peccatoribus segregatum quantum ad culpam: cui Adam subiacuit, et quem Christus «a suo delicto eduxit», ut dicitur Sap. 10,2. Oportebat autem eum qui mundare omnes venerat, non esse mundandum: sicut et in quolibet genere motus primum movens est immobile secundum illum motum, sicut primum alterans est inalterabile. Et ideo non fuit conveniens ut assumeret humanam naturam in ipso Adam.

Ad tertium dicendum quod, quia Christus debebat esse maxime a peccatoribus segregatus quantum ad culpam, quasi summam innocentiae obtinens, conveniens fuit ut a primo peccatore

usque ad Christum perveniretur mediantibus quibusdam iustis, in quibus perfulgerent quaedam insignia futurae sanctitatis. Propter hoc etiam in populo ex quo Christus erat nasciturus, instituit Deus quaedam sanctitatis signa, quae incoeperunt in Abraham, qui primus promissionem accepit de Christo, et circumcisionem in signum foederis consummandi, ut dicitur Gen. 17,11.

pecador y Cristo apareciesen algunos justos en quienes se manifestasen algunos signos de la futura santidad. Por eso, Dios colocó en el pueblo del que Cristo había de salir ciertos ejemplos de santidad, comenzando por Abrahán, que fué el primero en recibir la promesa de un Cristo que había de venir, y la circuncisión, como testimonio de la alianza a guardar, según se lee en el Génesis.

INTRODUCCION A LA CUESTION 5

DEL MODO DE LA UNION EN CUANTO A LAS PARTES DE LA NATURALEZA HUMANA

Una vez establecido que la naturaleza humana fué asumida para ser unida en la persona con el Verbo divino, en realidad ya no era necesario tratar de la unión de sus partes, tanto más cuanto que aquí se trata de las partes esenciales de la naturaleza humana, que son el alma y el cuerpo, sin las cuales aquélla no puede concebirse. Pero los errores del docetismo, gnosticismo, arrianismo y apolinarismo, que negaban la asunción de una u otra de estas partes, obligan a tratar de ellas en particular. Y tal es la razón de esta cuestión de Santo Tomás, cuyo nexo con la anterior es evidente.

Los docetas negaban la existencia en Jesucristo de cuerpo verdadero, admitiendo solamente un cuerpo *aparente;* y *los gnósticos* decían que el cuerpo de Jesucristo era *fantástico o celeste*, no físico y terreno, es decir, de carne, sangre y hueso como el nuestro. El docetismo no constituye un sistema especial, sino que más bien es una tendencia común a muchas sectas gnósticas.

Los maniqueos admitían la existencia real del cuerpo físico de Jesús de Nazaret, pero al mismo tiempo enseñaban que el Redentor había descendido del cielo en la apariencia de hombre, siendo por esto incierta su manera de pensar acerca del cuerpo de Jesucristo. El fundamento de su doctrina, así como la de los docetas y gnósticos, es el dualismo.

Por otra parte, *Arrio y Apolinar* negaban la existencia del alma racional en Jesucristo, en cuyo lugar ponían el Verbo, que para Arrio era una pura criatura y para Apolinar la segunda persona de la Santísima Trinidad. Así se veían libres de admitir en Jesucristo dos personas distintas en virtud del principio de la identidad de la sustancia individua con la persona, común a los dos.

Inspirados en el mismo principio, algunos teólogos pertenecientes a la escuela de *Abelardo*, de quien probablemente tomaron su doctrina [1], negaban la unión sustancial del alma con el cuerpo en Jesucristo, afirmando, al mismo tiempo, la unión accidental de los dos por separado con el Verbo divino. Santo Tomás hace referencia a estos teólogos en la cuestión segunda, artículo quinto, de este tratado del Verbo encarnado y en el III *Sent.* d.6, *Divisio textus.*

La doctrina de fe se expresa en la siguiente proposición:

El Verbo divino tomó un cuerpo verdadero y terreno; juntamente con el alma racional; unidos entre sí sustancialmente.

De fe en cuanto a todas sus partes.

PRIMERA PARTE: que tomó cuerpo verdadero de carne y hueso.—Consta por todo lo que en el *Nuevo Testamento* se dice acerca de la vida humana de

[1] *Introductio ad Theol.* l.3 c.6.

Jesucristo. Es concebido (Lc. 1,31) y gestado en el seno de María (Lc. 1,42). Nace en Belén (Lc. 2,7); recién nacido (Lc. 2,16); párvulo (Lc. 2,40); adolescente (Lc. 2,43); anda (Mt. 4,16); se fatiga (Io. 4,6); come y bebe (Lc. 7,34); tiene sed (Io. 19,28); duerme (Mt. 8,24); cae sobre la tierra (Mc. 14,35); suda sangre (Lc. 22,44); le prenden, flagelan y ponen una corona de espinas sobre su cabeza (Mt. 26,50; 27,27-31); pende de una cruz (Io. 19-18); un soldado le clava su lanza en un costado, de donde salió sangre y agua (Io. 19,34); muere (Lc. 23,46); es hombre como nosotros (Gal. 4,4); como Adán, su antitipo (Rom. 5,12-31). El mismo Jesucristo excluye de sí la existencia de un cuerpo fantástico [2]. San Juan da testimonio de haberle visto con sus propios ojos y de haberle oído y tocado (1 Io. 1,1-2).

LOS SANTOS PADRES consideran la doctrina de los docetas y gnósticos acerca del cuerpo de Jesucristo como contraria a la existencia de la encarnación, del misterio de nuestra redención, de la presencia real de Jesucristo en la Eucaristía y a la misma dignidad del Verbo encarnado. Por eso la rechazan de una manera resuelta y decidida San Ignacio Antioqueno [3], Arístides [4], San Justino [5], Tertuliano [6], San Hipólito [7], etc.

LA IGLESIA incluyó desde un principio en los símbolos de fe la existencia real del cuerpo de Jesucristo al profesar su concepción y nacimiento de María Virgen, su pasión, muerte y su resurrección (Dz. 6 20 40); en las definiciones dogmáticas de los concilios de Calcedonia y IV de Letrán; en el Decreto a los Jacobitas del concilio de Florencia y en la profesión de fe impuesta a Durando y los waldenses por Inocencio III [8].

Santo Tomás aduce en la prueba de *razón teológica* los mismos argumentos con que los Santos Padres impugnaban el docetismo.

a) Porque el cuerpo verdadero es de la esencia de la naturaleza humana, pereciendo totalmente la encarnación si Jesucristo no hubiera tenido un cuerpo real y físico.

b) Perecería también toda la vida real de Jesucristo, y con ella su pasión y muerte, y, por tanto, el misterio de nuestra redención, quedando reducido todo a pura fantasía.

c) Y porque es contra la dignidad de la persona del Verbo divino, Verdad por esencia, fingir una cosa que no era, engañándonos a todos (a.1.2). Por eso precisamente tuvo nuestro Señor especial interés en disipar de la mente de sus discípulos la posibilidad de una idea de apariencia en su cuerpo cuando, después de resucitado, se les apareció y les dijo: «Palpad y ved, porque el espíritu no tiene carne y hueso como veis que tengo yo» (Lc. 24,37).

Lo que se ha dicho del cuerpo vale también de la sangre, parte sustancial integral del mismo (3 q.5 a.2), a la que en la Sagrada Escritura se atribuyen los mismos efectos que al cuerpo en cuanto a la remisión de los pecados (Lc. 22,19-20) y nuestra redención [9], la cual estaba igualmente unida con el Verbo [10]. El concilio Tridentino llama por eso al cuerpo y sangre «partes de Cristo», que tienen natural concomitancia entre sí, en virtud de la cual se explica la presencia real en la Eucaristía de la sangre en el cuerpo, y viceversa (Dz. 876).

Los docetas y gnósticos aducían en favor de su doctrina varios argumen-

[2] Lc. 24,38-39; Io. 20,25-27.
[3] *Epist. ad Trall.* 11; *ad Smyrneos:* MG 5,681.708.
[4] *Apol.:* MG 96,1121.
[5] *Dial. cum Tryph.:* MG 6,580.
[6] *Advers. Marc.:* ML 2,331.460; *De carne Christi:* ML 2,760.780.
[7] *De Antichristo:* MG 10,732; *Philosophumena:* MG 16,3,3447.
[8] Dz. 148 429 709-10 422.
[9] 1 Cor. 1,30; Heb. 9,12; 1 Petr. 1,18ss.
[10] Heb. 2,14; Dz. 550.

tos tomados de la Sagrada Escritura, que Santo Tomás fácilmente resuelve.

En la carta a los Filipenses (2,7) dice San Pablo que el Hijo de Dios «tomó la forma de siervo, haciéndose *semejante* a los hombres». Luego el cuerpo de Jesucristo fué sólo aparente. A lo cual contesta Santo Tomás: Con una semejanza *real*, como un hombre es semejante a otro hombre, sí; con una semejanza sólo *similitudinaria*, no. Y la prueba está en lo que añade a continuación: «Se humilló, hecho obediente hasta la muerte, y muerte de cruz» (a.1 ad 1).

Argüían también que las apariciones del Antiguo Testamento eran todas aparentes, y, por lo tanto, también la del Hijo de Dios *figurada* en aquéllas. Pero una cosa es la *figura* y otra muy distinta la *realidad* por ella figurada, como sucede en el caso presente. Por eso el argumento carece totalmente de valor (a.1 ad 3).

Más eficacia parece tener a primera vista la denominación que da San Pablo a Jesucristo cuando lo llama *celeste* (1 Cor. 15,47). Pero esta denominación se la da en contraposición a los demás hombres, en cuanto que su naturaleza humana estaba hipostáticamente unida con la divina en la persona del Verbo y porque la formación y origen de su cuerpo no fué como el de los demás hombres, sino por virtud del Espíritu Santo (a.2 ad 1).

El mismo Apóstol dice también en otra parte que «la carne y la sangre no poseerán el reino de Dios» (1 Cor. 15,50). Pero el reino de Dios se hallaba principalmente en Jesucristo. Luego Jesucristo no tuvo cuerpo terreno. No; el Apóstol se refiere en aquellas palabras al hombre (carne y sangre) que se deja llevar de los afectos y sentimientos terrenos, y que por eso mismo está manchado por el pecado. Y así, no era la carne y sangre de Jesucristo, ni en este sentido era tampoco terreno su cuerpo (a.2 ad 2).

SEGUNDA PARTE: tenía también alma racional.

Los testimonios de la Sagrada Escritura son suficientemente claros. Se admira [10a], ora (Io 17,1), enseña a los discípulos a orar (Lc. 11,1-2), increpa a los escribas y fariseos (Mt. 23,13-17), entra en ira por la gloria de Dios (Mc. 3,5); invade su alma la tristeza (Mt. 26,37-38), tiene el poder de dar su alma por sus ovejas (Io. 10,18), la da (Io. 10,11), es humilde y obediente [11], adelanta en sabiduría (Lc. 2,52), entrega su espíritu al Padre [12].

San Agustín resume el pensamiento de la tradición cuando dice: «Existía en Cristo el alma humana, toda, no sólo la irracional, sino también la racional, y la mente o espíritu» [13]. Pueden verse también San Hipólito [14], Orígenes [15], San Gregorio Nacianceno [16], San Gregorio Niseno [17], Dídimo Alejandrino [18], San Jerónimo [19].

La Iglesia definió repetidas veces contra Arrio y Apolinar la existencia del alma racional en Jesucristo [20]. Además, desde últimos del siglo IV se contiene en el Símbolo llamado de San Atanasio, el cual expresa la fe de la Iglesia y tiene verdadero valor dogmático (Dz. 40). Por otra parte, los concilios de Calcedonia, II de Constantinopla y I de Letrán definen también la

---

10a Mt. 8,8; Lc. 7,9.
11 Lc. 2,51; Phil. 2,7-8.
12 Lc. 23,46; Mt. 27,50; Io. 19,30.
13 *In Io. Evang.:* PL 35,1585.
14 *Contra haer Noeti:* MG 10,825.
15 *De principiis:* MG 11,213.
16 *Orationes:* MG 36,132.
17 *Advers. Apoll.:* MG 45,1156.
18 *De Trin.:* MG 39,904.
19 *Apologia advers. libros Rufini:* ML 23,427.
20 Concilio Romano: Dz. 65; concilio de Efeso: Dz. 111a; concilio de Calcedonia: Dz. 148; II concilio de Constantinopla: Dz. 216; concilio de Viena: Dz. 480; concilio de Florencia: Dz. 710, en el *Decretum pro Iacobitis.*

consustancialidad de Jesucristo, en cuanto hombre, respecto de nosotros [21].

Santo Tomás ve la posición de Arrio y Apolinar como totalmente destructora del misterio de la encarnación, tal como la revelación divina nos lo propone. En primer lugar, en cuanto a su existencia. Si el Verbo divino no tomó el alma racional, tampoco tomó carne humana, que se dice humana precisamente en virtud del alma; y, por lo tanto, no tomó la naturaleza humana. De donde se sigue que la encarnación del Verbo divino en la naturaleza humana, o no existió de ninguna manera, o se reduce a sola apariencia. Lo cual es contrario a la revelación divina y a la fe. Además es también de fe que se encarnó en la misma naturaleza que pecó, para devolvernos a todos la gracia. Y esto no sería posible si, juntamente con el cuerpo, no tomara también el alma racional, porque la raíz del pecado en la humana naturaleza, así como también de la posibilidad objetiva de su justificación, está en la razón. Luego, si no tomó el alma racional, tampoco pudo tomar la naturaleza que había pecado, ni remediarla del pecado por la justificación, puesto que es un axioma comúnmente recibido por los Santos Padres que lo que el Verbo no tomó, tampoco lo sanó. La primera formulación de este axioma en teología tal vez se encuentre en San Juan Damasceno [22], pero en cuanto al sentido se halla también en los demás. Así, San Atanasio [23], San Hipólito [24], San Cirilo de Jerusalén [25], San Basilio [26], San Gregorio Nacianceno [27], San Gregorio Niseno [28], San Agustín [29]. Luego la negación de la existencia del alma racional en Jesucristo se opone también al fin de la encarnación (3 q.5 a.3-4).

TERCERA PARTE: el alma racional estaba unida en Jesucristo sustancialmente al cuerpo.

En la Sagrada Escritura se contiene esto de una manera implícita en todos aquellos lugares en los que explícitamente se afirma que Jesucristo era verdadero hombre, puesto que la naturaleza humana resulta de la unión del alma con el cuerpo.

Como testigo de la tradición bástenos citar el testimonio de San Cirilo de Alejandría, el cual dice así: «Habiendo tomado (el Verbo) el cuerpo de la santa Virgen animado por el alma inteligente, se hizo hombre, sin perder nada de la naturaleza divina ni de la dignidad de la propia excelencia» [30]. Por lo cual, Dídimo Alejandrino dice también que «Cristo se hizo carne verdaderamente animada y no de un modo imaginario» [31], y San Sofronio, que «el Verbo verdaderamente, y sin mentira, es *corporado*, teniendo el Hijo al mismo tiempo las operaciones divina y humana», al unir en su persona la naturaleza humana, proveniente de la unión del alma con el cuerpo» [32].

La Iglesia enseña la existencia del alma racional en Jesucristo en las definiciones sobre la encarnación del concilio Romano (Dz. 65) y en la de las dos naturalezas en Jesucristo del concilio de Calcedonia (Dz. 148). Los concilios Efesino, II de Constantinopla y I de Letrán emplean en las suyas respectivas la expresión «la carne *animada* por el alma racional» (Dz. 255 216)

---

21 Dz. 148 220 y 257.
22 *De fide orth.* l.3 c.6: MG 94,1005.
23 *Epist. ad Epitect.:* MG 26,1060.
24 *Contra haeres. Noeti:* MG 10,825.
25 *Catecheses.:* MG 33,465.
26 *Epistulae:* MG 32,969.
27 *Epistulae:* MG 37,181.
28 *Advers. Apoll.:* MG 45,1257.
29 *Contra Felicianum:* PL 40,302.
30 *Contra Iulianum:* MG 76,929.
31 *De Trinitate:* MG 39,904.
32 *Epistula synodica ad Sergium Constant.:* MG 87,3,3172.

Los de Calcedonia, II de Constantinopla y I de Letrán definen, además, la *consustancialidad* de Jesucristo, en cuanto hombre, con nosotros (Dz. 148 220 y 257). Y, por último, el concilio de Viena expresamente define que el alma racional *informa* por sí misma esencial y directamente el cuerpo de Jesucristo (Dz. 480-481).

Las razones teológicas de esta última parte de la tesis hay que buscarlas en la misma realidad de la naturaleza humana de Jesucristo y de su muerte y resurrección. El alma racional es por naturaleza forma del cuerpo, la cual no constituye la especie sino unida a él sustancialmente (3 q.2 a.5). A su vez, la muerte consiste esencialmente en la separación del alma y el cuerpo, y, por el contrario, la resurrección en su reunión [33].

De donde se sigue que Jesucristo no sería hombre, ni habría muerto ni resucitado, si su alma no estuviera sustancialmente unida a su cuerpo.

De nuevo viene a los puntos de la pluma el pensamiento de San Pablo: que Jesucristo fué, en cuanto a la naturaleza humana, semejante a nosotros en todo, excepto el pecado [34].

Por tanto, cuando los Padres y doctores de la Iglesia dicen, contra docetas y apolinaristas, que en Jesucristo hay tres sustancias, el cuerpo, el alma y la divinidad, de ninguna manera intentan afirmar que el alma no estuvo unida en Cristo al cuerpo, ni tampoco que en El existan tres sustancias completas [35].

Ni porque el Verbo, en cuanto Dios, sea fuente de la vida, hace innecesaria e inútil la unión del alma con el cuerpo en Jesucristo, porque el Verbo es sólo fuente *extrínseca* eficiente de la vida en la naturaleza humana de Jesucristo, y el alma *intrínseca y formalmente* (3 q.5 a.3 ad 2).

CUESTION 5

(In quatuor articulos divisa)

De assumptione partium humanae naturae

La asunción de las partes de la naturaleza humana

Se ha de examinar ahora la asunción de las partes de la naturaleza humana. A este propósito cabe preguntar:

Primero: si el Hijo de Dios debió asumir un verdadero cuerpo.

Segundo: si debió asumir un cuerpo terrestre, esto es, de carne y sangre.

Tercero: si asumió el alma.

Cuarto: si debió asumir la inteligencia.

Deinde considerandum est de assumptione partium humanae naturae (cf. q.4 introd.).

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo: utrum Filius Dei debuerit assumere verum corpus.

Secundo: utrum assumere debuerit corpus terrenum, scilicet carnem et sanguinem.

Tertio: utrum assumpserit animam.

Quarto: utrum assumere debuerit intellectum.

[33] 3 q.50 a.4c y ad 1; q.54 a.1.
[34] Heb. 2,17; 4,15.
[35] Cf. concilio de Toledo: Dz. 295.

ARTICULO 1

Utrum Filius Dei assumpserit verum corpus [a]

Si el Hijo de Dios asumió un cuerpo verdadero

Ad primum sic proceditur. Videtur quod Filius Dei non assumpserit verum corpus.

1. Dicitur enim Phil. 2,7 quod «in similitudinem hominum factus est». Sed quod est secundum veritatem, non dicitur esse secundum similitudinem. Ergo Filius Dei non assumpsit verum corpus.

2. Praeterea, assumptio corporis in nullo derogavit dignitati divinitatis: dicit enim Leo Papa, in sermone «De Nativitate» [1], quod «nec inferiorem naturam consumpsit glorificatio, nec superiorem minuit assumptio». Sed hoc ad dignitatem Dei pertinet quod sit omnino a corpore separatus. Ergo videtur quod per assumptionem non fuerit Deus corpori unitus.

3. Praeterea, signa debent respondere signatis. Sed apparitiones veteris Testamenti, quae fuerunt signa et figurae apparitionis Christi, non fuerunt secundum corporis veritatem, sed secundum imaginariam visionem: sicut patet Is. 6: «Vidi Dominum sedentem», etc. Ergo videtur quod etiam apparitio Filii Dei in mundum non fuerit secundum corporis veritatem, sed solum secundum imaginationem.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro «Octoginta trium quaest.» [2]: «Si phantasma fuit corpus Christi, fefellit Christus. Et si fefellit, veritas non est. Est autem veritas Christus. Ergo non phantasma fuit corpus eius». Et sic patet quod verum corpus assumpsit.

Dificultades. Parece que el Hijo de Dios no asumió un verdadero cuerpo.

1. Se lee en la carta a los Filipenses: "Se hizo semejante a los hombres". Y lo que es simple semejanza no es verdadero. Por tanto, el Hijo de Dios no asumió un verdadero cuerpo.

2. La asunción del cuerpo en nada derogó la dignidad de la divinidad, pues nos dice San León que "el esplendor de la gloria divina no consumió la naturaleza inferior, y la asunción no amenguó la naturaleza superior". Ahora bien, la dignidad de Dios exige la separación total de lo corpóreo. Por tanto, en la asunción de Dios no se unió a un cuerpo.

3. Los signos deben corresponder a las cosas por ellos significadas. Pero como las apariciones del Antiguo Testamento, signos y figuras de la aparición de Cristo, eran visiones imaginarias y no la realidad corporal, según se ve por Isaías: "Vi a Dios sentado", etc., se concluye que también la aparición de Cristo en el mundo no se hizo con un cuerpo verdadero, sino con un cuerpo imaginario.

Por otra parte, "si el cuerpo de Cristo fué una ficción, Cristo nos engañó; y si hizo tal cosa, no es la verdad. Ahora bien, Cristo es la Verdad. Luego su cuerpo no fué una ficción", dice San Agustín.

[a] *Sent.* 3 d.2 q.1 a.3 q.ª2; d.4 q.2 a.1; 4 d.3 a.3 q.ª2 ad 2; *In II Cor.* 5 lect.4; *Cont. Gent.* 4,29.30; *In Rom.* 8 lect.1; *Compend. theol.* c.207.
[1] *Sermones* serm.21 c.2: ML 54,192.
[2] Q.14: ML 40,14.

Respuesta. Se lee en el libro "Dogmas de la Iglesia": "El Hijo de Dios nació no de una manera ficticia, como si tuviese un cuerpo imaginario, sino con un cuerpo verdadero". Y esto por tres capítulos:

Primero, por la noción de naturaleza humana, a la que pertenece tener un cuerpo verdadero. Supuesto que el Hijo de Dios debió asumir la naturaleza humana, se debe concluir que asumió un verdadero cuerpo.

La segunda razón puede buscarse en las mismas acciones que tuvieron lugar en el misterio de la encarnación; pues si Cristo no tuviese un cuerpo real, sino sólo imaginario, no hubiese sufrido una muerte real, y todo lo que los evangelistas nos narran de él no habría sucedido más que en apariencia. Se seguiría también que no habría sido verdadera la redención del linaje humano, pues el efecto ha de ser proporcionado a la causa.

Tercero, porque lo exige la misma dignidad de la persona que asume, pues, siendo la Verdad, no es conveniente que en su obra haya algo de ficción. Por eso, el mismo Señor quiso disipar por sí mismo este error, cuando se presentó a los "atribulados discípulos, que creían ver un fantasma", y no un cuerpo real, e incitándoles para que le tocasen, les decía: "Palpad y ved; que el espíritu no tiene carne ni huesos como veis que yo tengo".

Soluciones. 1. Esa semejanza expresa la realidad de la naturaleza humana de Cristo, porque se toma en el sentido en que se dice que todos los que poseen la naturaleza humana son semejantes específicamente. No se trata, por tanto, de una semejanza imaginaria; por eso, para mayor evidencia, añade el Apóstol: "Se hizo obediente hasta la muerte, y muerte de cruz"; cosa imposible de suceder si se tratase de una mera semejanza imaginaria.

Respondeo dicendum quod, sicut dicitur in libro «De ecclesiasticis dogmatibus» [3], **natus est Dei Filius non putative, quasi imaginatum corpus habens, sed corpus verum. Et huius ratio triplex potest assignari. Quarum prima est ex ratione humanae naturae, ad quam pertinet verum corpus habere. Supposito igitur ex praemissis (q.4 a.1) quod conveniens fuerit Filium Dei assumere humanam naturam, consequens est quod verum corpus assumpserit.**

Secunda ratio sumi potest ex his quae in mysterio incarnationis sunt acta. Si enim non fuit verum corpus eius sed phantasticum, ergo nec veram mortem sustinuit; nec aliquid eorum quae de eo Evangelistae narrant, secundum veritatem gessit, sed solum secundum apparentiam quandam. Et sic etiam sequitur quod non fuit vera salus hominis subsecuta: oportet enim effectum causae proportionari.

Tertia ratio potest sumi ex ipsa dignitate personae assumentis, quae cum sit veritas non decuit ut in opere eius aliqua fictio esset. Unde et Dominus hunc errorem per seipum excludere dignatus est, Lc. 24, cum discipuli, «conturbati et conterriti, putabant se spiritum videre» (v.37), et non verum corpus: et ideo se eis palpandum praebuit, dicens (v.39): «Palpate et videte: quia spiritus carnem et ossa non habet, sicut me videtis habere».

Ad primum ergo dicendum quod similitudo illa exprimit veritatem humanae naturae in Christo, per modum quo omnes qui vere in humana natura existunt, similes specie esse dicuntur. Non autem intelligitur similitudo phantastica. Ad cuius evidentiam, Apostolus subiungit (v.8) quod «factus est obediens usque ad mortem, mortem autem crucis»; quod fieri non potuisset si fuisset sola similitudo phantastica.

[3] GENNADIUS, c.2 ML 58,981.

Ad secundum dicendum quod per hoc quod Filius Dei verum corpus assumpsit, in nullo est eius dignitas diminuta. Unde Augustinus [4] **dicit, in libro «De fide ad Petrum»: «Exinanivit seipsum formam servi accipiens, ut fieret servus: sed formae Dei plenitudinem non amisit». Non enim Filius Dei sic assumpsit verum corpus ut forma corporis fieret, quod repugnat divinae simplicitati et puritati: hoc enim esset assumere corpus in unitate naturae, quod est impossibile, ut ex supra dictis patet (q.2 a.7). Sed salva distinctione naturae, assumpsit in unitate personae.**

Ad tertium dicendum quod figura respondere debet quantum ad similitudinem, non quantum ad rei veritatem: «si enim per omnia esset similitudo, iam non esset signum, sed ipsa res», ut Damascenus dicit, in III libro [5]. **Conveniens igitur fuit ut apparitiones veteris Testamenti essent secundum apparentiam tantum, quasi figurae: apparitio autem Filii Dei in mundo esset secundum corporis veritatem, quasi res figurata sive signata per illas figuras. Unde Apostolus Col. 2,17: «Quae sunt umbra futurorum, corpus autem Christi».**

2. El hecho de que el Hijo de Dios asumiese un cuerpo verdadero no disminuye un ápice su dignidad; por eso dice San Agustín: "Se anonadó a sí mismo tomando la forma de siervo a fin de hacerse siervo; pero esto no le hizo perder la plenitud de la forma de Dios". Pues el Hijo no asumió un cuerpo real para ser forma de ese cuerpo, ya que esto iría contra su simplicidad y pureza—en efecto, sería asumir un cuerpo en la unidad de naturaleza, cosa imposible, según se ha visto—, sino que lo asumió en la unidad de persona, salvándose la distinción de naturalezas.

3. La figura debe corresponder a la realidad por ella expresada sólo en cuanto a una cierta semejanza, no en cuanto a su misma realidad; pues "si hubiese una semejanza total, no sería ya un signo, sino la misma cosa", como dice el Damasceno. Fué, pues, conveniente que las apariciones del Antiguo Testamento sólo fuesen apariencias, figuras, mientras que la aparición del Hijo de Dios en el mundo debía ser con un cuerpo real, expresado y representado por tales figuras. Por eso dijo el Apóstol: "No eran más que sombras de lo futuro, cuya realidad es Cristo".

ARTICULO 2

Utrum Christus habuerit corpus carnale, sive terrestre [a]

Si Cristo tuvo un cuerpo terrestre, esto es, de carne y sangre

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Christus non habuerit corpus carnale, sive terrestre, sed caeleste.

1. Dicit enim Apostolus, 1 Cor. 15,47: «Primus homo de terra, terrenus: secundus homo de caelo, caelestis». Sed primus ho-

Dificultades. Parece que Cristo no tuvo un cuerpo terrestre o carnal, sino un cuerpo celeste.

1. Dice el Apóstol: "El primer hombre fué de la tierra, terreno; el segundo hombre fué del cielo, celeste". Ahora bien, el primer hombre

[a] Infra q.31 a.1 ad 1; *Sent.* 3 d.2 q.1 a.3 q.ª1; d.4 q.2 a.1; *In Heb.* 8 lect.1; *Cont. Gent.* 4 c.30; *In Io.* 2 lect.1; *Compend. theol.* c.208.

[4] FULGENTIUS, c.2: ML 65,682.

[5] *De fide orth.* c.26: MG 94,1096.

fué tomado de la tierra en cuanto al cuerpo, según el texto del Génesis; luego también el segundo hombre, Cristo, fué del cielo en cuanto al cuerpo.

2. Se lee en San Pablo: "Porque ni la carne ni la sangre poseerán el reino de Dios". El reino de Dios tiene su realización principalmente en Cristo. Por tanto, él no tendrá carne ni sangre, sino un cuerpo celeste.

3. Hemos de atribuir a Dios lo más excelso. Y, entre todos los cuerpos, el más noble es el celeste. Por tanto, Cristo debió asumir tal cuerpo.

Por otra parte, el mismo Señor dice: "El espíritu no tiene carne ni huesos, como veis que yo tengo". La carne y los huesos no son materia del cuerpo celeste, sino que proceden de los elementos inferiores. Por tanto, Cristo no tuvo un cuerpo celeste, sino carnal y terreno.

Respuesta. Las mismas razones aplicadas para probar que el cuerpo de Cristo no fué imaginario valen para argumentar en favor del cuerpo carnal del Señor. En primer lugar, del mismo modo que no se salvaría la verdadera naturaleza humana en Cristo si tuviese un cuerpo imaginario, como pretendían los maniqueos, de la misma suerte no se podría salvar si se admite que tenía un cuerpo celeste, como pretendía Valentín. La forma del hombre es una realidad natural que requiere una materia determinada, esto es, la carne y los huesos, que entran en la definición de hombre, como dice el Filósofo.

En segundo lugar, porque un cuerpo tal se opondría a la verdad de las cosas que Cristo realizó en su cuerpo. En efecto, un cuerpo celeste es incorruptible e impasible, por lo que, si el Hijo de Dios hubiese asumido tal cuerpo, no hubiese tenido hambre

mo, scilicet Adam, fuit de terra quantum ad corpus, ut patet Gen. 2,7. Ergo etiam secundus homo, scilicet Christus, fuit de caelo quantum ad corpus.

2. Praeterea, 1. Cor. 15,50 dicitur: «Caro et sanguis regnum Dei non possidebunt». Sed regnum Dei principaliter est in Christo. Ergo in ipso non est caro et sanguis, sed magis corpus caeleste.

3. Praeterea, omne quod est optimum est Deo attribuendum. Sed inter omnia corpora corpus nobilissimum est caeleste. Ergo tale corpus debuit Christus assumere.

Sed contra est quod Dominus dicit, Lc. 24,39: «Spiritus carnem et ossa non habet, sicut me videtis habere». Caro autem et ossa non sunt ex materia caelestis corporis, sed ex inferioribus elementis. Ergo corpus Christi non fuit corpus caeleste, sed carneum et terrenum.

Respondeo dicendum quod eisdem rationibus apparet quare corpus Christi non debuit esse caeleste, quibus ostensum est (a.1) quod non debuit esse phantasticum. Primo enim, sicut non salvaretur veritas humanae naturae in Christo si corpus eius esset phantasticum, ut posuit Manichaeus; ita etiam non salvaretur si poneretur caeleste, sicut posuit Valentinus. Cum enim forma homini sit quaedam res naturalis, requirit determinatam materiam, scilicet carnem et ossa, quae in hominis definitione poni oportet, ut patet per Philosophum, in VII «Metaph.» [6].

Secundo, quia hoc etiam derogaret veritati eorum quae Christus in corpore gessit. Cum enim corpus caeleste sit impassibile et incorruptibile, ut probatur in I «De caelo» [7], **si Filius Dei corpus caeleste assumpsisset, non vere esurlisset nec sitiisset, nec etiam**

[6] L.6 c.11 n.2.6 (BK 1036b3): S.TH., l.7 lect.2.6.
[7] C.3 n.4.5 (BK 270a12): S.TH., lect.6.7.

passionem et mortem sustinuisset.

Tertio, etiam hoc derogat veritati divinae. Cum enim Filius Dei se ostenderet hominibus quasi corpus carneum et terrenum habens, fuisset falsa demonstratio si corpus caeleste habuisset. Et ideo in libro «De ecclesiasticis dogmatibus» (l.c. nt.3) dicitur: «Natus est Filius Dei carnem ex Virginis corpore trahens, et non de caelo secum afferens».

Ad primum ergo dicendum quod Christus dicitur dupliciter de caelo descendisse. Uno modo, ratione divinae naturae: non ita quod divina natura esse in caelo defecerit; sed quia in infimis novo modo esse coepit, scilicet secundum naturam assumptam; secundum illud Io. 3,13: «Nemo ascendit in caelum nisi qui descendit de caelo, Filius Hominis, qui est in caelo».

Alio modo, ratione corporis: non quia ipsum corpus Christi secundum suam substantiam de caelo descenderit; sed quia virtute caelesti, idest Spiritus Sancti, est eius corpus formatum. Unde Augustinus dicit, «Ad Orosium» [8], **exponens auctoritatem inductam (1 Cor. 15,47): «Caelestem dico Christum, quia non ex humano conceptus est semine». Et hoc etiam modo Hilarius exponit, in libro «De Trinitate»** [9].

Ad secundum dicendum quod «caro et sanguis» non accipiuntur ibi pro substantia carnis et sanguinis: sed pro corruptione carnis et sanguinis. Quae quidem in Christo non fuit quantum ad culpam. Fuit tamen ad tempus quantum ad poenam, ut opus nostrae redemptionis expleret.

Ad tertium dicendum quod hoc ipsum ad maximam Dei gloriam pertinet quod corpus infirmum et terrenum ad tantam sublimitatem provehit. Unde in Synodo

[8] *Dialog. 65 quaest.* q.4: ML 40,736, inter op. AUGUST.
[9] L.10: ML 10,354.

ni sed, ni hubiese padecido pasión y muerte.

En tercer lugar, esto se opondría a la verdad divina; porque el Hijo de Dios se manifestó a los hombres como poseyendo un cuerpo carnal y terrestre, y tal manifestación sería falsa si tuviera un cuerpo celeste. Por esta razón, se lee en los "Dogmas de la Iglesia": "Nació el Hijo de Dios tomando carne de la Virgen, y no trayéndola él mismo del cielo".

Soluciones. 1. Hay dos modos de entender que Cristo descendió del cielo. Un primer modo, por razón de la divina naturaleza; no quiere decirse que la divina naturaleza dejase de estar en el cielo, sino que comenzó a existir aquí abajo de una manera nueva, a saber, según la naturaleza asumida; por eso dice San Juan: "Nadie subió al cielo sino quien bajó de él, el Hijo del hombre, que está en el cielo".

Otro modo de entenderlo es por razón del cuerpo; no que el cuerpo de Cristo descendiese del cielo en cuanto a su sustancia, sino que su cuerpo se formó por el poder celeste del Espíritu Santo. Por eso dice San Agustín, exponiendo la citada frase del Evangelio: "Llamó a Cristo celeste porque no fué concebido mediante semen humano". Del mismo modo habla San Hilario en su libro sobre la Trinidad.

2. La carne y la sangre no se toman en tal pasaje por la sustancia de la carne y de la sangre, sino por la corrupción de la carne y de la sangre. Esta corrupción no se da en Cristo como consecuencia de la culpa, sino sólo como pena temporal para llevar a cabo la obra de nuestra redención.

3. El hecho de que un cuerpo débil y terrenal sea elevado a tan gran dignidad contribuye a la mayor gloria de Dios. El concilio de Efeso,

aduciendo unas palabras de San Teófilo, enseña: "Asi como son más alabados los artistas que manifiestan su saber con un material vil que aquellos que trabajan sólo con materiales preciosos, de la misma suerte, el artista supremo, el Verbo de Dios, descendiendo a nosotros, manifestó la grandeza de su arte tomando, no la materia preciosa de un cuerpo celeste, sino un cuerpo del barro de la tierra".

Ephesina [10] legitur verbum sancti Theophili dicentis: «Qualiter artificum optimi non pretiosis tantum materiebus artem ostendentes in admiratione sunt, sed, vilissimum lutum et terram dissolutam plerumque assumentes, suae disciplinae demonstrantes virtutem, multo magis laudantur; ita omnium optimus artifex, Dei Verbum, non aliquam pretiosam materiam corporis caelestis apprehendens ad nos venit, sed in luto magnitudinem suae artis ostendit».

ARTICULO 3

Utrum Filius Dei animam assumpserit [a]

Si el Hijo de Dios asumió el alma

Dificultades. Parece que el Hijo de Dios no asumió el alma.

1. San Juan, al transmitirnos el misterio de la encarnación, dijo: "El Verbo se hizo carne", sin nombrar para nada el alma. Ahora bien, no se dice que se haya hecho carne por haberse convertido en carne, sino por haberla asumido. Luego no parece que haya asumido el alma.

2. La razón de que el cuerpo necesite el alma es que tiene que ser vivificado por ella. Ahora bien, esta razón no vale respecto del cuerpo de Cristo, según parece, ya que del Verbo de Dios se dice en el salmo: "Señor, en ti está la fuente de la vida". Por consiguiente, parece superflua el alma estando presente el Verbo, ya que "Dios y la naturaleza no hacen nada en vano", como dice Aristóteles. Luego parece que el Hijo de Dios no asumió el alma.

3. Por la unión del alma al cuerpo se constituye una naturaleza común, que es la especie humana. Ahora bien, "a nuestro Señor Jesucristo

Ad tertium sic procceditur. Videtur quod Filius Dei animam non assumpserit.

1. Ioannes enim, incarnationis mysterium tradens, dixit (1,14): «Verbum caro factum est», nulla facta de anima mentione. Non autem dicitur caro factum eo quod sit in carnem conversum: sed quia carnem assumpsit. Non ergo videtur assumpsisse animam.

2. Praeterea, anima necessaria est corpori ad hoc quod per eam vivificetur. Sed ad hoc non fuit necessaria corpori Christi, ut videtur: quia ipsum Dei Verbum est, de quo in Ps. 35,10: «Domine, apud te est fons vitae». Superfluum igitur fuisset animam adesse, Verbo praesente. «Deus» autem «et natura nihil frustra faciunt»: ut etiam Philosophus dicit, in I «De caelo» [11]. Ergo videtur quod Filius Dei animam non assumpsit.

3. Praeterea, ex unione animae ad corpus constituitur natura communis, quae est species humana. «In Domino autem Iesu

[a] *Sent.* 3 d.2 q.1 a.3 q.2; *De verit.* q.20 l.1; *Cont. Gent.* 4,32; *In Io.* 1 lect.7; *In Sum.* 1 lect.2; *Compend. theol.* c.204.

[10] P.2 act.1.
[11] C.4 n.8 (Bk 271a33): S.Th., lect.8; cf. l.2 c.11 (Bk 291b13): S.Th., lect.6.

Christo, non est communem speciem accipere»: ut Damascenus dicit, in III libro [12]. Non igitur assumpsit animam.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro «De agone christiano» [13]. «Non eos audiamus qui solum corpus humanum dicunt esse susceptum a Verbo Dei; et sic audiunt quod dictum est, Verbum caro factum est, ut negent illum hominem vel animam, vel aliquid hominis habuisse nisi carnem solam».

Respondeo dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in libro «De haeresibus» [14], opinio primo fuit Arii, et postea Apollinaris, quod Filius Dei solam carnem assumpserit, absque anima, ponentes quod Verbum fuerit carni loco animae. Ex quo sequebatur quod in Christo non fuerunt duae naturae, sed una tantum: ex anima enim et carne una natura humana constituitur.

Sed haec positio stare non potest, propter tria. Primo quidem, quia repugnat auctoritati Scripturae, in qua Dominus de sua anima facit mentionem: Mt. 26, 38, «Tristis est anima mea usque ad mortem»; et Io. 10,18, «Potestatem habeo ponendi animam meam».

Sed ad hoc respondebat Apollinaris quod in his verbis animam metaphorice sumitur: per quem modum in veteri Testamento Dei anima commemoratur, Is. 1,14: «Calendas vestras et solemnitates odivit anima mea».—Sed, sicut dicit Augustinus, in libro «Octoginta trium quaest.» [15], Evangelistae in Evangelica narratione narrant quod miratus est Iesus, et iratus, et contristatus, et quod esuriit. Quae quidem ita demonstrant eum veram animam habuisse, sicut ex hoc quod comedit et dormivit et fatigatus est, demonstratur habuisse verum corpus humanum. Alioquin, si et

no puede asignársele una especie común", como dice San Juan Damasceno. Luego no asumió el alma.

Por otra parte está lo que dice San Agustín: "No escuchemos a los que dicen que el Hijo de Dios asumió solamente un cuerpo humano, y entienden las palabras "el Verbo se hizo carne" de tal modo que niegan que aquel hombre tuviera alma u otra cosa perteneciente al hombre distinta de la sola carne".

Respuesta. Como dice San Agustín, Arrio primero y luego Apolinar defendieron que el Hijo de Dios había asumido solamente la carne, sin alma, añadiendo que el Verbo hizo respecto de la carne las funciones de alma. De lo cual se seguía que en Cristo no hubo dos naturallezas, sino una sola, pues la naturaleza humana se constituye por la unión del alma y de la carne.

Pero esta oponión no puede sostenerse por tres razones. Primera, porque es contraria a la autoridad de la Escritura, donde Cristo hace mención de su alma: "Triste está mi alma hasta la muerte"; y: "Tengo poder para entregar mi alma".

A esto respondía Apolinar que en estas palabras se toma alma en sentido metafórico, igual a como se habla del alma de Dios en el Antiguo Testamento: "Mi alma detesta vuestras neomenias y vuestras solemnidades".—Pero, como dice San Agustín, los evangelistas narran en el Evangelio que Jesús se admiró, se llenó de ira, se angustió y padeció hambre. Todo ello demuestra que tuvo verdadera alma, como el que comiera, durmiera y se fatigara demuestra que tuvo verdadero cuerpo humano. Y si se sostuviera que todo esto se dice en sentido metafórico, porque se leen cosas parecidas de

[12] *De fide orth.* c.3: MG 94,993.
[13] C.21: ML 40,302.
[14] § 49.55: ML 42,39.40.
[15] Q.80: ML 40,95.

Dios en el Antiguo Testamento, se vendría abajo la fe en el relato evangélico. Hay que distinguir bien entre lo que se anuncia en figuras de forma profética y lo que escriben los evangelistas en sentido histórico, con toda la propiedad de las palabras.

La segunda razón es que dicho error anula la utilidad de la encarnación, que es la liberación del hombre. En efecto, como argumenta San Agustín en su libro "Contra Feliciano": "Si el Hijo de Dios ha asumido la carne sin el alma, es porque, considerándola inocente, no creyó que tuviera necesidad de remedio; o bien porque, estimando que no era obra suya, no la concedió el beneficio de la redención; o porque, juzgándola totalmente incurable, no pudo sanarla; o bien, finalmente, porque la rechazó como vil e inútil. Dos de estas hipótesis son una blasfemia contra Dios. En efecto: ¿cómo se dirá que Dios es omnipotente si no ha podido sanar el alma perdida?; o: ¿cómo será Dios de todas las cosas, si no fué El quien hizo nuestra alma? En cuanto a las otras dos hipótesis, una desconoce el estado del alma; la otra no tiene en cuenta su valor. En efecto: ¿se puede creer que conoce el estado del alma quien intenta hacerla inocente de toda transgresión voluntaria, cuando la razón natural la hacía apta para conocer y aceptar la ley?; o: ¿cómo conoce su valor quien la considera postrada por el deshonor de la vileza? Si atiendes a su origen, la sustancia del alma es más estimable que el cuerpo; si se considera la culpa de la transgresión, su situación es peor por razón de la inteligencia. Yo sé ciertamente que Cristo es sabiduría perfecta, y no dudo que es también sabiduría sumamente compasiva: por ser sabiduría perfecta, no pudo despreciar la excelencia del alma y su capacidad por la virtud; por ser sabiduría compasiva, asumió el alma, que había sido más dañada".

La tercera razón es que tal posición es contraria a la realidad misma de la encarnación. La carne y las demás partes del hombre adquieren su naturaleza específica por el alma. Por consiguiente, una vez quitada el alma, los huesos y la carne sólo en sentido equívoco pueden llamarse tales, como se ve por Aristóteles.

Soluciones. 1. Cuando se dice "El Verbo se hizo carne", la palabra "carne" significa todo el hombre, y es igual que si dijera: "El Verbo se hizo hombre", igual que en Isaías se dice: "Toda la carne verá la gloria de nuestro Dios". La razón de significar todo el hombre por la carne es que, como se dice en la autoridad aducida, el Hijo de Dios se nos hizo visible por la carne, y por eso se añade: "Y hemos visto su gloria".— O también porque, como dice San Agustín, "el Verbo es el elemento principal en aquella unidad; el último, la carne. Y el evangelista, queriendo enseñarnos el amor de humildad de un Dios, mencionó el Verbo y la carne, omitiendo el alma, inferior al Verbo y superior a la carne".— También fué razonable nombrar la carne, ya que, por distar más del Verbo, parecía menos apta para ser asumida.

2. El Verbo es fuente de vida en cuanto primera causa eficiente de la vida. Pero el alma es principio de vida para el cuerpo en cuanto forma del mismo. Ahora bien, la forma es efecto del agente. Por consiguiente, la presencia del Verbo es una razón más para afirmar que el cuerpo estaría animado; como la presencia del fuego es razón para afirmar que el cuerpo al cual se ha aplicado está caliente.

3. No es inconveniente; es más, es necesario afirmar que en Cristo

haec ad metaphoram referantur, cum similia legantur in veteri Testamento de Deo, peribit fides Evangelicae narrationis. Aliud est enim quod prophetice nuntiatur in figuris: aliud quod secundm rerum proprietatem ab Evangelistis historice scribitur.

Secundo, derogat praedictus error utilitati incarnationis, quae est liberatio hominis. Ut enim argumentatur Augustinus [16], in libro «Contra Felicianum», «si, accepta carne, Filius Dei animam omisit, aut, innoxiam sciens, medicinae indigentem non credidit; aut, a se alienam putans, redemptionis beneficio non donavit; aut, ex toto insanabilem iudicans, curare nequivit; aut ut vilem, et quae nullis usibus apta videretur, abiecit. Horum duo blasphemiam important in Deum. Quomodo enim dicetur omnipotens, si curare non potuit desperatam? Aut quomodo omnium Deus, si non ipse fecit animam nostram? Duobus vero aliis, in uno animae causa nescitur: in altero meritum non tenetur. Aut intelligere causam putandus est animae qui eam, ad accipiendum legem habitu insitae rationis instructum, a peccato voluntariae transgressionis nititur separare? Aut quomodo eius generositatem novit qui, ignobilitatis vitio dicit despectam? Si origenem attendas, pretiosior est animae substantia: si transgressionis culpam, propter intelligentiam peior est causa. Ego autem Christum et perfectam sapientiam scio, et piissimam esse non dubito: quorum primo, meliorem et prudentiae capacem non despexit; secundo, eam quae magis fuerat vulnerata, suscepit».

Tertio vero, haec positio est contra ipsam incarnationis veritatem. Caro enim et ceterae partes hominis per animam speciem sortiuntur. Unde, recedente anima, non est os aut caro nisi aequivoce: ut patet per Philosophum, II «De anima» [17], et VII «Metaphys.» [18]

Ad primum ergo dicendum quod, cum dicitur, «Verbum caro factum est», «caro» ponitur pro toto homine, ac si diceret, «Verbum homo factum est»: sicut Is. 40,5 (Io.1,14) dicitur: «Videbit omnis caro salutare Dei nostri». Ideo autem totus homo per carnem significatur, quia, ut dicitur in auctoritate inducta, quia per carnem Filius Dei visibilis apparuit: unde subditur: «Et vidimus gloriam eius». — Vel ideo quia, ut Augustinus dicit, in libro «Octoginta trium quaest.» (l.c. nt.15), «in tota illa unitate susceptionis principale Verbum est, extrema autem atque ultima caro. Volens itaque Evangelista commendare pro nobis dilectionem humilitatis Dei, Verbum et carnem nominavit, omittens animam, quae est Verbo inferior, carne praestantior».—Rationabile etiam fuit ut nominaret carnem, quae, propter hoc quod magis distat a Verbo, minus assumptibilis videbatur.

Ad secundum dicendum quod Verbum est fons vitae sicut prima causa vitae effectiva. Sed anima est principium vitae corpori tanquam forma ipsius. Forma autem est effectus agentis. Unde ex praesentia Verbi magis concludi posset quod corpus esset animatum: sicut ex praesentia ignis concludi potest quod corpus cui ignis adhaeret, sit calidum.

Ad tertium dicendum quod non est inconveniens, immo necessa-

[16] C.13: ML 42,1168, inter op. AUGUST.; VIGILIUS TAPSENSIS, *De Unit. Trin.* c.19: ML 62,347.

[17] C.1 n.9 (BK 412b20): S.TH., lect.2.
[18] L.6 c.10 n.11 (BK 1035b25): S.TH., l.7 lect.10.

hubo una naturaleza, constituída por el alma informando al cuerpo. Lo que intenta decir el Damasceno al negar que en nuestro Señor Jesucristo haya una especie común es que haya resultado una tercera naturaleza de la unión de la divinidad y la humanidad.

rium dicere quod in Christo fuit natura quae constituitur per animam corpori advenientem. Damascenus autem negat in Domino Iesu Christo esse communem speciem quasi aliquid tertium resultans ex unione divinitatis et humanitatis.

ARTICULO 4

Utrum Filius Dei assumpserit mentem humanam, sive intellectum [a]

Si el Hijo de Dios asumió la inteligencia humana

Dificultades. Parece que el Hijo de Dios no asumió la inteligencia humana.

1. Donde está presente la realidad, vana y fútil es la imagen. Pero, como el hombre por su espíritu es a imagen de Dios, al decir de San Agustín, es consecuente que en Cristo, donde está presente el Verbo, no debe haber inteligencia humana.

2. Una luz vivísima hace desaparecer a una menos potente. Ahora bien, el Verbo de Dios, "luz que ilumina a todo hombre que viene a este mundo", guarda con la inteligencia humana la misma relación que una luz vivísima con otra menos potente, porque la inteligencia es como una luz iluminada por la luz eterna, según nos dicen los Provenbios: "El alma del hombre es una lámpara del Señor". Por tanto, en Cristo, Verbo de Dios, no fué necesaria la inteligencia humana.

3. La asunción de la naturaleza humana por el Verbo de Dios es llamada "encarnación". Pero la inteligencia ni es carne ni acto de una carne, porque, como dice Aristóteles, no es acto de ningún cuerpo. Por tanto, el Hijo de Dios no asumió la inteligencia humana.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod Filius Dei non assumpsit mentem humanam, sive intellectum.

1. Ubi enim est praesentia rei, non requiritur eius imago. Sed homo secundum mentem est ad imaginem Dei: ut dicit Augustinus, in libro «De Trin.» [19] Cum ergo in Christo fuerit praesentia ipsius divini Verbi, non oportuit ibi esse mentem humanam.

2. Praeterea, maior lux offuscat minorem. Sed Verbum Dei, quod est «lux illuminans omnem hominem venientem in hunc mundum», ut dicitur Io. 1,9, comparatur ad mentem sicut lux maior ad minorem: quia et ipsa mens quaedam lux est, quasi lucerna illuminata a prima luce, Prov. 20,27: «Lucerna Domini spiraculum hominis». Ergo in Christo, qui est Verbum Dei, non fuit necessarium esse mentem humanam.

3. Praeterea, assumptio humanae naturae a Dei Verbo dicitur eius «incarnatio». Sed intellectus, sive mens humana, neque est caro neque est actus carnis: quia nullius corporis actus est, ut probatur in III «De anima» [20]. Ergo videtur quod Filius Dei humanam mentem non assumpserit.

[a] *Sent.* 3 d.2 q.1 a.3 q.ª2; *De verit.* q.20 a.1; *Cont. Gent.* 4,33; *In Io.* 1 lect.7; *Compend. theol.* c.205.

[19] L.12 c.7: ML 42,1004.
[20] C.4 n.4 (BK 429a24): S.TH., lect.4.

Sed contra est quod Augustinus [21] dicit, in libro «De fide ad Petrum»: «Firmissime tene, et nullatenus dubites, Christum, Filium Dei, habentem nostri generis carnem et animam rationalem. Qui de carne sua dicit: «Palpate et videte: quia spiritus carnem et ossa non habet, sicut me videtis habere», Lc. 24,39. Animam quoque se ostendit habere, dicens: «Ego pono animam meam, et iterum sumo eam», Io. 10,17. Intellectum quoque se ostendit habere, dicens: «Discite a me, quia mitis sum et humilis corde», Mt. 11,20. «Et de ipso per Prophetam Dominus dicit: «Ecce intelliget puer meus», Is. 52,13.

Respondeo dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in libro «De haeresibus» [22], «Apollinaristae de anima Christi a Catholica Ecclesia dissenserunt, dicentes, sicut Ariani, Christum carnem solam sine anima suscepisse. In qua quaestione testimoniis Evangelicis victi, mentem defuisse animae Christi dixerunt, sed pro hac ipsum Verbum in ea fuisse».

Sed haec positio eisdem rationibus convincitur sicut et praedicta [23]. Primo enim, hoc adversatur narrationi Evangelicae, quae commemorat eum fuisse miratum, ut patet Mt. 8,10. Admiratio autem absque ratione esse non potest: quia importat collationem effectus ad causam; dum scilicet aliquis videt effectum cuius causam ignorat, et quaerit, ut dicitur in principio «Metaph.» [24]

Secundo, repugnat utilitati incarnationis, quae est iustificatio hominis a peccato. Anima enim humana non est capax peccati, nec gratiae iustificantis, nisi per mentem. Unde praecipue oportuit mentem humanam assumi. Unde Damascenus dicit, in III libro [25], quod «Dei Verbum assumpsit cor-

Por otra parte, escribe San Agustín: "Mantén firmemente y no dudes por ningún motivo que Cristo, el Hijo de Dios, tuvo una carne como la nuestra y un alma racional; pues Cristo mismo dijo de sí: "Palpad y ved; que el espíritu no tiene carne ni huesos como veis que yo tengo". Que tenía también alma, nos lo manifestó cuando dijo: "Yo doy mi alma para tomarla de nuevo". Manifestó también que tenía inteligencia, al decir: "Aprended de mí, que soy manso y humilde de corazón". Y de él dijo el Señor por boca del profeta: "He aquí que mi siervo tendrá inteligencia".

Respuesta. Como dice San Agustín, los apolinaristas se separaron de la Iglesia católica en la cuestión del alma de Cristo, sosteniendo, como los arrianos, que Cristo había tomado sólo la carne sin el alma. Mas, "como en este punto fueron rebatidos por los elocuentes testimonios evangélicos, pasaron a defender que el alma de Cristo no tenía inteligencia y que el mismo Verbo de Dios realizaba sus veces".

Tal opinión se refuta por los mismos argumentos que antes se anotaron. En primer lugar, está en contradicción con la narración evangélica, que afirma que Cristo se admiró, como puede leerse en San Mateo. La admiración no es posible que se dé en aquel que carece de inteligencia, pues supone la comparación entre el efecto y su causa, ya que se origina cuando, viendo un efecto, se ignora y se busca la causa que lo produce.

En segundo lugar, iría contra la misma utilidad de la encarnación, que es liberar al hombre del pecado. El alma humana, en efecto, no es capaz de pecado ni de gracia santificante más que por la inteligencia. Por don-

[21] FULGENTIUS, c.14: ML 65,697.
[22] § 55: ML 42,40.
[23] Arii et Apollinaris; cf. a.3 nt.14.
[24] C.2 n.8 (BK 982b12): S.TH., lect.3.
[25] *De fide orth.* c.6: MG 94,1005.

de se ve la necesidad de que fuese asumida sobre todo la inteligencia. Por eso dijo el Damasceno que "el Verbo de Dios asumió un cuerpo y un alma intelectual racional", añadiendo después: "El todo se unió al todo, a fin de que todo yo sea salvado gratuitamente, porque lo que no fué asumido no puede ser salvado".

En tercer lugar, esto pugna con la verdad de la encarnación: el cuerpo es proporcionado al alma como la materia a su forma, y no será verdadera carne humana si no posee verdadera alma racional. Por lo cual, si el alma de Cristo no tuviese inteligencia, Cristo no hubiera poseído verdadera carne humana, sino sólo una carne animal, porque lo único en que difieren el alma humana y la de los brutos es en la inteligencia. Por eso dice San Agustín que de sostener esta opinión errónea se sigue que el Hijo de Dios habría asumido "un animal con figura humana", cosa que choca con la verdad divina, que no admite la falsedad de una ficción.

Soluciones. 1. Donde se encuentra presente la realidad, no será necesaria la imagen para que haga sus veces; del mismo modo que, cuando estaba presente el emperador, sus soldados no saludaban su imagen. No obstante, se requiere la imagen con la realidad cuando la presencia de ésta debe perfeccionarla: así, la imagen no es producida en la cera más que por la impresión del sello, y la imagen de un hombre no se forma en el espejo a no ser con su presencia. Y de este modo, para perfeccionarla, fué necesario que el Verbo de Dios asumiese la inteligencia.

2. Una luz vivísima hace desaparecer la luz menos potente de otro cuerpo que sea fuente de luz; pero no ofuscará, sino que más bien reforzará, la luz de un cuerpo iluminado. En efecto, la presencia del sol tapa la luz proveniente de las estrellas, pero, en cambio, acrecienta la

pus et animam intellectualem et rationalem»: et postea subdit: «Totus toti unitus est, ut toti mihi salutem gratificet», idest, gratis faciat: «quod enim inassumptibile est, incurabile est».

Tertio, hoc repugnat veritati incarnationi. Cum enim corpus proportionetur animae sicut materia propriae formae, non est vera caro humana quae non est perfecta anima humana, scilicet rationali. Et ideo, si Christus animam sine mente habuisset, non habuisset veram carnem humanam, sed carnem bestialem: quia per solam mentem anima nostra differt ab anima bestiali. Unde dicit Augustinus, in libro «Octoginta trium quaest.» [20], quod secundum hunc errorem sequeretur quod Filius Dei «beluam quandam cum figura humani corporis suscepisset».—Quod iterum repugnat veritati divinae, quae nullam patitur fictionis falsitatem.

Ad primum ergo dicendum quod, ubi est ipsa res per sui praesentiam, non requiritur eius imago ad hoc quod suppleat locum rei: sicut, ubi erat imperator, milites non venerabantur eius imaginem. Sed tamen requiritur cum praesentia rei imago ipsius ut perficiatur ex ipsa rei praesentia: sicut imago in cera perficitur per impressionem sigilli, et imago hominis resultat in speculo per eius praesentiam. Unde, ad perficiendam humanam mentem, necessarium fuit quod eam sibi Verbum Dei univit.

Ad secundum dicendum quod lux maior evacuat lucem minorem alterius corporis illuminantis: non tamen evacuat, sed perficit lucem corporis illuminati. Ad praesentiam enim solis stellarum lux obscuratur: sed aeris lumen perficitur. Intellectus au-

[20] Q.80: ML 40,93.

tem seu mens hominis est quasi lux illuminata a luce divini Verbi. Et ideo per lucem divini Verbi non evacuatur mens hominis, sed magis perficitur.

Ad tertium dicendum quod, licet potentia intellectiva non sit alicuius corporis actus, ipsa tamen essentia animae humanae, quae est forma corporis, requiritur quod sit nobilior, ad hoc quod habeat potentiam intelligendi. Et ideo necesse est ut corpus melius dispositum ei respondeat.

iluminación de la atmósfera. El entendimiento humano se comporta a la manera de un cuerpo iluminado por la luz del Verbo divino, por lo que la luz de Verbo divino no excluye, sino que perfecciona a la inteligencia humana.

3. La potencia intelectual no es acto de ningún cuerpo. Ahora bien, la esencia del alma humana, que es forma del cuerpo, exige, por razón de su excelencia, una potencia intelectual. Por eso mismo necesita de un cuerpo mejor dispuesto.

INTRODUCCION A LA CUESTION 6

DEL MODO DE LA ASUNCION EN CUANTO AL ORDEN DE LAS PARTES DE LA NATURALEZA HUMANA

¿En qué orden asumió el Verbo divino las partes de la naturaleza humana? Con esta cuestión cierra Santo Tomás su estudio de la unión hipostática, en el que no se sabe qué admirar más, si la perfección con que va señalando con fino análisis cada uno de sus diferentes aspectos, o el orden maravilloso que en todo él resplandece, o la profundidad y claridad, unidas a una gran concisión y sencillez, que en todo este admirable estudio brillan y se manifiestan con fuerza irresistible. Verdaderamente, después de haber meditado atentamente la doctrina que en estas seis primeras cuestiones del tratado del Verbo encarnado de Santo Tomás se contiene, es realidad tangible aquella afirmación del concilio Vaticano: que la teología nos da una inteligencia fructuosísima, aunque imperfecta, de los misterios divinos (Dz. 1796).

División de la cuestión.—En tres partes: I. Del orden de asunción de las partes entre sí (a.1-4). II. De la naturaleza a las partes (a.5). III. De la naturaleza a la gracia (a.6).

I. Del orden en la asunción de las partes (a.1-4)

Nociones.—a) *Orden.*—Significa la prioridad o posterioridad de una cosa respecto de otra en su asunción por el Verbo. Una y otra pueden ser de múltiples maneras: 1.° *De tiempo*, o lo que es lo mismo, en la duración. 2.° *De naturaleza*, cuando una cosa es *causa* de la asunción de otra o efecto de ella. 3.° *De dignidad*, que es la precedencia que una tiene sobre otra en la asunción en virtud de su perfección y excelencia. 4.° *De congruencia*, o sea, la mayor conveniencia de una sobre otra en cuanto a la asunción.

b) *Doble consideración de la asunción.*—En el orden de intención y en el de ejecución. El primero mira a la asunción tal como se halla en la intención del agente, y el segundo en su realización objetiva.

c) *Triple consideración del alma.*—Esencialmente, en sí misma; como un todo potencial, en cuanto que en ella se contienen muchas potencias de orden diverso; y como forma del cuerpo.

d) *Medio.*—Es lo que se encuentra entre dos extremos, a los cuales dice orden.

Posición errónea de Orígenes.—El alma racional preexistió al cuerpo de Jesucristo, el cual fué formado en las entrañas de la Virgen María antes de su unión con el alma y de que la naturaleza fuera asumida por el Verbo.

Doctrina verdadera.—Se expresa en la siguiente conclusión:

El Verbo divino no tomó el alma antes que el cuerpo con prioridad de tiempo, ni viceversa; pero tomó el alma antes que el cuerpo con prioridad de naturaleza, así como también con prioridad de dignidad y de congruencia; las potencias inferiores del alma las tomó, de igual modo, mediante el entendimiento.

La primera parte.—En la Sagrada Escritura encontramos un argumento concluyente cuando nos dice que María es madre de Jesucristo en cuanto hombre [1]. Pues, siendo el hombre un compuesto de alma y cuerpo, aquél no podría ser verdadero hombre si el Verbo se uniera al alma antes que al cuerpo, o viceversa.

Por otra parte, como ya hemos visto antes al tratar de la asunción del cuerpo y del alma, tanto la tradición como el magisterio de la Iglesia enseñan y determinan que el Verbo divino tomó la carne *animada* por el alma racional, y, por tanto, que no se da una asunción del alma anteriormente a la del cuerpo, ni al revés.

Santo Tomás prueba esto mismo por varias razones.

En primer lugar, porque el Verbo tomó la resultante de la unión de los dos. Por eso mismo, ni el cuerpo ni tampoco el alma racional son por sí solos asuntibles, sino tan sólo por razón de la humana naturaleza (a.1.6). Pues el alma, por su misma naturaleza, es forma del cuerpo, y éste no es asuntible sino por razón del alma (a.3.4).

Además, la asunción de la naturaleza humana fué toda hecha en el primer instante de la concepción de Jesucristo (3 q.33 a.3), no habiendo lugar en ella para una asunción del alma con anterioridad de tiempo a la del cuerpo, o viceversa.

Por último, en la concepción de Orígenes se encuentran graves inconvenientes, que no se pueden pasar por alto. Si el alma racional de Jesucristo fué creada antes de su unión con el Verbo, tendría su propia subsistencia, la cual, si no se destruía antes de unirse a El, sólo podría unírsele *accidentalmente*. Y ambas cosas son inadmisibles. La primera, por ser contra la bondad divina, que nunca quita lo que una vez ha dado, a no ser por el pecado. Y la segunda, porque está abiertamente contra la misma fe respecto de la unión hipostática.

Si para obviar estos inconvenientes se afirma que el alma racional fué unida al Verbo divino desde que comenzó a ser, con anterioridad de tiempo a su unión con el cuerpo, la cual se verificaría después en las entrañas de la Virgen María, tropezamos con otro escollo, y no pequeño, cual es que el alma racional de Jesucristo no sería de la misma naturaleza que la nuestra, a la que por su misma esencia pertenece ser creada en el mismo momento de su infusión en el cuerpo, como forma del mismo. De donde se seguiría que la naturaleza humana de Jesucristo no es de la misma especie que la nuestra. Lo cual también está en oposición con la fe (a.3). Por eso el papa Vigilio condenó la doctrina de Orígenes respecto de este particular [2].

La segunda parte señala una prioridad de naturaleza en la asunción del alma respecto del cuerpo. En cuanto *forma* de éste; porque el cuerpo no es asuntible sino en cuanto *humano*, y esto lo tiene en virtud del alma racional como forma del mismo. Luego el alma racional es causa de la asuntibilidad del cuerpo.

---

[1] Lc. 1,35; Mt. 1,18

[2] Dz. 204-205; cf. concilio XI de Toledo: Dz. 283.

Tiene también una prioridad de *dignidad*, puesto que, siendo *espiritual*, encierra una perfección muy superior a la del cuerpo, siendo, no obstante, inferior a Dios, viniendo a tener, por lo tanto, como un lugar medio entre Dios y el cuerpo.

Y en cuanto *intelectual* goza, además, de una prioridad de *congruencia* respecto de su unión con la persona divina, ya que el alma racional por su misma intelectualidad es capaz de Dios, a quien puede conocer y amar por medio de sus operaciones.

Por todo lo cual, el alma racional es más asuntible que el cuerpo, recibiendo éste su asuntibilidad de aquélla, en cuanto humano y en cuanto órgano e instrumento de las operaciones del alma. De donde se sigue que la unión del alma con el cuerpo se presupone a la de la naturaleza humana con el Verbo divino.

TERCERA PARTE.—Por las razones antes indicadas de dignidad y congruencia, el alma racional se constituye, por tanto, en *medio* de la asunción del cuerpo, así como la mente o parte superior del espíritu respecto de la misma alma y el entendimiento respecto de las potencias inferiores, pudiendo decirse que el Verbo tomó el cuerpo *mediante* el alma, y a ésta *mediante* el espíritu, y las potencias inferiores *mediante* el entendimiento, siempre que con estas expresiones no se intente significar una realidad intermedia que sea lazo de unión entre la naturaleza humana y la persona del Verbo divino, la cual es totalmente inmediata, sino tan sólo *razón* de la *asunción* de estas realidades por el Verbo divino (a.1-4).

II. Del orden en la asunción de la naturaleza a las partes de la misma (a.5)

SENTENCIAS DE LOS TEÓLOGOS.—1.ª Ninguna prioridad de tiempo ni de naturaleza (Durando).

2.ª La asunción del alma es antes que la del cuerpo y de la naturaleza completa con una prioridad de tiempo (Orígenes).

3.ª En el orden de ejecución es antes la asunción de las partes que la de la naturaleza. Pero no con prioridad de tiempo, sino tan sólo de naturaleza, ya que la naturaleza resulta y es tomada por las partes (Suárez).

4.ª En el orden de ejecución, la asunción de la naturaleza es primero que la de las partes en cuanto a *la cosa que* se asume; pero en cuanto a la razón *por la cual* es asumida sucede todo lo contrario (Vázquez).

SENTENCIA DE SANTO TOMÁS.—Puede expresarse así:

La formación del cuerpo de Jesucristo, la creación del alma racional, su infusión en el cuerpo y la unión de la naturaleza humana con el Verbo divino se realizan al mismo tiempo. Mas, en el orden de intención, la asunción de la naturaleza es absolutamente primero, con prioridad de naturaleza, que la asunción de las partes. Y en el orden de ejecución, la asunción de las partes es antes que la de la naturaleza sólo según el entendimiento, no con prioridad de tiempo, ni tampoco de naturaleza realmente.

La PRIMERA PARTE no ofrece la menor dificultad, sobre todo después que sabemos que la asunción fué integralmente realizada en el primer instante de la concepción de Jesucristo (3 q.33 a.3).

En cuanto a la SEGUNDA PARTE, es manifiesto que la intención de Dios fué unir la naturaleza humana en la persona del Verbo divino. Ahora bien, las partes de la naturaleza humana no tienen en sí mismas razón de asuntibles, sino en virtud de la misma naturaleza humana. Por consiguiente, aunque en el orden de la realidad objetiva la naturaleza humana depende de las partes constitutivas de la misma, en el de su *asuntibilidad* sucede todo lo contrario. El error de Suárez, e igualmente de Vázquez, está en haber confundido un orden con el otro: Suárez, en cuanto a la cosa que se asume, y Vázquez, en cuanto a la misma razón de la asuntibilidad.

Esto supuesto, es fácil probar la TERCERA PARTE de la tesis enunciada. La naturaleza humana resulta ciertamente de sus partes esenciales, pero la prioridad que las partes esenciales tienen en el orden *objetivo* respecto de la naturaleza no existe en el de su *asuntibilidad*, ya que aquéllas no son asuntibles sino por razón de la misma naturaleza. Luego aquella prioridad objetiva *en el orden de la asunción* es tan sólo de razón, en cuanto que nuestro entendimiento percibe que la naturaleza humana *asumida* está realmente constituída por ellas. Luego, *en el orden de la asunción*, la naturaleza humana es primero que las partes que la constituyen, no sólo en cuanto a la cosa que se asume, sino también en cuanto a la razón por la cual es asumida, coincidiendo así perfectamente el orden de ejecución con el de intención (a.5c. y ad 1).

III. Del orden en la asunción de la naturaleza humana a la gracia (a.6)

NOCIONES.—La gracia puede tomarse fundamentalmente, y, por lo que a esta cuestión atañe, en dos sentidos diferentes:

a) *Eficientemente*, y así es la voluntad de Dios que causa en nosotros algún don gratuito.

b) *Formalmente*, siendo en este sentido el mismo don gratuito que nos concede.

En el orden sobrenatural, este don gratuito puede ser *sustancial*, que es la gracia de unión, o *accidental*, el cual a su vez puede ser formalmente santificante, gracia *habitual*, o no, gracia *gratis data*.

DOCTRINA DE SANTO TOMÁS

Esto supuesto, he aquí la respuesta de Santo Tomás a esta cuestión, en la que se insiste una vez más en una de las ideas más fundamentales de la unión hipostática.

La unión hipostática no fué hecha por la gracia como medio, sino eficientemente por la voluntad divina; ni mediante la gracia formalmente considerada, ya sea la de unión, ya la habitual o la gratis data.

La PRIMERA PARTE ya la hemos probado al tratar de la causa eficiente de la unión hipostática (q.2 a.10). Y es obvio que la voluntad divina no tiene razón de *medio* respecto de aquélla.

SEGUNDA PARTE.—La gracia de *unión* es la misma unión hipostática, la cual es término, y no medio de la misma.

En cuanto a la gracia *habitual*, como en sí misma es algo accidental, de

ninguna manera puede ser medio en la unión de la naturaleza humana con el Verbo divino, puesto que la unión sería entonces accidental y no sustancial, como enseña la fe.

Tampoco una gracia *gratis data*, porque, además de lo dicho anteriormente respecto de la gracia habitual, la unión de la naturaleza humana con el Verbo divino nunca podría ser *en* la persona y *según* la persona, ya que las gracias gratis datas son algo creado, y la persona divina es, por el contrario, increada, infinita e imparticipada. Con lo cual quedan excluídos todos los modos sustanciales creados, excogitados por algunos autores para explicar la unión hipostática.

Luego la unión hipostática consiste en una comunicación *directa e inmediata* del ser personal del Verbo divino a la naturaleza humana, sin intermedios de ninguna clase (a.6).

UNA DIFICULTAD

Contra esta doctrina tan clara y terminante de Santo Tomás surge una dificultad, que algunos teólogos proponen con cierta insistencia. La terminación pasiva de la naturaleza humana por la subsistencia del Verbo divino, en que Santo Tomás hace consistir la unión hipostática, o pone algo real en la naturaleza humana o no. Si no pone nada real, nada realmente se recibe en ella, y, por consiguiente, la naturaleza humana no se uniría a la persona divina. Y si pone algo real, como esto no puede ser la misma naturaleza humana, ni tampoco la subsistencia del Verbo divino, porque es pasivamente recibido en la naturaleza, y, por lo tanto, causado o producido en ella, síguese que no puede ser otra cosa que un modo sustancial, distinto de la naturaleza y de la persona del Verbo, por el que la naturaleza humana recibe pasivamente en sí misma la subsistencia del Verbo divino, haciéndose una con El, en la persona.

O más brevemente: la terminación pasiva de la naturaleza humana por la subsistencia del Verbo divino no puede darse sin la recepción pasiva de aquélla en la naturaleza humana. Pero la pasión de una cosa, en cuanto contrapuesta a la acción, no se da sin la producción de algo en el mismo sujeto que la recibe. Luego la unión hipostática no puede realizarse sin una realidad intermedia entre la naturaleza humana y la persona del Verbo divino.

Brevemente contestamos. *Distingo* la mayor: la terminación pasiva de la naturaleza humana por la subsistencia del Verbo divino no se da sin la pasiva recepción de la misma en la naturaleza humana de una manera *puramente terminativa*, CONCEDO; *efectiva o productiva* de algo distinto de ella en la misma naturaleza, NIEGO. Pues esta terminación no se realiza por medio de alguna acción, sino exclusivamente por la misma subsistencia divina de una manera *puramente terminativa*.

En sentido inverso se distingue también la menor: la pasión o recepción pasiva de una cosa en un sujeto no se da sin la producción en él de algo real, distinto de la misma cosa recibida, en el mismo que la recibe, si es de una manera *puramente terminativa*, NIEGO; si es por la acción de algún agente y, por tanto, en cuanto se contrapone a la acción, CONCEDO.

Y en virtud de estas distinciones negamos totalmente la consecuencia que de este argumento se trata de inferir. Sin duda ninguna que este argumento está basado en un concepto *unívoco* de pasión, en cuanto se contrapone a la acción predicamental. Pero la terminación de la naturaleza humana por la subsistencia del Verbo divino no se verifica por medio de acción alguna; y, por consiguiente, la terminación pasiva de la naturaleza por aquélla no es pasión en sentido predicamental, sino en sentido completamente *análogo*, es

decir, *puramente terminativo*. En virtud de ella, la naturaleza humana tiene la misma subsistencia del Verbo divino, inmediatamente comunicada a ella, sin intermedio de ninguna clase, uniéndose así a El *en* la persona y *según* la persona. De otra suerte, la unión no sería *en* la persona y *según* la persona, ni mucho menos se podría llamar sustancial.

Unas breves palabras del mismo Santo Tomás resumen cuanto llevamos dicho. «En la unión de la naturaleza humana con la divina en la persona del Verbo, *ninguna cosa puede haber intermedia*, que se una primero a la naturaleza humana que a la persona divina y cause formalmente la unión... Pues entre la naturaleza y el supuesto o persona nada intermedio puede haber, siendo la unión de los dos *sustancial* y no accidental» [3].

CUESTION 6

(In sex articulos divisa)

De ordine assumptionis

El orden de la asunción

Deinde considerandum est de ordine assumptionis praedictae (q.4 introd.).

Et circa hoc quaeruntur sex.

Primo: utrum Filius Dei assumpserit carnem mediante anima.

Secundo: utrum assumpserit animam mediante spiritu, sive mente.

Tertio: utrum anima Christi fuerit prius assumpta a Verbo quam caro.

Quarto: utrum caro fuerit prius a Verbo assumpta quam animae unita.

Quinto: utrum tota humana natura sit assumpta mediantibus partibus.

Sexto: utrum sit assumpta mediante gratia.

Ha de examinarse a continuación el orden de asunción de las diferentes partes de la naturaleza humana, para lo cual se plantean seis cuestiones:

Primera: si el Hijo de Dios asumió la carne mediante el alma.

Segunda: si asumió el alma mediante la inteligencia o el espíritu.

Tercera: si el alma de Cristo fué asumida por el Verbo antes que la carne.

Cuarta: si el Verbo asumió la carne antes de ser unida al alma.

Quinta: si la naturaleza humana total fué asumida mediante sus partes.

Sexta: si fué asumida mediante la gracia.

[3] *In Sent.* 3 d.2 q.2 a.2.

ARTICULO 1

Utrum Filius Dei assumpserit carnem mediante anima [a]

Si el Hijo de Dios asumió la carne mediante el alma

Dificultades. Parece que el Hijo de Dios no asumió la carne por intermedio del alma.

1. El modo según el cual el Hijo de Dios se une con la naturaleza humana y con sus partes es más perfecto que el modo según el cual está en las criaturas. Ahora bien, en las criaturas está inmediatamente por esencia, presencia y potencia. Por tanto, con mucha más razón estará unido inmediatamente a la carne sin intermedio del alma.

2. El alma y la carne están unidas al Verbo de Dios en la unidad de hipóstasis o persona. Pero el cuerpo, tanto como el alma, pertenece inmediatamente a la persona o hipóstasis del hombre. Incluso parece que el cuerpo, que es su materia, está más cercano a la hipóstasis del hombre que el alma, que es su forma, porque el principio de individuación, que va implicado en el término "hipóstasis", parece ser la materia. Luego el Hijo de Dios no asumió la carne mediante el alma.

3. Cuando se suprime el medio que une dos extremos, éstos quedan separados. Así, suprimida la superficie, desaparecería el color, pues éste afecta al cuerpo mediante la superficie. Sin embargo, separada el alma del cuerpo por la muerte, todavía permanece la unión del Verbo con la carne, como hemos de demostrar. Parece, pues, que el Verbo no se une a la carne por intermedio del alma.

Por otra parte, dice San Agustín: "La sublimidad del poder divino unió a sí un alma racional y mediante ella un cuerpo humano y a todo el hombre, con el fin de perfeccionarlo."

Ad primum sic proceditur. Videtur quod Filius Dei non assumpserit carnem mediante anima.

1. Perfectior enim est modus quo Filius Dei unitur humanae naturae et partibus eius, quam quo est in omnibus creaturis. Sed in creaturis est immediate per essentiam, praesentiam et potentiam. Ergo multo magis Filius Dei unitur carni, et non mediante anima.

2. Praeterea, anima et caro unita sunt Dei Verbo in unitate hypostasis seu personae. Sed corpus immediate pertinet ad personam sive hypostasim hominis, sicut et anima. Quinimmo magis videtur se de propinquo habere ad hypostasim hominis corpus, quod est materia, quam anima, quae est forma: quia principium individuationis, quae importatur in nomine hypostasis, videtur esse materia. Ergo Filius Dei non assumpist carnem mediante anima.

3. Praeterea, remoto medio, separatur ea quae per medium coniunguntur: sicut, remota superficie, cessaret color a corpore, qui inest corpori per superficiem. Sed, separata per mortem anima, adhuc remanet unio Verbi ad carnem: quod infra patebit (q.50 a.2). Ergo Verbum non coniungitur carni mediante anima.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in epistola «Ad Volusianum» [1]: «Ipsa magnitudo divinae virtutis animam sibi rationalem, et per eandem corpus humanum, totumque omnino hominem, in melius mutandum, coaptavit».

Respondeo dicendum quod medium dicitur respectus principii et finis. Unde, sicut principium et finis important ordinem, ita et medium. Est autem duplex ordo: unus quidem temporis; alius autem naturae. Secundum autem ordinem temporis, non dicitur in mysterio incarnationis aliquid medium: quia totam naturam humanam simul sibi Dei Verbum univit, ut infra patebit (a.3.4).

Ordo autem naturae inter aliqua potest attendi dupliciter: uno modo, secundum dignitatis gradum, sicut dicimus angelos esse medios inter homines et Deum; alio modo, secundum rationem causalitatis, sicut dicimus mediam causam existere inter primam causam et ultimum effectum. Et hic secundus ordo aliquo modo consequitur primum: sicut enim dicit Dionysius, 13 cap. «Cael. hier.» [2], Deus per substantias magis propinquas agit in ea quae sunt magis remota.

Si ergo attendamus gradum dignitatis, anima media invenitur inter Deum et carnem. Et secundum hoc, potest dici quod Filius Dei univit sibi carnem mediante anima.—Sed secundum ordinem causalitatis, ipsa anima est aliqualiter causa carnis uniendae Filio Dei. Non enim esset assumptibilis nisi per ordinem quem habet ad animam rationalem, secundum quam habet quod sit caro humana: dictum est enim supra quod natura humana praeceteris est assumptibilis (q.4 a.1).

Ad primum ergo dicendum quod duplex ordo considerari potest in-

Respuesta. El medio es tal por la relación que guarda con el principio y el fin, y supone, como ellos, un cierto orden. El orden puede ser de dos clases: orden de tiempo y orden de naturaleza. Según el orden de tiempo, no hay lugar para hablar en el misterio de la encarnación de intermedio alguno, pues el Verbo de Dios se unió en el mismo instante a toda la naturaleza humana, como se ha de probar más adelante.

El orden de naturaleza entre varias cosas se puede entender de dos maneras, bien de un orden de dignidad, como cuando decimos que los ángeles son intermedios entre Dios y los hombres; bien por razón de la causalidad, como cuando hablamos de causas intermedias entre la causa primera y el último efecto. Y este segundo orden es como una consecuencia del otro, puesto que, al decir de Dionisio, Dios actúa en las substancias más lejanas de él por medio de las que le están más próximas.

Si consideramos el orden de dignidad, vemos que el alma se nos presenta como medio entre Dios y la carne. Y en este sentido se puede decir que el Hijo de Dios se unió a la carne mediante el alma.—Si se atiende al orden de causalidad, se verá que el alma es de alguna manera causa de la unión de la carne con el Hijo de Dios. Pues la carne es capaz de asunción sólo por la relación que dice con el alma racional, que es quien la hace carne humana; ya hemos dicho, en efecto, que la naturaleza humana tiene más aptitud para ser asumida que cualquier otra naturaleza.

Soluciones. 1. Entre las criaturas y Dios podemos considerar un

[a] Infra a.4 ad 3; q.50 a.2 ad 2; *Sent.* 3 d.2 q.2 a.1 q.ª1; d.21 q.1 a.1 q.ª1 ad 1; *Cont. Gent.* 4,44; *De spir. creat.* a.3 ad 5.

[1] Ep.137 c.2: ML 33,519.

[2] § 3: MG 3,300.

doble orden. El primero de ellos es el que mira a las criaturas en cuanto causadas por Dios y dependientes de él como del principio de su ser. Y así, merced a su infinito poder, Dios llega inmediatamente a todas las criaturas por su creación y conservación, y de esta manera está en todas ellas inmediatamente por esencia, potencia y presencia.

El otro orden mira a las criaturas en cuanto refiriéndose a Dios como a su fin, y desde este punto de vista se puede hablar de medio entre las criaturas y Dios, porque las criaturas inferiores se refieren a Dios mediante las superiores, como enseña Dionisio. A este orden pertenece la asunción de la naturaleza humana por el Verbo de Dios, pues éste es el término de la asunción y, por lo mismo, está unido a la carne mediante el alma.

2. Si la hipóstasis del Verbo estuviera constituída simplemente por la naturaleza humana, el cuerpo estaría más cerca de la hipóstasis, por ser materia, principio de individuación; igual que el alma, que es la forma específica, está en relación más próxima con la naturaleza humana. Ahora bien, como la hipóstasis del Verbo es anterior y más noble que la naturaleza humana, serán las partes superiores de ésta las más cercanas a la hipóstasis, por lo que el alma estará más cercana al Verbo de Dios que el cuerpo.

3. Una cosa que es causa de algo por razón de la aptitud y conveniencia, podrá desaparecer sin que por ello mismo desaparezca el efecto; porque, aunque un ser dependa en su génesis de otro, una vez constituído en realidad, ya no depende de él. Así, por ejemplo, una circunstancia cualquiera que ha sido causa de la amistad de dos hombres podrá desaparecer sin que por el mismo hecho cese tal amistad; o si la belleza de una mujer ha sido causa de su unión en matrimonio, no se romter creaturam et Deum. Unus quidem, secundum quod creaturae causantur a Deo et dependent ab ipso sicut a principio sui esse. Et sic, propter infinitatem suae virtutis, Deus immediate attingit quamlibet rem, causando et conservando. Et ad hoc pertinet quod Deus immediate est in omnibus per essentiam, potentiam et praesentiam.

Alius autem ordo est secundum quod res reducuntur in Deum sicut in finem. Et quantum ad hoc, invenitur medium inter creaturam et Deum: quia inferiores creaturae reducuntur in Deum per superiores, ut dicit Dionysius, in libro «Cael. hier.» [2] Et ad hunc ordinem pertinet assumptio humanae naturae a Verbo Dei, quod est terminus assumptionis. Et ideo per animam unitur carni.

Ad secundum dicendum quod, si hypostasis Verbi Dei constitueretur simpliciter per naturam humanam, sequeretur quod corpus esset ei vicinius, cum sit materia, quae est individuationis principium: sicut et anima, quae est forma specifica, propinquius se habet ad naturam humanam. Sed quia hypostasis est prior et altior quam humana natura, tanto id quod est in humana natura propinquius se habet, quanto est altius. Et ideo propinquior est Verbo Dei anima quam corpus.

Ad tertium dicendum quod nihil prohibet aliquid esse causam alicuius quantum ad aptitudinem et congruitatem, quo tamen remoto, id non tollitur: quia, etsi fieri alicuius dependeat ex aliquo, postquam tamen est in facto esse, ab eo non dependet. Sicut, si inter aliquos amicitia causaretur aliquo mediante, eo recedente adhuc amicitia remanet: et si aliqua in matrimonium ducitur propter pulchritudinem, quae facit congruitatem in muliere ad copulam coniugalem, tamen, cessante pulchritudine, adhuc durat copula coniugalis. Et similiter, separata anima, remanet unio Verbi Dei ad carnem.

[2] C.4 § 3: MG 3,181; cf. *De eccl. hier.* c.5 p.1 § 4: MG 3,504.

pera tal unión por el mero hecho de desaparecer la belleza. De la misma manera, aun después de la separación del alma, todavía permanece la unión del Verbo con la carne.

ARTICULO 2

Utrum Filius Dei assumpserit animam mediante spiritu [a]

Si el Hijo de Dios asumió el alma mediante el espíritu

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Filius Dei non assumpsit animam mediante spiritu.

1. Idem enim non cadit medium inter ipsum et aliquid aliud. Sed spiritus, sive mens, non est aliud in essentia ab ipsa anima: ut in Prima Parte dictum est (q.77 a.1 ad 1). Ergo Filius Dei non assumpsit animam mediante spiritu, sive mente.

2. Praeterea, id quo mediante facta est assumptio, videtur magis assumptibile. Sed spiritus, sive mens, non est magis assumptibilis quam anima: quod patet ex hoc quod spiritus angelici non sunt assumptibiles, ut supra dictum est (q.4 a.1). Ergo videtur quod Filius Dei non assumpserit animam mediante spiritu.

3. Praeterea, posterius assumitur a primo mediante priori. Sed anima nominat ipsam essentiam, quae est prior naturaliter quam ipsa potentia eius, quae est mens. Ergo videtur quod Filius Dei non assumpserit animam mediante spiritu vel mente.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro «De agone christiano» [4]: «Invisibilis et incommutabilis Veritas per spiritum animam, et per animam corpus accepit».

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, Filius Dei dicitur assumpsisse carnem anima me-

Dificultades. Parece que el Verbo de Dios no asumió el alma mediante el espíritu.

1. Una realidad no puede ser medio entre ella misma y otra cosa. Ahora bien, el espíritu o inteligencia no es algo esencialmente distinto del alma, como se dijo en la Primera Parte. Por tanto, el Hijo de Dios no asumió el alma por medio del espíritu o inteligencia.

2. Aquello que hace de medio en la asunción debería ser más apto para la misma. Sin embargo, la inteligencia no es más apta para ser asumida que el alma, pues los espíritus angélicos no son asumibles, como ya se dijo. Por tanto, parece que el Hijo de Dios no asumió el alma por intermedio del espíritu.

3. El medio, en la asunción, es anterior a lo asumido. Ahora bien, por alma se entiende la esencia, que es naturalmente anterior a su misma potencia, que es la inteligencia. Parece, pues, que el Hijo de Dios no asumió el alma por intermedio del espíritu o inteligencia.

Por otra parte, escribe San Agustín: "La verdad invisible e incomunicable asumió el alma mediante el espíritu, y el cuerpo mediante el alma".

Respuesta. Ya hemos expuesto que se dice que el Hijo de Dios asumió la carne mediante el alma por

[a] *Sent.* 3 d.2 q.2 a.1 q.ª2.

[4] C.18: ML 40,300.

razón del orden de dignidad y por la aptitud para la asunción. Ambos puntos de vista podemos encontrarlos de nuevo si comparamos la inteligencia, que se llama también espíritu, con las demás partes del alma. Pues el alma dice aptitud para ser asumida por cuanto es capaz de Dios y hecha a su imagen; y quien la hace tal es la inteligencia, según la expresión de San Pablo: "Renovaos en el espíritu de vuestra inteligencia". De la misma suerte, la inteligencia es la parte del alma superior y más noble, y la más semejante a Dios. Por tanto, como dice San Juan Damasceno, "el Verbo de Dios se unió a la carne por medio de la inteligencia, pues ésta es lo más puro que hay en el alma, y el mismo Dios es inteligencia".

Soluciones. 1. La inteligencia no se distingue esencialmente del alma. No obstante, se distingue de las otras partes del alma en cuanto potencia; y desde este punto de vista le compete la razón de medio.

2. No es por falta de dignidad por lo que el espíritu angélico no es apto para ser asumido, sino porque su falta es irreparable, cosa que no puede decirse del espíritu humano, como está claro por lo dicho en la Primera Parte.

3. Por el alma, entre la cual y el Verbo de Dios ponemos como medio la inteligencia, no se entiende la esencia del alma, común a todas las potencias, sino las potencias inferiores, que son comunes a toda alma.

diante, tum propter ordinem dignitatis, tum etiam propter congruitatem assumptionis. Utrumque autem horum invenitur si comparemus intellectum, qui spiritus dicitur, ad ceteras animae partes. Non enim anima est assumptibilis secundum congruitatem nisi per hoc quod est capax Dei, ad imaginem eius existens: quod est secundum mentem, quae spiritus dicitur, secundum illud Eph. 4,23: «Renovamini spiritu mentis vestrae». Similiter etiam intellectus, inter ceteras partes animae, est superior et dignior et Deo similior. Et ideo, ut Damascenus dicit, in III libro [6], unitum est carni per medium intellectum Verbum Dei: «intellectus enim est quod est animae purissimum; sed et Deus est intellectus».

Ad primum ergo dicendum quod, si intellectus non sit aliud ab anima secundum essentiam, distinguitur tamen ab aliis partibus animae secundum rationem potentiae. Et secundum hoc competit sibi ratio medii.

Ad secundum dicendum quod spiritui angelico non deest congruitas ad assumptionem propter defectum dignitatis, sed propter irreparabilitatem casus. Quod non potest dici de spiritu humano: ut patet ex his quae in Prima Parte dicta sunt.

Ad tertium dicendum quod anima inter quam et Dei Verbum ponitur medium intellectus, non accipitur pro essentia animae, quae est omnibus potentiis communis: sed pro potentiis inferioribus, quae sunt omni animae communes.

[6] *De fide orth.* c.6: MG 94,1005.

ARTICULO 3

Utrum anima Christi fuerit prius assumpta a Verbo quam caro [a]

Si el alma de Cristo fué asumida por el Verbo antes que la carne

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod anima Christi fuerit prius assumpta a Verbo quam caro.

1. Filius enim Dei assumpsit carnem mediante anima, ut dictum est (a.1). Sed prius pervenitur ad medium quam ad extremum. Ergo Filius Dei prius assumpsit animam quam corpus.

2. Praeterea, anima Christi est dignior angelis: secundum illud Ps. 96,7: «Adorate eum, omnes angeli eius». Sed angeli creati sunt a principio: ut in Primo habitum est (q.46 a.3). Ergo et anima Christi. Quae non fuit ante creata quam assumpta: dicit enim Damascenus, in III libro [6], quod «nunquam neque anima neque corpus Christi propriam habuerunt hypostasim praeter Verbi hypostasim». Ergo videtur quod anima fuerit ante assumpta quam caro, quae est concepta in utero virginali.

3. Praeterea, Io. 1,14 dicitur: «Vidimus eum plenum gratiae et veritatis»: et postea (v.16) sequitur: «de plenitudine eius omnes accepimus», idest, omnes fideles quocumque tempore, ut Chrysostomus exponit [7]. Hoc autem non esset nisi Christus habuisset plenitudinem gratiae et veritatis ante omnes sanctos qui fuerunt ab origine mundi: quia causa non est posterior causato. Cum ergo plenitudo gratiae et veritatis fuerit in anima Christi ex unione ad Verbum, secundum illud quod ibidem (v.14) dicitur: «Vidimus gloriam eius quasi Unigeniti a Patre, plenum gratiae et verita-

Dificultades. Parece que el alma de Cristo fué asumida por el Verbo antes que la carne.

1. El Hijo de Dios asumió la carne mediante el alma, como se ha dicho. Pero no se llega al extremo sino pasando antes por el medio. Por tanto, el Hijo de Dios asumió antes el alma que el cuerpo.

2. El alma de Cristo es más noble que los ángeles, como se lee en el salmo: "Adoradle todos sus ángeles". Ahora bien, los ángeles fueron creados desde el principio; por tanto, también lo debió ser el alma de Cristo. Esta, sin embargo, no fué creada antes de ser asumida, pues dice el Damasceno: "Ni el alma ni el cuerpo de Cristo tuvieron nunca otra hipóstasis que la del Verbo". Parece, pues, que el alma de Cristo fué asumida antes que la carne, ya que ésta fué concebida en el seno de la Virgen.

3. Se lee en San Juan: "Le vimos lleno de gracia y de verdad". Y añade: "De cuya plenitud todos hemos recibido". Y, como comenta San Juan Crisóstomo, participamos todos los hombres de todos los tiempos. Esto no sería posible si Cristo no hubiera poseído tal plenitud antes de los santos que existieron ya desde el origen del mundo, porque el efecto no es anterior a la causa. Por otra parte, el alma de Cristo tiene la plenitud de gracia y de verdad merced a su unión con el Verbo, como dice el mismo San Juan: "Y hemos visto su gloria, gloria como de Unigénito del

[a] *Sent.* 3 d.2 q.2 a.3; *Cont. Gent.* 4,33.
[6] Ib. c.27: MG 94,1097.
[7] *In Io.* homil.14: ML 59,91.

Padre, lleno de gracia y de verdad"; por consiguiente, parece que el alma de Cristo fué asumida por el Verbo desde el principio del mundo.

Por otra parte, dice el Damasceno: "La inteligencia no se unió al Verbo de Dios, como pretendían algunos, antes de la encarnación en el seno de la Virgen, y a partir de la cual es llamado Cristo".

Respuesta. Orígenes opinaba que todas las almas habían sido creadas ya desde el principio, incluso la de Cristo. Esto es erróneo, porque, si se admite que el alma de Cristo fué creada en ese momento sin que al punto se uniese al Verbo, se seguiría que tal alma habría tenido una subsistencia propia; y así, al ser asumida por el Verbo, o bien la unión no se hizo bajo la razón de subsistencia, o bien se destruyó la subsistencia primera.

Del mismo modo, si se mantiene la hipótesis de la creación en el principio, pero unida en el mismo instante al Verbo y más tarde encarnada en el seno de la Virgen, seguiríase que tal alma no sería de la misma naturaleza que las nuestras, que son creadas y en el mismo momento unidas al cuerpo. Por eso decía San León: "Su carne era de la misma naturaleza que la nuestra, y su alma no la vivificó un principio distinto del que vivificó las nuestras".

Soluciones. 1. Ya quedó dicho que el alma de Cristo es medio en la unión de la carne con el Verbo, según un orden de naturaleza, no según un orden temporal.

2. Dice San León que el alma de Cristo, "excede las nuestras no por su naturaleza, sino por su virtud". Es de la misma especie que las nuestras, pero excede aun a los ángeles

tis»; consequens videtur quod a principio mundi anima Christi fuisset a Verbo Dei assumpta.

Sed contra est quod Damascenus dicit, in IV libro [8]: «Non, ut quidam mentiuntur, ante eam quae est ex Virgine incarnationem, intellectus est unitus Dei Verbo, et ex tunc vocatus est Christus».

Respondeo dicendum quod Origenes [9] posuit omnes animas a principio fuisse creatas: inter quas etiam posuit animam Christi creatam. Sed hoc quidem est inconveniens: scilicet, si ponatur quod fuerit tunc creata sed non statim Verbo unita, quia sequeretur quod anima illa habuisset aliquando propriam subsistentiam sine Verbo. Et sic, cum fuisset a Verbo assumpta, vel non esset facta unio secundum subsistentiam; vel corrupta fuisset subsistentia animae praeexistens.

Similiter etiam est inconveniens si ponatur quod anima illa fuerit a principio Verbo unita, et postmodum in utero Virginis incarnata. Quia sic eius anima non videretur eiusdem esse naturae cum nostris, quae simul creantur dum corporibus infunduntur. Unde Leo Papa dicit, in epistola «Ad Iulianum» [10], quod «non alterius naturae erat caro quam nostra: nec alio illi quam ceteris hominibus est anima inspirata principio».

Ad primum ergo dicendum quod, sicut supra (a.1) dictum est, anima Christi dicitur esse medium in unione carnis ad Verbum secundum ordinem naturae. Non autem oportet ex hoc quod fuerit medium ex ordine temporis.

Ad secundum dicendum quod, sicut Leo Papa, in eadem epistola (ib.), dicit, anima Christi «excellit non diversitate generis, sed sublimitate virtutis». Est enim eiusdem generis cum nostris ani-

[8] *De fide orth.* l.4 c.6: MG 94,1112.
[9] *Peri Archon* l.1 c.7,8: MG 11,170.173; l.2 c.8,9: MG 11,219.229.
[10] Ep.35: ML 54,809.

mabus: sed excellit etiam angelos secundum «plenitudinem gratiae et veritatis» (Io. 1,14). Modus autem incarnationis respondet animae secundum proprietatem sui generis: ex quo habet, cum sit corporis forma, ut creetur simul dum corpori infunditur et unitur. Quod non competit angelis, quia sunt substantiae omnino a corporibus absolutae.

Ad tertium dicendum quod de plenitudine Christi omnes homines accipiunt secundum fidem quam habent in ipsum: dicitur enim Rom. 3,22, quod «iustitia Dei est per fidem Iesu Christi in omnes et super omnes qui credunt in ipsum». Sicut autem nos in ipsum credimus ut incarnatum, ita antiqui crediderunt in ipsum ut nasciturum: «habentes enim eundem spiritum credimus», ut dicitur II Cor. 4,13. Habet autem fides quae est in Christum virtutem iustificandi ex proposito gratiae Dei: secundum illud Rom. 4,5: «Ei qui non operatur, credenti autem in eum qui iustificat impium, fides reputatur ad iustitiam secundum propositum gratiae Dei». Unde, quia hoc propositum est aeternum, nihil prohibet per fidem Iesu Christi aliquos iustificari antequam eius anima esset plena gratia et veritate.

en "plenitud de gracia y de verdad". El modo de la encarnación para el alma debe ser conforme a su naturaleza. Siendo, pues, el alma forma del cuerpo, deberá ser infundida y unida a él en el mismo instante en que es creada. Esto no compete a los ángeles, que son substancias totalmente incorpóreas.

3. Todos los hombres participan de la plenitud de Cristo por la fe que tienen en él, como dice San Pablo: "La justicia de Dios por la fe en Jesucristo para todos los que creen, sin distinción". Así como nosotros creemos en Cristo encarnado, del mismo modo los antiguos creyeron en Cristo que había de venir, pues creemos "teniendo el mismo espíritu de fe". Y la fe en Cristo tiene poder para justificar por el designio de la gracia de Dios, según la expresión de San Pablo: "Al que no trabaja, pero cree en el que justifica al impío, la fe le es computada por justicia, según el designio de la gracia de Dios". Así, pues, como este designio divino es eterno, nada impide que por la fe en Cristo sean algunos justificados aun antes de que su alma recibiese la plenitud de gracia y de verdad.

ARTICULO 4

Utrum caro Christi fuerit prius a Verbo assumpta quam animae unita [a]

Si la carne de Cristo fué asumida por el Verbo antes de ser unida al alma

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod caro Christi fuit primo a Verbo assumpta quam animae unita.

1. Dicit enim Augustinus [11], in libro «De fide ad Petrum»: «Firmissime tene, et nullatenus dubites, non carnem Christi sine di-

Dificultades. Parece que la carne de Cristo fué asumida por el Verbo antes de que estuviese unida al alma.

1. Dice San Agustín: "Sostén firmemente y sin duda de ningún género que la carne de Cristo no fué concebida en el seno de la Virgen

[a] *Sent.* 3 d.2 q.2 a.3; *Cont. Gent.* 4,44.
[11] FULGENTIUS, c.18: ML 65,698.

antes de ser asumida por el Verbo". Ahora bien, parece que la carne de Cristo fué concebida antes de ser unida al alma racional, pues, en el orden de la generación, es anterior la disposición material a la forma perfectiva. Por consiguiente, la carne de Cristo fué asumida antes de ser unida al alma.

2. El alma es parte de la naturaleza humana, lo mismo que el cuerpo. Pero el alma humana, en Cristo, no tuvo un principio de su ser distinto que en los demás hombres, como se desprende de la doctrina del papa San León, citada en el artículo anterior. Parece, pues, que el cuerpo de Cristo tampoco tuvo otro principio de ser distinto del nuestro: y la carne, en nosotros, es concebida antes de que se le una el alma racional. Por tanto, también ocurrió así en Cristo. Luego la carne fué asumida por el Verbo antes de ser unida al alma.

3. Como se lee en el "Libro de las causas", "la causa primera influye más en el efecto y se une a él antes que la segunda". Ahora bien, el alma de Cristo guarda con el Verbo la relación de causa segunda a causa primera. Por tanto, el Verbo se unió a la carne antes que el alma.

Por otra parte, dice el Damasceno: "En un mismo instante, la carne vino a ser la carne del Verbo de Dios y la carne animada de un alma racional e intelectual". La unión del Verbo a la carne, pues, no precedió a la unión de ésta con el alma.

Respuesta. La carne humana es asumible por el Verbo merced a la relación que guarda con el alma racional como propia forma suya. La carne no dice tal relación antes de ser unida al alma racional; porque una materia cualquiera no es propia de una forma concreta de recibir tal forma; por eso, en el mismo momento en que aparece la forma sustancial se acaba la alteración. Es ésta

vinitate conceptam in utero Virginis antequam susciperetur a Verbo». Sed caro Christi videtur prius fuisse concepta quam animae rationali unita: quia materialis dispositio prius est in via generationis quam forma completiva. Ergo prius fuit caro Christi assumpta quam animae unita.

2. Praeterea, sicut anima est pars naturae humanae, ita et corpus. Sed anima humana non habuit aliud principium sui esse in Christo quam in aliis hominibus: ut patet ex auctoritate Leonis Papae supra inducta (nt.10). Ergo videtur quod nec corpus Christi aliter habuit principium essendi quam in nobis. Sed in nobis ante concipitur caro quam adveniat anima rationalis. Ergo etiam ita fuit in Christo. Et sic caro prius fuit a Verbo assumpta quam animae unita.

3. Praeterea, sicut dicitur in libro «De causis» (§ 1), «causa prima plus influit in causatum, et prius unitur ei quam causa secunda». Sed anima Christi comparatur ad Verbum sicut causa secunda ad primam. Prius ergo Verbum est unitum carni quam anima.

Sed contra est quod Damascenus dicit, in III libro [12]: «Simul Dei Verbi caro, simul caro animata, rationalis et intellectualis». Non ergo unio Verbi ad carnem praecessit unionem ad animam.

Respondeo dicendum quod caro humana est assumptibilis a Verbo secundum ordinem quem habet ad animam rationalem sicut ad propriam formam. Hunc autem ordinem non habet antequam anima rationalis ei adveniat: quia simul dum aliqua materia fit propria alicuius formae, recipit illam formam; unde in eodem instanti terminatur alteratio in quo introducitur forma substan-

[12] *De fide orth.* c.2: MG 94,985.

tialis. Et inde est quod caro non debuit ante assumi quam esset caro humana, quod factum est anima rationali adveniente. Sicut igitur anima non est prius assumpta quam caro, quia contra naturam animae est ut prius sit quam corpori uniatur; ita caro non debuit prius assumi quam anima, quia non prius est caro humana quam habeat animam rationalem.

Ad primum ergo dicendum quod caro humana sortitur esse per animam. Et ideo ante adventum animae non est caro humana: sed potest esse dispositio ad carnem humanam. In conceptione tamen Christi Spiritus Sanctus, qui est agens infinitae virtutis, simul et materiam disposuit et ad perfectum perduxit.

Ad secundum dicendum quod forma actu dat speciem: materia autem, quantum est de se, est in potentia ad speciem. Et ideo contra rationem formae esset quod praeexisteret naturae speciei, quae perficitur per unionem eius ad materiam: non autem est contra naturam materiae quod praeexistat naturae speciei. Et ideo dissimilitudo quae est inter originem nostram et originem Christi secundum hoc quod caro nostra prius concipitur quam animetur, non autem caro Christi, est secundum id quod praecedit naturae complementum: sicut et quod nos concipimur ex semine viri, non autem Christus. Sed differentia quae esset quantum ad originem animae, redundaret in diversitatem naturae.

Ad tertium dicendum quod Verbum Dei per prius intelligitur unitum carni quam anima per modum communem quo est in ceteris creaturis per essentiam, potentiam et praesentiam: prius tamen dico, non tempore, sed natura. Prius enim intelligitur caro ut quoddam ens, quod habet a Verbo, quam ut animata, quod habet ab anima. Sed unione personali prius secundum intellec-

la razón por la que la carne no debió ser asumida antes de ser carne humana, es decir, antes de estar unida al alma racional. Así como el alma no fué asumida antes que la carne, pues va contra la naturaleza del alma el existir antes de ser unida al cuerpo, de la misma suerte no debió ser asumida la carne antes que el alma, pues la carne no es carne humana antes de estar informada por un alma racional.

Soluciones. 1. La carne humana recibe el ser por medio del alma. Por eso no es carne humana antes de estar unida con el alma; puede, sin embargo, ser mera disposición para llegar a ser tal carne humana. Pero, en la concepción de Cristo, el Espíritu Santo, por su poder infinito, en un mismo instante dispuso la materia y la hizo perfecta.

2. La forma da la especie en acto; en cambio, la materia, de suyo, está en potencia para tal especificación. Por eso es contrario a la forma preexistir a la naturaleza específica, que se constituye por su unión con la materia; pero no es contrario a la naturaleza de la materia el que preexista a la naturaleza específica. Hay, por tanto, diferencia entre nuestro origen y el de Cristo, porque nuestra carne es concebida antes de ser unida al alma, no así la de Cristo; igual que éste no fué concebido por un semen viril, como nosotros. No podemos, en cambio, alegar diferencia en cuanto al origen del alma, ya que en este caso habría diversidad de naturaleza entre el alma de Cristo y la nuestra.

3. Se puede decir que el Verbo de Dios se une a la carne antes que el alma, tratándose del modo común por el que Dios se encuentra presente en las criaturas, a saber, por esencia, presencia y potencia; sin embargo, esta prioridad no es temporal, sino sólo prioridad de naturaleza. Pues la carne es antes un ser, y esto proviene del Verbo, que un ser animado, y esto le proviene del al-

ma. Pero en la unión personal es preciso concebir que la carne se une al alma antes que al Verbo, pues de esa unión con el alma le viene a la carne su aptitud para ser unida a la persona del Verbo, dado principalmente que no hay persona más que en la naturaleza racional.

tum oportet quod caro uniatur animae quam Verbo: quia ex unione ad animam habet quod sit unibilis Verbo in persona: praesertim quia persona non invenitur nisi in rationali natura.

ARTICULO 5

Utrum Filius Dei assumpserit totam naturam humanam mediantibus partibus [a]

Si el Hijo de Dios asumió la naturaleza humana total mediante sus partes

Dificultades. Parece que el Hijo de Dios asumió la naturaleza humana total mediante sus partes.

1. Dice San Agustín: "La verdad invisible e inconmovible asumió el alma por medio de la inteligencia, y el cuerpo por medio del alma, y así asumió el hombre total". Ahora bien, la inteligencia, el alma y el cuerpo son partes del hombre total. Luego asumió el hombre total mediante sus partes.

2. El Hijo de Dios asumió la carne mediante el alma, porque el alma es más semejante a Dios que el cuerpo. Mas las partes de la naturaleza humana, por ser más simples que el todo, parecen ser más semejantes a aquél, que es la simplicidad misma. Por tanto, asumió el todo mediante sus partes.

3. El todo resulta de la unión de las partes. Pero la unión se concibe como el término de la asunción, mientras que las partes se presuponen a la asunción. Luego asumió el todo por las partes.

Por otra parte, dice el Damasceno: "En nuestro Señor Jesucristo no podemos considerar las partes de las partes, sino solamente los componentes inmediatos, a saber, la humanidad y la deidad". La humanidad, empero, es un todo compuesto de alma y cuerpo, que son sus partes. Por tanto, el Hijo de Dios asumió las partes mediante el todo.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod Filius Dei assumpserit totam naturam humanam mediantibus partibus.

1. Dicit enim Augustinus, in libro «De agone christiano» (l.c. nt.4), quod «invisibilis et incommutabilis Veritas per spiritum animam, per animam corpus, et sic totum hominem assumpsit». Sed spiritus, anima et corpus sunt partes totius hominis. Ergo totum hominem assumpsit mediantibus partibus.

2. Praeterea, ideo Dei Filius carnem assumpsit mediante anima, quia anima est Deo similior quam corpus. Sed partes humanae naturae, cum sint simpliciores, videntur esse similiores ei, qui est simplicissimus, quam totum. Ergo assumpsit totum mediantibus partibus.

3. Praeterea, totum resultat ex unione partium. Sed unio intelligitur ut terminus assumptionis: partes autem praeintelliguntur assumptioni. Ergo assumpsit totum per partes.

Sed contra est quod Damascenus dicit, in III libro [18]: «In Domino Iesu Christo non partes partium intuemur, sed quae proxime componuntur, idest deitatem et humanitatem». Humanitas autem est quoddam totum, quod componitur ex anima et corpore sicut ex partibus. Ergo Filius Dei assumpsit partes mediante toto.

Respondeo dicendum quod, cum dicitur aliquid medium in assumptione incarnationis, non designatur ordo temporis: quia simul facta est assumptio totius et omnium partium. Ostensum est enim (a.3-4) quod simul anima et corpus sunt ad invicem unita ad constituendam naturam humanam in Verbo. Designatur autem ibi ordo naturae. Unde per id quod est prius natura, assumitur id quod est posterius.

Est autem aliquid prius in natura dupliciter: uno modo ex parte agentis, alio modo ex parte materiae; hae enim duae causae praeexistunt rei. Ex parte quidem agentis, est simpliciter primum id quod primo cadit in eius intentione, sed secundum quid est primum illud a quo incipit eius operatio: et hoc ideo, quia intentio est prior operatione. Ex parte vero materiae, est prius illud quod prius existit in transmutatione materiae.

In incarnatione autem oportet maxime attendere ordinem qui est ex parte agentis: quia, ut Augustinus dicit, in epistola «Ad Volusianum» (l.c. nt.1), «in talibus rebus tota ratio facti est potentia facientis». Manifestum est autem quod secundum intentionem facientis prius est completum quam incompletum: et per consequens, totum quam partes. Et ideo dicendum est quod Verbum Dei assumpsit partes humanae naturae mediante toto. Sicut enim corpus assumpsit propter ordinem quem habet ad animam rationalem, ita assumpsit corpus et animam propter ordinem quem habent ad humanam naturam.

Ad primum ergo dicendum quod ex verbis illis nihil datur intelligi nisi quod Verbum, assumendo partes humanae naturae, as-

Respuesta. Cuando en la asunción de la encarnación se habla de un medio, no se trata de un orden temporal, pues se realizó en un mismo instante la asunción del todo y de las partes. Ya se demostró, en efecto, que en un mismo instante el alma y el cuerpo se unen entre sí para constituir la naturaleza humana en el Verbo. Sólo se trata de un orden de naturaleza, según el cual, lo que es posterior en la naturaleza es asumido por lo que es primero.

Una cosa puede tener prioridad de naturaleza por doble capítulo: por parte del agente y por parte de la materia, pues estas dos causas preexisten al efecto. Por lo que toca al agente, es primero absolutamente lo que es anterior en su intención; y es primero relativamente aquello por lo que comienza su operación, pues la intención es anterior a la operación. Por lo que atañe a la materia, es anterior lo que existe primero en la transformación de la materia.

En la encarnación se ha de atender principalísimamente al orden por parte del agente, porque, como dice San Agustín, "en estas cosas el poder del agente es toda la razón de la obra". Es claro que en la intención del agente tiene prioridad lo completo respecto de lo incompleto, y, por consiguiente, el todo es anterior a las partes. Por eso hemos de afirmar que el Verbo de Dios asumió las partes de la naturaleza mediante el todo. Del mismo modo que asumió el cuerpo por la relación que dice al alma racional, así también asumió el cuerpo y el alma por la relación que dicen a la naturaleza humana.

Soluciones. 1. El texto citado no significa sino que el Verbo, asumiendo las partes, asumió toda la natu-

[a] *Sent.* 3 d.2 q.2 a.1 q.ª3; a.3 q.ª1.

[18] Lb. c.16: MG 94,1068.

raleza humana. Así, según la consideración intelectual y no según el tiempo, la asunción de las partes es anterior en el orden de la eficiencia. Al contrario, en el orden de la intención es primero la asunción de toda la naturaleza, y esta prioridad es absoluta.

2. Dios es la simplicidad misma y también la suma perfección. En este último aspecto, el todo se asemeja a Dios más que las partes, en cuanto que es más perfecto que éstas.

3. La unión personal es el término de la asunción, no la unión de naturaleza resultante de la unión de las partes.

sumpsit totam humanam naturam. Et sic assumptio partium prior est in via operationis intellectu, non tempore. Assumptio autem naturae est prior in via intentionis: quod est esse prius simpliciter, ut dictum est (in c).

Ad secundum dicendum quod Deus ita est simplex quod etiam est perfectissimus. Et ideo totum est magis simile Deo quam partes, inquantum est perfectius.

Ad tertium dicendum quod unio personalis est ad quam terminatur assumptio: non autem unio naturae, quae resultat ex coniunctione partium.

ARTICULO 6

Utrum Filius Dei assumpserit humanam naturam mediante gratia [a]

Si el Hijo de Dios asumió la naturaleza humana mediante la gracia

Dificultades. Parece que el Hijo de Dios asumió la naturaleza humana por medio de la gracia.

1. Nosotros nos unimos a Dios por la gracia. Pero en Cristo la naturaleza humana estuvo íntimamente unida a Dios. Esta unión, por tanto, tuvo que hacerse por la gracia.

2. Así como el cuerpo vive por el alma, que le perfecciona, así también el alma vive por la gracia. Ahora bien, la naturaleza humana adquiere aptitud para ser asumida por el alma, como ya hemos dicho; luego también el alma adquiere aptitud para ser asumida por la gracia; y, por tanto, el Hijo de Dios asumió el alma mediante la gracia.

3. Dice San Agustín que el Verbo de Dios encarnado es como nuestro verbo interior expresado en la palabra. Ahora bien, nuestro verbo se

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod Filius Dei assumpserit humanam naturam mediante gratia.

1. Per gratiam enim unimur Deo. Sed humana natura in Christo maxime fuit unita. Ergo illa unio facta fuit per gratiam.

2. Praeterea, sicut corpus vivit per animam, quae est eius perfectio, ita anima per gratiam. Sed humana natura redditur congrua ad assumptionem per animam. Ergo Filius Dei assumpsit animam mediante gratia.

3. Praeterea, Augustinus, XV «De Trin.» [14], dicit quod Verbum incarnatum est sicut verbum nostrum in voce. Sed verbum nostrum unitur voci mediante spi-

[a] *Supra* q.2 a.10; *Sent.* 3 d.2 q.2 a.2 q.ª1.2; d.13 q.3 a.1; *De verit.* q.29 a.2; *Quodl.* 9 q.2 a.1 ad 3; *Compend. theol.* c.214.

[14] C.11: ML 42, 1071.

ritu. Ergo Verbum Dei unitur carni mediante Spiritu Sancto: et ita mediante gratia, quae Spiritui Sancto attribuitur, secundum illud I ad Cor. 12 4: «Divisiones gratiarum sunt, idem autem Spiritus».

une a la palabra por medio del espíritu. Por tanto, también el Verbo de Dios se une a la carne mediante el Espíritu Santo, y en última instancia, por medio de la gracia, que se atribuye al Espíritu Santo, según lo que dice San Pablo: "Hay disparidad de gracias, pero uno mismo es el Espíritu".

Sed contra est quod gratia est quoddam accidens animae, ut in Secunda Parte habitum est (1-2 q.110 a.2 ad 2). Unio autem Verbi ad humanam naturam est facta secundum subsistentiam, et non secundum accidens: ut ex supra dictis patet (q.2 a.6). Ergo natura humana non est assumpta mediante gratia.

Por otra parte, la gracia es un accidente del alma, como se demostró en la Segunda Parte. Pero la unión del Verbo con la naturaleza humana se hizo hipostáticamente y no accidentalmente. Por tanto, la naturaleza humana no fué asumida mediante la gracia.

Respondeo dicendum quod in Christo ponitur gratia unionis, et gratia habitualis. Gratia ergo non potest intelligi ut medium in assumptione humanae naturae, sive loquamur de gratia unionis, sive de gratia habituali. Gratia enim unionis est ipsum esse personale quod gratis divinitus datur humanae naturae in persona Verbi: quod quidem est terminus assumptionis. Gratia autem habitualis, pertinens ad specialem sanctitatem illius hominis, est effectus quidam consequens unionem: secundum illud Io. 1,14: «Vidimus gloriam eius quasi Unigeniti a Patre, plenum gratiae et veritatis»; per quod datur intelligi quod hoc ipso quod ille homo est Unigenitus a Patre, quod habet per unionem, habet plenitudinem gratiae et veritatis.

Si vero intelligatur gratia ipsa voluntas Dei aliquid gratis faciens vel donans, sic unio facta est per gratiam, non sicut per medium, sed sicut per causam efficientem.

Respuesta. En Cristo se da la gracia de unión y la gracia habitual; ya se trate de una o de otra, no se pueden concebir como medio en la asunción de la naturaleza humana. En efecto, la gracia de unión es el mismo ser personal que en la persona del Verbo ha sido dado, por gracia divina, a la naturaleza humana, y que es el término de la asunción. La gracia habitual, propia de la santidad especialísima de Cristo Hombre, es un efecto consiguiente a la unión, según la frase de San Juan: "Vimos su gloria, gloria como de Unigénito del Padre, lleno de gracia y de verdad"; lo cual significa que, por lo mismo que es Hijo del Padre, y lo es por la unión, posee la plenitud de gracia y de verdad.

Pero, si por gracia se entiende la misma voluntad de Dios ofreciéndonos un don gratuitamente, sería verdadero decir que la unión fué hecha por la gracia; pero la gracia no es, en este caso, medio, sino causa eficiente de la unión.

Ad primum ergo dicendum quod unio nostra ad Deum est per operationem, inquantum scilicet eum cognoscimus et amamus. Et ideo talis unio est per gratiam habitualem: inquantum operatio per-

Soluciones. 1. Nuestra unión con Dios se realiza por la operación de conocimiento y amor. Por tanto, tal unión se hace por la gracia habitual: en cuanto que una operación

perfecta procede de un hábito. Ahora bien, la unión de la naturaleza humana con el Verbo de Dios se hace en su ser personal, lo cual no depende de ningún hábito, sino inmediatamente de la misma naturaleza.

2. El alma perfecciona sustancialmente al cuerpo. La gracia, en cambio, perfecciona accidentalmente al alma. Y como la unión personal no es accidental, la gracia no puede ordenar el alma a tal unión, al modo como el alma lo hace con el cuerpo.

3. Nuestro verbo interior se une a la palabra por medio del espíritu, no como medio formal, sino como el motor de nuestra palabra, pues el espíritu de que se forma la palabra procede a su vez del concepto interior. Y, de la misma suerte, del Verbo eterno procede el Espíritu Santo, que formó el cuerpo de Cristo. Pero de aquí no se sigue que la gracia del Espíritu Santo sea el medio formal de la unión de que hablamos.

fecta procedit ab habitu. Sed unio naturae humanae ad Verbum Dei est secundum esse personale: quod non dependet ab aliquo habitu, sed immediate ab ipsa natura.

Ad secundum dicendum quod anima est perfectio substantialis corporis: gratia vero est perfectio animae accidentalis. Et ideo gratia non potest ordinare animam ad unionem personalem, quae non est accidentalis, sicut anima corpus.

Ad tertium dicendum quod verbum nostrum unitur voci mediante spiritu, non quidem sicut medio formali, sed sicut per medium movens: nam ex verbo concepto interius procedit spiritus, ex quo formatur vox. Et similiter ex Verbo aeterno procedit Spiritus Sanctus, qui formavit corpus Christi, ut infra patebit (q.32 a.1). Non autem ex hoc sequitur quod gratia Spiritus Sancti sit formale medium in unione praedicta.

INTRODUCCION A LA CUESTION 7

LAS COSAS QUE EL VERBO DIVINO TOMO JUNTAMENTE CON LA NATURALEZA HUMANA (q.7-15)

La naturaleza humana puede considerarse en cuanto a su esencia y propiedades o juntamente con los defectos a ella inherentes. En la naturaleza humana pueden existir también los dones sobrenaturales de la gracia, de la ciencia y del poder divino, aun cuando éstos no procedan de los principios intrínsecos de la misma naturaleza, ni, por tanto, necesariamente la acompañen siempre.

En virtud del motivo adecuado de la encarnación, el Verbo divino tomó la naturaleza humana para realizar por medio de ella el fin de nuestra redención. Para esto era necesario que tomara algunos defectos de aquélla, ya que de otra manera no se conciben la pasión y muerte del Hijo de Dios, por medio de las cuales nos redimió. Por otra parte, una naturaleza despojada de todo don sobrenatural, que intrínsecamente, aunque de una manera accidental, la elevara al mismo orden de la persona divina, no parece que sería congruentemente una naturaleza del Verbo de Dios.

Por tanto, se plantea la cuestión: ¿qué cosas tomó el Verbo divino juntamente con la naturaleza humana, ya pertenecientes a ella o trascendentes a la misma, en relación con la dignidad altísima de la unión hipostática y del fin de la encarnación, de tal manera que ésta resulte del todo conforme y congruente en sí misma y respecto del fin al cual estaba ordenada por Dios?

Tal es lo que se propone estudiar Santo Tomás desde la cuestión 7 hasta la 15 inclusive. La exposición de estas cosas, que, como se ve, no es más que una prolongación de la cuestión de la asunción por parte de la naturaleza humana, se divide en dos secciones. La primera trata de las cosas *pertenecientes a la perfección* que el Verbo divino tomó juntamente con la naturaleza humana. Son éstas la gracia (q.7-8), la ciencia (q.9-12) y la potencia (q.13). Y la segunda, de los *defectos*, ya en cuanto al cuerpo (q.14), ya en cuanto al alma (q.15).

SECCION 1.ª: LAS COSAS QUE TOMO PERTENECIENTES A LA PERFECCION

La gracia de Jesucristo como hombre individual (q.7)

DIVISIÓN DE LA CUESTIÓN.—En tres partes: I. Existencia en Jesucristo: A) de la gracia *habitual* (a.1-6), y B) de las gracias gratis dadas (a.7-8). II. Propiedades de la gracia habitual de Jesucristo (a.9-12). III. Relación de la gracia habitual de Jesucristo con la de unión (a.13).

I. *Existencia y necesidad de la gracia en Jesucristo*

A) EXISTENCIA Y NECESIDAD DE LA GRACIA HABITUAL

NOCIONES PREVIAS.—1.ª *En la unión hipostática permanecen distintas las dos naturalezas, divina y humana* (a.1 ad 1).—Esta distinción, que es de fe, es al mismo tiempo fundamento de la necesidad de poner en Jesucristo la gracia habitual.

2.ª *Doble especie de necesidad.*—Absoluta y de máxima conveniencia. Cuando en esta cuestión hablamos de la necesidad de admitir en Jesucristo la existencia de la gracia habitual, nos referimos a la segunda; no a la primera [1]. Absolutamente, pudo existir la unión hipostática sin la gracia habitual en Jesucristo, pero carecería de aquella perfección y congruencia que debe tener como obra la más perfecta de Dios.

3.ª *Doble consideración de Jesucristo.*—En cuanto Dios y en cuanto hombre. Cae de su propio peso que en esta cuestión nos referimos a Jesucristo en cuanto hombre, ya que la gracia habitual es creada y participada; y en cuanto Dios, Jesucristo es la misma gracia increada e imparticipada.

4.ª *Triple gracia en Jesucristo.*—De unión, habitual y capital [2]. La distinción más fundamental entre ellas es que la gracia de unión es sustancial, y las otras dos accidentales, puesto que la gracia de unión es la misma unión hipostática del Verbo divino con la naturaleza humana.

5.ª *Doble santificación de Jesucristo en cuanto hombre.*—Sustancial y accidental. La primera es causada formalmente por la gracia de unión, la cual afecta a toda la naturaleza y a las partes de la misma. La segunda, por la gracia habitual residiendo como sujeto en la misma esencia del alma y en sus potencias [3]. Ni la primera es obstáculo para la segunda, ni mucho menos la hace inútil. Porque pertenecen a un orden y género diverso; la gracia de unión, al orden hipostático y al género de sustancia, y la habitual, al orden y género accidental. Ni santifican tampoco de la misma manera a la naturaleza humana, sino que la gracia de unión la santifica *sustancialmente,* haciéndola una en la persona con el Verbo divino de una manera *puramente terminativa,* y la gracia habitual *accidentalmente,* de un modo *informativo.* Porque, permaneciendo las dos naturalezas distintas después de la unión, la naturaleza humana carecería de la perfección que le pertenece, como naturaleza de una persona divina, si, además de *personalmente* divina, no lo fuera también en cuanto a la misma naturaleza, y no pudiendo serlo *esencialmente,* por *participación formal de la naturaleza divina,* aunque de un modo accidental, accidental por medio de la gracia (a.1 ad 1).

6.ª *Orden de ser y orden operativo.*—En Jesucristo, en cuanto hombre, preciso es distinguir también el orden de ser y el operativo. El primero está representado, por lo que a la presente cuestión atañe, por la esencia del alma, que es donde se recibe la gracia [4]; y el segundo por sus potencias operativas, sujeto de los hábitos sobrenaturales que fluyen de la gracia [5].

SENTENCIA DE ALGUNOS TEÓLOGOS.—Algunos teólogos antiguos sostenían que era superflua en Jesucristo la gracia habitual, puesto que, siendo por la gracia de unión *sustancialmente* Dios, ninguna necesidad tenía de serlo *participativamente* por medio de la gracia. Por otra parte, en cuanto Hijo natural de Dios, tenía la facultad de obrar todas las cosas sobrenaturalmente, sin necesitar más que la moción actual divina; como Hijo de Dios, también le era debida la eterna bienaventuranza, consistente en la posesión y fruición de la divina esencia.

Pero, fuera de esos pocos teólogos, que pueden verse citados por Juan de Palude en su comentario al III *Sent.* (d.13 q.2), todos los demás, sin distinción de escuelas, han visto la necesidad de admitir en Jesucristo, en cuanto hombre, la gracia habitual. Santo Tomás es decidido partidario de esta sentencia.

[1] *De verit.* q.29 a.2.
[2] *In Sent.* 3 d.1 q.1 a.2 sol.1.
[3] 3 q.6 a.6; q.7 a.1 ad 1; a.9 ad 2; 1-2 q.110 a.4.
[4] 1-2 q.110 a.4.
[5] 1-2 q.56 a.1; q.110 a.3.

DOCTRINA VERDADERA.—Se expresa en la siguiente conclusión:

Además de la gracia de unión es necesario, con necesidad de suma congruencia, admitir en Jesucristo la existencia de la gracia habitual juntamente con los hábitos sobrenaturales de las virtudes y dones del Espíritu Santo, formalmente los que no llevan en sí mismos alguna imperfección, y eminentemente todos los demás.

La gracia de unión es la misma unión hipostática, la cual se presupone en toda esta cuestión, en la que hunden sus raíces las exigencias de la gracia habitual en Jesucristo. Es opinión de Durando [6], así como también de los escotistas, que la gracia de unión no santifica *formalmente* la naturaleza humana de Jesucristo, sino tan sólo *radicalmente,* en cuanto postula en ella la gracia habitual. Pero la sentencia común de los teólogos es que la santifica *formalmente,* la cual es más conforme con la doctrina de los Santos Padres y de los concilios.

Jesucristo, dice San Cirilo de Alejandría, fué *ungido,* no como los otros santos y reyes, sino *porque el Verbo se hizo carne* [7]. Y de modo semejante San Agustín [8], San Gregorio Nacianceno [9], San Juan Damasceno [10], etc. Santo Tomás dice que la «gracia de unión santificó la humanidad de Jesucristo *absolutamente*» (3 q.22 a.2 ad 3). Pues significando la santidad unión firme con Dios (2-2 q.81 a.8), es manifiesto que la unión hipostática santifica *formalmente* la humanidad de Jesucristo, ya que es la unión más sublime de cuantas se pueden concebir de la naturaleza humana con Dios; no de una manera accidental, sino *sustancial,* como sustancial es también la unión hipostática.

Se trata ahora de averiguar si, al lado y juntamente con la santificación sustancial de la naturaleza humana de Jesucristo por la unión hipostática, es necesario admitir también otras accidentales, entre las que ocupa lugar preeminente la que es efecto de la gracia habitual.

La existencia de la gracia habitual en Jesucristo consta claramente por la Sagrada Escritura. En su apoyo se cita en primer lugar el pasaje de Isaías 11,2, en el que se dice que el espíritu de Yahvé *reposará* sobre Jesucristo, derramando sobre El la plenitud de los dones. Ahora bien, Dios no está de una manera permanente en el alma si no es por la gracia habitual, de la cual fluyen los dones del Espíritu Santo. Mucho más expresivo está San Juan en su evangelio (1,14-16): «Y el Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros, y hemos visto su gloria, gloria como de Unigénito del Padre, *lleno de gracia y de verdad*... Pues de su plenitud recibimos todos gracia sobre gracia»... La gracia que nosotros recibimos de Jesucristo es la habitual, y, por tanto, ésta

[6] *In Sent.* 3 d.13 q.1 n.7
[7] *In Io.* IV c.29.
[8] *In Io.* tr.108 n.5.
[9] *Oratio* 30: MG 36,132.
[10] *De fide orth.* l.3 c.3.

existe en El en su plenitud. Y San Lucas (2,52) afirma que «Jesús crecía en *gracia* ante Dios y los hombres». Luego la tenía.

Los Santos Padres afirman claramente la existencia de la gracia habitual en Jesucristo comentando el salmo 44,3.8, la carta de San Pablo a los Hebreos (1,9), los Hechos de los Apóstoles (10,38), el evangelio de San Juan (1,14), el de San Lucas (1,35). Dice así San Juan Crisóstomo: «Toda la gracia fué derramada en aquel templo (Jesucristo), pues no se la dió el Espíritu Santo con medida... Nosotros la recibimos de su plenitud..., pero aquel templo íntegramente y de una manera universal. En él se encuentra ciertamente la gracia íntegramente, y en nosotros sólo una pequeña parte y como una chispa de aquella gracia» [11].

No menos expresivo es San Agustín: «El mismo Jesucristo no sólo dió el Espíritu Santo como Dios, sino que también lo recibió en cuanto hombre, por lo cual es llamado *lleno de gracia* (Io. 1,14) y *del Espíritu Santo* (Lc. 4,1). Y de una manera más clara se escribe de El en los Hechos de los Apóstoles (10,38): Porque le ungió Dios con el Espíritu Santo, no ciertamente con óleo visible, sino con el don de la gracia, significada en el ungüento visible con el que la Iglesia unge a los bautizados» [12].

Y San Bernardo, en frase tajante, dice todavía más: «Sin duda, y de una manera del todo singular (el que había de nacer de María), fué *santo, por la santificación del Espíritu* y *por la asunción del Verbo*» [13]. Y así otros muchos.

En el magisterio de la Iglesia se contiene esta verdad de múltiples maneras. Por ejemplo, cuando nos enseña que Jesucristo es nuestro Redentor y Salvador; que nadie se salva a no ser por el mérito de Jesucristo; que la gracia se nos da por El, que es la causa meritoria de nuestra justificación; que en El se encuentran los dones del Espíritu Santo, etc. Cosas todas ellas que, sin la gracia habitual, no pueden tener en Jesucristo una existencia y realidad *perfecta,* como luego veremos [14].

Sin embargo, no se puede decir que sea una verdad de fe, aunque sería *temerario* negar la existencia de la gracia habitual en Jesucristo, sobre todo teniendo en cuenta las afirmaciones tan claras y terminantes de la Sagrada Escritura y las de los Santos Padres.

Santo Tomás prueba la existencia de la gracia habitual en Jesucristo por el siguiente argumento: Cuanto el sujeto de la gracia está más próximo a la influencia de la causa de la misma, tanto más abundantemente la participa. Pero el alma de Jesucristo es sujeto de la gracia, la cual, por otra parte, en virtud de la unión hipostática, estaba lo más cerca posible de la causa que la influye, que es Dios, con el cual era una en la persona del Verbo. Luego el proceso normal de las cosas pide la existencia de la gracia habitual en Jesucristo, de tal manera que no tenerla sólo podría ser por una de estas dos causas: o porque en ella existía algún impedimento para recibirla, o porque Dios no se la quería dar. Lo primero es incompatible con la misma perfección del alma de Jesucristo, puesto que el único obstáculo para la recepción de la gracia es el pecado; y lo segundo resulta también del todo incongruente con el amor sobre toda criatura con que Dios amó a la humanidad de Jesucristo [15]. Luego en Jesucristo existió la gracia habitual, y en grado altísimo.

Lo cual aparece todavía más claro examinando las causas de la *necesidad*

[11] *In Psalm.* 44,2: MG 55,185.
[12] *De Trin.* 1.15: ML 42,1093.
[13] *Homil. 4 super Missus est* n.5.
[14] Cf. Dz. 711 790 794 799 83.
[15] 1 q.20 a.4 ad 2; *In Sent.* 1 d.44 q.1 a.3.

de la gracia habitual en Jesucristo. Todas se reducen a la necesidad de ennoblecer su humanidad, en correspondencia con la dignidad altísima de su unidad personal con el Verbo divino. La naturaleza de una persona divina debe ser también divina, y permaneciendo intacta la distinción de las dos naturalezas en la unión hipostática y no pudiendo, por otra parte, la naturaleza humana ser *esencialmente* divina, existe una necesidad de *suma congruencia* de que lo sea por participación mediante la gracia habitual (a.1 ad 1.2). Otra cosa distinta equivaldría a dejar la obra más excelente de Dios sin la armonía, correspondencia y perfección que en sí misma debe tener. Por eso no puede pensarse siquiera que la unión tan estrecha de la naturaleza humana de Jesucristo con la causa influyente de la gracia, como es la unión personal, dejara de tener en ella la manifestación de su virtud en la producción de la gracia habitual, tanto más cuanto que esta producción está exigida con necesidad de suma congruencia por la misma unión hipostática [16].

Tanto en el orden entitativo como en el operativo

Esta perfección y sublimación de la naturaleza humana de Jesucristo abarca tanto el orden del ser como el orden operativo, pues tanto uno como otro necesitan esa perfección y ennoblecimiento para poseer aquella aptitud de congruencia para la unión en la persona con el Verbo. Así, la esencia del alma, que sin duda pertenece al orden del ser de la naturaleza humana, al recibir en sí misma la gracia, en cuanto sujeto de ella, se *deifica* o *diviniza* de una manera que no tenía por la unión hipostática, la cual solamente la hacía *divina* en el orden personal, pero no en el de la naturaleza o esencia, adquiriendo así, del modo que esto es posible, una verdadera conveniencia y armonía con su unión en la persona del Verbo, que de otra manera no tendría.

Cierto que esta *deificación* de la naturaleza humana por la gracia habitual es *accidental,* y la personal es *sustancial;* pero no lo es menos que, distinguiéndose las dos realmente entre sí, la primera no causa por sí misma la segunda, puesto que la persona divina santifica la naturaleza humana de una manera puramente *terminativa,* permaneciendo ésta completamente distinta de la esencia de la persona divina. En cambio, la gracia habitual la santifica de un modo *informativo,* haciéndola partícipe y consorte de la misma naturaleza divina. Por tanto, un modo no excluye el otro, sino más bien lo postula y exige. Así, dice Santo Tomás: «La gracia hace dos cosas principalmente en el alma, la primera de las cuales es perfeccionarla *formalmente* en el ser espiritual, asimilándola con Dios, por lo cual se dice vida del alma» [17].

Y por eso, a la dificultad: que, siendo Jesucristo Dios, no necesita de la gracia, de la misma manera que donde ilumina el sol sobra la luz de una candela, responde Santo Tomás que la luz del sol y la de la candela iluminan *activamente,* y la gracia *formalmente,* y, por lo tanto, así como en la iluminación del aire es necesario que el sol y la luz existan al mismo tiempo, siendo el primero causa de la segunda, sin ofuscarla, de modo semejante a la presencia de la divinidad en Jesucristo sigue la gracia habitual en su alma y no la ofusca [18].

Lo cual con mayor razón se ha de decir de la divinización *personal* que en la unión hipostática recibe la naturaleza humana de la persona del Verbo, la

[16] *De verit.* q.29 a.2.
[17] *In Sent.* 3 d.13 q.1 a.1.
[18] *In Sent.* 3 d.13 q.1 a.1c y ad 3.

cual es puramente *terminativa* y no *informativa*, permaneciendo las dos naturalezas integralmente distintas entre sí (3 q.7 a.1 ad 1).

En el orden operativo, la cosa no es menos clara. De la misma manera que en Jesucristo, después de la unión, hay dos naturalezas distintas, también existen dos operaciones, la divina y la humana. Y estando todas unidas en la persona divina, a la que todas pertenecen en cuanto principio «quod» de las mismas, era natural que, así como por las operaciones divinas el Verbo encarnado se conocía y amaba a sí mismo de una manera perfectísima, así también se conociera y amara del modo más perfecto posible por medio del entendimiento y voluntad humanos. Lo cual está postulado por la misma naturaleza de la unión hipostática, ya que todo ser inteligente tiene la facultad de conocerse y amarse a sí mismo. Esta consideración sube de punto si se tiene en cuenta que Jesucristo, en cuanto hombre, era también Hijo natural de Dios (3 q.23 a.4), a quien pertenece hacer todas las cosas del modo más perfecto y cuya bienaventuranza consiste en la actual posesión y gozo del mismo Dios (3 q.7 a.1c y ad 2).

Ahora bien, tanto para el conocimiento y amor perfectos de la persona divina como para la perfecta realización de los actos de las virtudes propias de la vida sobrenatural, así como también de la perfecta posesión de Dios, son necesarios, juntamente con la gracia, los hábitos sobrenaturales de las virtudes. Porque tanto la persona divina en sí misma como los objetos sobrenaturales de las virtudes, y de un modo especial la posesión y fruición de la esencia de Dios, están fuera del alcance natural de las fuerzas de la naturaleza humana [19].

Es cierto que algunos teólogos sostuvieron que, por lo mismo que Jesucristo era Hijo natural de Dios, tenía la facultad de hacer bien todas las cosas, para lo cual le bastaba la moción divina, sin necesidad de la gracia habitual y de los hábitos infusos de las virtudes. Y Suárez hasta llegó a juzgar innecesaria esa moción divina, en virtud de su peregrina teoría de la potencia obediencial activa, connatural a toda criatura.

No se puede negar que el Verbo encarnado posee la facultad de hacer bien todas las cosas y que con sola la moción de Dios podría realizar los actos de todas las virtudes. Pero lo que rotundamente se niega es que de ese modo las realizara *de una manera perfecta y connatural*, como a El conviene. En toda operación no sólo interviene el agente de ella, bajo la moción divina, sino también los principios radical y próximo de la misma, los cuales deben ser intrínsecos al sujeto que obra, para que sus actos puedan ser realizados de una manera perfecta, *elicitivamente connatural* al mismo. Ahora bien, los principios radical y próximo del conocimiento y amor de Dios, así como también de los actos sobrenaturales de la vida cristiana, no son otros que la gracia y los hábitos infusos de las virtudes. Luego existe una verdadera necesidad de ennoblecer el alma de Jesucristo con la gracia habitual y los hábitos infusos de las virtudes, respecto de los actos humanos acerca de su persona y de la práctica de aquéllas. Esta necesidad, cuando se trata de la bienaventuranza que le corresponde en cuanto Hijo natural de Dios, que también le conviene como hombre, se convierte en una necesidad verdadera de la visión beatífica en el alma de Jesucristo desde el primer instante de su concepción, en virtud de la misma unión hipostática, de donde provienen originariamente todas estas exigencias. Sin duda que todas ellas son de suma congruencia y no de absoluta necesidad. Pero decir otra cosa sería del todo inconveniente y hasta violento

[19] *De verit.* q.29 a.5.

en la misma constitución de Jesucristo; lo que, tratándose de la obra más perfecta de Dios, para el caso viene a ser lo mismo o parecido.

En cuanto Redentor

Otro argumento aduce Santo Tomás para probar esto, y es la relación de Jesucristo con el fin de la encarnación y todo el género humano. En efecto, el fin inmediato de la encarnación, por el cual el Verbo divino tomó la naturaleza humana, fué la redención del hombre por medio de la satisfacción por el pecado y el mérito de la gracia. Mas esto sólo se puede realizar *de una manera perfecta*, como convenía a Jesucristo, presuponiendo en su alma la existencia de la gracia habitual y de los hábitos infusos de las virtudes. No es que sin la gracia Jesucristo no pudiera obtener en sus actos el mérito condigno de la misma y la satisfacción de igual naturaleza por el pecado, sino que no podría realizar aquéllos de una manera *perfecta y connatural*, según dejamos dicho anteriormente [20]. Siendo la gracia y los hábitos sobrenaturales de las virtudes principio intrínseco de los actos humanos por medio de los cuales nos consiguió Jesucristo la gracia y el perdón por el pecado, nunca los actos humanos de éste serían realizados con la *debida perfección*, ni podrían serle connaturales, si careciera del principio intrínseco, radical y próximo, de los mismos. Luego el mismo fin de la encarnación, así como la relación de Jesucristo con la humanidad entera, reclaman imperiosamente la existencia de la gracia habitual en El con todos los hábitos sobrenaturales de las virtudes.

Como instrumento de la divinidad

Todavía señala el Angélico Doctor otro argumento en la respuesta a la dificultad tercera de este primer artículo de la cuestión 7, que desarrolla más ampliamente en otras partes y es del tenor siguiente: La humanidad de Jesucristo es el instrumento vivo, unido a la divinidad, para la consecución del fin de la encarnación por los medios conducentes al mismo. Ahora bien, el instrumento viviente se distingue del que no tiene vida en que éste es movido, pero no se mueve a sí mismo. En cambio, el instrumento que tiene vida hace las dos cosas a la vez, pues no solamente es movido por el agente principal, sino que también él mismo obra. Y por esto, para que sus actos se realicen de un modo perfecto y connatural, es necesario que intrínsecamente posea los principios radical y próximo de los mismos. Es decir, la gracia y los hábitos sobrenaturales de las virtudes [21].

También las virtudes

Luego tanto el orden del ser como del obrar reclaman en Jesucristo la existencia de la gracia habitual en consorcio íntimo con el cortejo de los hábitos sobrenaturales de las virtudes, los cuales brotan de la gracia como las potencias del alma y las propiedades de la esencia (1-2 q.110 a.4c y ad 1). Pues otra cosa destruiría la perfección que le es debida a Jesucristo en cuanto hombre precisamente en virtud de la unión hipostática [22].

Pero no todas las virtudes existieron en Jesucristo de la misma manera, sino que las que en sí mismas no incluyen alguna imperfección tuvieron en El una existencia *propia y formal*, como la humildad, la obediencia y la caridad. Y las que en su concepto esencial envuelven alguna imperfección, sólo de una manera *virtual, aunque eminente*. Así, la fe, la esperanza, la pe-

[20] *De verit.* q.29 a.5 ad 4.
[21] 3 q.7 a.1 ad 3; *Cont. Gent.* 4,41.
[22] *In Sent.* 3 d.13 q.1 a.1; *De verit.* q.29 a.1; *Comp. theol.* c.213.

nitencia, etc. Es de notar que, por esta razón, el Santo Oficio prohibió el título de «Corazón de Jesús penitente, Corazón de Jesús penitente por nosotros, Jesús penitente, Jesús penitente por nosotros» [23]. Pues la penitencia propiamente es de los pecados propios, y Jesucristo era absolutamente impecable, aun cuando su detestación del pecado era más fuerte y universal que en ningún hombre.

No sólo existieron en Jesucristo todas las virtudes del modo dicho, sino que también tenían en El un grado eminentísimo de perfección, superior al de todos los hombres y ángeles. Fluyendo todas de la gracia como las propiedades de la esencia, y siendo la gracia de Jesucristo perfectísima sobre toda medida, es lógico que las virtudes tuvieran un grado de perfección proporcional al de la misma gracia de la cual procedían. Y así Jesucristo fué nuestro perfecto Redentor y el Modelo supremo de virtud, al cual debemos conformarnos.

A diferencia de la gracia, que se recibe en la esencia del alma como en su sujeto, los hábitos de las virtudes se reciben en las potencias de las operaciones respecto de las cuales son principio inmediato. Porque la gracia por sí misma santifica formalmente la esencia del alma, a la que perfecciona, ennoblece y deifica; pero no es inmediatamente operativa, como tampoco lo es la esencia en el orden natural, sino que el principio inmediato de las operaciones son las potencias, en las que se reciben los hábitos de las virtudes, los cuales constituyen juntamente con ellas el principio inmediato de los actos sobrenaturales.

Por eso dice Santo Tomás que la gracia hace dos cosas principalmente en el alma. En primer lugar, perfeccionarla *formalmente* en el ser espiritual, asimilándola a Dios; por lo cual se llama vida del alma. En segundo lugar, la perfecciona también respecto de la operación, en cuanto que de la gracia emanan las virtudes, como las propiedades de la esencia. No puede ser perfecta una operación si no procede de una potencia perfeccionada por el hábito. *Y por estas dos cosas es necesario poner la gracia en el alma de Jesucristo*, la cual, siendo perfectísima en el ser espiritual, es necesario que algo la perfeccione *formalmente* en ese mismo ser. Pues Dios no la perfecciona *formalmente*, sino tan sólo *efectivamente*, por lo cual es necesario que exista en ella una forma creada que la perfeccione *formalmente*. Esta forma es la gracia.

«De modo semejante, habiendo en Jesucristo dos operaciones distintas, del mismo modo que también en El hay dos naturalezas, es necesario que su operación humana reciba su perfección de algún hábito sobrenatural, pues de otra manera sería *imperfecta*. Y, por tanto, en Jesucristo existió la gracia habitual juntamente con las virtudes». La gracia, como «perfección de la naturaleza», y los hábitos de las virtudes, de todo el orden operativo humano [24], adquiriendo así la humanidad de Jesucristo «una santidad espiritual» en el orden del ser y del obrar que no tenía por la gracia de unión (3 q.6 a.6). Más adelante todavía señalará Santo Tomás otra santificación de la humanidad de Jesucristo por su inmolación en la cruz (3 q.22 a.2 ad 3).

Entre las virtudes que en Jesucristo no tuvieron existencia formal, hay que contar, en primer lugar, la fe. Desde el primer instante de su concepción fué *comprensor* [25], y la visión clara de una cosa no es compatible, al mismo tiempo, con el conocimiento oscuro de la misma (3 q.7 a.3). Sin embargo, de una manera *eminente* existió también en El la fe, en cuanto a la

[23] ASS vol.26 p.319.
[24] *In Sent.* 3 d.13 q.1 a.1c y ad 1.
[25] 1-2 q.5 a.7 ad 2; 3 q.7 a.3.4.12.

certeza o firmeza de su asentimiento, y la obediencia de asentimiento a Dios en las cosas que manifiesta (ibid., ad 2.3).

Por una razón semejante, tampoco tuvo la esperanza, en cuanto a su objeto primario, que es la futura posesión de Dios. Pero la tuvo en cuanto al objeto secundario, como es la resurrección y glorificación de su cuerpo, aunque esta esperanza no fué propiamente teológica, a no ser en cuanto al *motivo formal* de la misma, la confianza en el auxilio divino, en cuyo sentido fué mucho más perfecta que la teológica en nosotros, por proceder de la plena posesión de Dios y no del conocimiento oscuro de la fe, como sucede en nosotros (ibid., a.4).

Ni tuvo tampoco la virtud de la continencia, la cual supone el desarreglo de las pasiones, que no se dió en El (3 q.7 a.2 ad 3).

En cambio, tuvo en grado eminentísimo la caridad, la obediencia, la humildad, y, a pesar de su gran pobreza, también poseyó la liberalidad, la magnificencia, así como la templanza, hasta el límite de no tener movimiento alguno desordenado (3 q.7 a.2 ad 3).

Se sigue de aquí que los actos de fe y de esperanza más perfectos que existieron en la criatura racional fueron los de la Virgen Santísima, proporcionados a su gracia eminentísima sobre toda criatura. Y en las demás virtudes, los de Jesucristo en cuanto hombre.

Y los dones del Espíritu Santo

Además de la gracia habitual y de los hábitos sobrenaturales de todas las virtudes, también es necesario admitir en Jesucristo la existencia de los dones del Espíritu Santo. Dejando a un lado si se puede demostrar o no su existencia por la Sagrada Escritura, es un hecho que todos los teólogos citan en su favor el pasaje de Isaías 11,2-3; y que los Santos Padres, comentando este pasaje, así como también el c.10 v.38 de los Hechos de los Apóstoles, ponen en Jesucristo la plenitud de los dones del Espíritu Santo. Santo Tomás aduce el texto indicado de Isaías en la 1-2 q.68 a.1. Y el magisterio de la Iglesia, por su parte, lo afirma también en el sínodo de Roma del año 382 (Dz. 83) y en el concilio Senonense (Dz. 378), en el que fué condenada la doctrina de Abelardo que negaba en Jesucristo el don de temor.

La teología, al dar razón de la necesidad de los dones del Espíritu Santo en Jesucristo, prueba al mismo tiempo su existencia. Santo Tomás aduce dos argumentos, tomados el primero de la misma naturaleza de los dones, y el segundo de la perfección de las virtudes en Jesucristo. Según la concepción del Angélico Doctor, los dones se distinguen de las virtudes en que, así como éstas disponen las potencias del alma para obrar conforme al dictamen de la razón natural o cristiana, según se trate de las virtudes naturales o sobrenaturales [26], así los dones son ciertas perfecciones o disposiciones del hombre para seguir o conformarse, en las cosas que interna o externamente obra, con la razón divina, o, como dice otras veces, con la moción o instinto del Espíritu Santo [27]. Ahora bien, según el testimonio de San Lucas (4,1), el Espíritu Santo regía a Jesucristo de una manera perfectísima en todas sus acciones. Luego no puede caber la menor duda de que en El existieron los dones del Espíritu Santo.

Se prueba también esto mismo por la necesidad de los dones para la perfección de las virtudes [28], que en Jesucristo alcanzaron una perfección absoluta.

Todavía se puede señalar otra razón, aunque explícitamente no la aduzca

[26] 1-2 q.55 a.3.4; q.56 a.1.4.6; q.58 a.1.
[27] 1-2 q.68 a.1; 3 q.7 a.5.
[28] 1-2 q.68 a.2; 3 q.7 a.5 ad 3.

aquí Santo Tomás, tomada de la misma existencia de la gracia habitual en Jesucristo. Pues de la gracia santificante fluyen todos los hábitos sobrenaturales de las virtudes como las propiedades de la esencia [29], con las cuales convienen los dones en la misma razón de virtud y de hábitos sobrenaturales (1-2 q.68 a.1.3). Luego de la gracia proceden también los dones, los cuales, por el mismo caso, existieron en Jesucristo.

En cuanto al don de temor, hay que tener en cuenta que en su objeto van incluídas dos cosas distintas, el mal que se teme y la eminencia de la potestad del que lo inflige, a la que no podemos substraernos ni resistir. Respecto de lo primero, en Jesucristo no podía existir temor alguno, ni servil, ni siquiera filial, puesto que, siendo absolutamente impecable, nada podía temer por esta razón. Pero, mirando a la eminencia absoluta del poder de Dios, que absolutamente puede infligirlo, en su alma humana existía un temor no servil ni filial de Dios, sino reverencial en grado altísimo, por el que dice San Pablo que fué siempre escuchado (Heb. 5,7). Pues la eminencia del poder de Dios es el objeto esencial del don de temor, y no el pecado. Lo cual es tanto más cierto cuanto que el don de temor, así como todos los hábitos de las virtudes y dones, propia y directamente tienen por objeto el bien y no el mal, a no ser de una manera indirecta y consecuencial. De donde se sigue que el don de temor que existió en Jesucristo es distinto del que existe en nosotros (3 q.7 a.6c y ad 1).

B) Existencia y necesidad de las gracias gratis dadas

Además de la gracia habitual, los hábitos sobrenaturales de las virtudes y dones del Espíritu Santo, existieron también en Jesucristo todas las gracias gratis dadas. A diferencia de la gracia habitual, o santificante, éstas no se ordenan a la santificación o perfección del individuo que las posee, sino a la confirmación de la fe. Por tanto, no son hábitos como aquélla, sino más bien algo transeúnte, consistiendo generalmente en una moción o iluminación especial de Dios en orden a la producción de determinados efectos. San Pablo hace una enumeración de estos carismas en 1 Cor. 12,8-11; son los siguientes: fe, sabiduría, ciencia, don de curaciones, de hacer milagros, profecía, discreción de espíritus, don de lenguas y de su inteligencia e interpretación. En qué consista cada uno de ellos, lo explica Santo Tomás en la 1-2 q.111 a.4 y en la 2-2 q.171.

Es común sentir de los teólogos que Jesucristo tuvo la plenitud de las gracias gratis dadas en orden a la realización del fin de la encarnación, si exceptuamos al Tostado y a Vázquez, que le negaron la profecía, pretextando que ésta propiamente incluye oscuridad en el conocimiento, la cual no podía existir en Jesucristo.

La sentencia de Santo Tomás se puede expresar de la siguiente manera:

Existieron en Jesucristo todas las gracias "gratis dadas" de un modo excelentísimo, sin excluir la profecía.

La Sagrada Escritura nos ofrece un poderoso argumento en el relato de las cosas hechas por el mismo Jesucristo y por sus apóstoles con la cooperación de su Maestro [30].

En representación del sentir de los Padres, citaremos solamente el testimonio de San Agustín en su carta 187 (c.13): «Así como en la cabeza están todos

[29] 1-2 q.110 a.4 ad 1.
[30] Mt. 28,18; Mc. 16,20.

los centros de los sentidos, así en Jesucristo existieron todas las gracias» [31].

El concilio Vaticano expresamente enseña que «Jesucristo hizo muchos y manifestísimos milagros y profecías» (Dz. 1790).

Y la razón teológica prueba esto mismo, porque, ordenándose las gracias gratis dadas a la manifestación y confirmación de la fe, por fuerza habían de existir en Jesucristo, como primero y principal Doctor y Maestro de la fe. Pues otra cosa distinta señalaría en El una incomprensible deficiencia.

Precisamente porque Jesucristo fué el primero y principal Doctor de la fe, por eso las gracias gratis dadas existieron en El mucho más perfectamente que en los demás santos. En Jesucristo de una manera universal, continua, *cuasi habitual*, como instrumento unido a la divinidad en la producción de todos los efectos de orden sobrenatural conducentes a la consecución del fin de la encarnación. Y así vemos que, nada más tocar aquella mujer la punta de sus vestidos, de ellos salió una virtud divina que la curó de su enfermedad (Mc. 5,27-29). En cambio, los santos sólo poseen las gracias gratis dadas de un modo muy particular, unos una y otros otra, y en momentos muy determinados de su vida, como instrumentos separados de Dios para otorgar algún favor especial a los hombres (a.7c y ad 1), en confirmación de su santidad o de su unión especial.

En cuanto al don de profecía, el mismo Jesucristo se llama profeta [32]. Lo llama también San Pedro [33]. Lo enseña el concilio Vaticano (Dz. 1790) y lo demuestra la teología. Pues llamamos profeta a aquel que anuncia cosas que están muy distantes del conocimiento de aquellos con quienes habla según su propio estado y condición, y los del que las predice. Jesucristo también era viador, como asimismo lo eran aquellos con quienes conversaba. Y en ese estado predijo con toda certeza muchas cosas que sólo por manifestación divina podía conocer, como su resurrección al día tercero después de su muerte, la destrucción del templo, la ruina de Jerusalén, etc. Y no se diga que Jesucristo conocía todas estas cosas en cuanto comprensor, porque también era viador; y en cuanto viador conversaba con aquellos a los que con tanta seguridad y firmeza predecía las cosas futuras que les anunciaba. Y, si como viador hablaba con ellos, como viador también las conocía por iluminación divina en las imágenes y semejanzas que formaba al manifestarlas (a.8c ad 1).

La oscuridad de la profecía, en que se fundan el Tostado y Vázquez para negar que Jesucristo fuera propiamente profeta, Santo Tomás no admite que sea de la esencia de aquélla (ad 1). Y, no siendo de la esencia de la profecía, puede haber profecías clarísimas, en las que Dios haga conocer al profeta todo lo que por ellas intenta manifestar; y las puede haber menos claras, como las puede haber también oscuras y muy enigmáticas [34]. Ordinariamente, en los profetas van envueltas en una oscuridad mayor o menor; pero las de Jesucristo eran para El muy claras, porque era perfecto profeta, así como también primero y principal Doctor de la fe.

Escolio: los hábitos de las virtudes naturales de Jesucristo

La existencia de los hábitos de las virtudes naturales se admite en Jesucristo también con necesidad de suma congruencia

La existencia de los hábitos de las virtudes naturales en Jesucristo está fundada en las exigencias de su perfección natural en virtud de la unión

[31] ML 33,847.
[32] Mt. 13,57; Io. 4,44.
[33] 2 Petr. 1,19.
[34] 2-2 q.171 a.4.5; q.173.

hipostática. Pues los hábitos de las virtudes naturales pertenecen a la perfección de Jesucristo en cuanto hombre y son, además, como disposición para el ejercicio de las virtudes sobrenaturales. Por tanto, la carencia de estos hábitos argüiría en Jesucristo como hombre una imperfección natural que no tendría razón de ser. Porque es doctrina común de todos los teólogos que Jesucristo sólo tomó aquellos defectos de la naturaleza que se ordenan a la consecución del fin de la encarnación, como la pasibilidad, la muerte, etc., entre los cuales no se encuentra la inexistencia en El de los hábitos de las virtudes naturales. Antes por el contrario, la falta de éstos perjudicaría también el perfecto ejercicio de las virtudes sobrenaturales. Por eso enseña Santo Tomás que los hábitos adquiridos de las virtudes naturales existen en los bienaventurados del cielo (1-2 q.67 a.1). De aquí que todos los teólogos fácilmente admitan la existencia de ellos en Jesucristo.

¿Desde cuándo comenzó a poseerlos? ¿Adquiridos o infusos? Aquí es donde comienza la divergencia entre los teólogos. Parece necesario admitir su existencia desde un principio. Porque ya entonces regía el principio que los postula y exige, cual es toda la perfección posible de la naturaleza humana, en virtud de la unión hipostática. Parece también que no es necesario que sean adquiridos—lo que, tratándose de *todos* en el primer momento de su existencia, no parece que fuera posible—, sino que bastaría con la infusión de las virtudes sobrenaturales correspondientes, en las cuales están comprendidos aquéllos de una manera eminente. Y, en todo caso, si los naturales fueran adquiridos, no siendo posible adquirirlos todos desde un principio, bastaría poner en cada tiempo los correspondientes a la edad de Jesucristo, de tal manera que nunca se pudiera decir que carecía de la perfección que, según la edad, le correspondía, como hace Santo Tomás con la ciencia adquirida (3 q.12 a.2 ad 2).

Visión sintética de toda la cuestión

Si ahora dirigimos una mirada retrospectiva a todo lo que sobre la gracia de Jesucristo llevamos dicho hasta aquí, fácilmente se ve que todas las afirmaciones que hemos hecho están imperiosamente postuladas, y hasta exigidas, por la perfección que la unión hipostática pide en Jesucristo en cuanto hombre. Prescindir de la perspectiva hipostática en el análisis de la perfección de la naturaleza humana de Jesucristo, valdría tanto como considerarla en un orden de cosas en el cual nunca existió, lo que, en fin de cuentas, no serviría para otra cosa que para desfigurarla y falsearla.

Esto mismo hay que tenerlo también muy presente en el estudio de las perfecciones y prerrogativas de la Virgen Santísima respecto de la maternidad divina. La maternidad divina es analógicamente a María lo que la unión hipostática a la naturaleza humana de Jesucristo, principio del que radicalmente dimana toda su perfección. Por no tener esto presente, hay muchas mariologías faltas de unidad y de base firme en la exposición de las mismas verdades que sustentan. Y si a esto añadimos que la maternidad divina por sí misma asocia a María con Cristo en el mismo fin de la encarnación, esta analogía se convierte en faro luminoso que conduce a la inteligencia por camino seguro en el estudio de los privilegios y prerrogativas marianas. El conocimiento de esta analogía es ciertamente difícil y delicado. Pero la pauta segura la tenemos ya trazada en el tratado del Verbo encarnado de Santo Tomás. Todo es cuestión de equilibrio, sin timideces ni extralimitaciones, siguiendo paso a paso al mismo Santo Tomás.

II. De las propiedades de la gracia habitual de Jesucristo (a.9-12)

Son tres: plenitud, infinitud, inaumentabilidad. Santo Tomás pasa al estudio de estas propiedades, una vez demostrada la existencia de la gracia habitual en Jesucristo juntamente con los hábitos de las virtudes, los dones y las gracias gratis datas.

A) Plenitud de la gracia habitual de Jesucristo (a.9-10)

1. Si en Jesucristo se dió plenitud de gracia (a.9)

Nociones.—1.ª *Qué se entiende por plenitud de la gracia.*—Puede tomarse en sentido nominal y real. Nominalmente es lo mismo que *totalidad*, y en sentido real significa la totalidad de aquella cosa de la cual se dice. Así, la plenitud de la gracia expresa la totalidad de ésta.

2.ª *División.*—Pudiendo la gracia tomarse en dos sentidos diferentes, intensiva o extensivamente, es manifiesto que podemos hablar de dos plenitudes distintas de la gracia, la *intensiva y la extensiva.*

La plenitud *intensiva* dice totalidad en la participación de la forma de la gracia. La cual, a su vez, puede ser *absoluta y relativa*, según que en la participación de la gracia atendamos a la forma de la gracia en sí misma o solamente al estado y condiciones del sujeto en el cual se recibe.

La plenitud *extensiva* mira a los efectos de la gracia, la cual puede ser también *absoluta* o solamente *relativa*, según que la participación de la misma se extienda a todos sus efectos o solamente a los que están exigidos por el estado y condición de una persona determinada.

La gracia habitual de Jesucristo fué absolutamente plena, tanto intensiva como extensivamente.

En la Sagrada Escritura encontramos prueba clara de esto en el testimonio de San Juan cuando dice que vió «la gloria del Unigénito del Padre, lleno de gracia y de verdad» (1,14) y que «le fué dada la gracia sin medida» (Io. 3,34).

También los Santos Padres la afirman de modo inequívoco. Dice así San Juan Crisóstomo: «Toda la gracia fué derramada en aquel templo, pues no le fué dada con medida. Y todos nosotros la recibimos de su plenitud. Mas aquel templo (Jesucristo en cuanto hombre) la recibió íntegra y universalmente» [35].

No menos expresivo es San Juan Damasceno en un hermoso testimonio, que es la confirmación más completa de cuanto Santo Tomás lleva dicho hasta aquí acerca de las cosas que el Verbo tomó juntamente con la naturaleza humana. «Si la carne (la naturaleza humana) desde el primer instante de su concepción fué unida al Verbo y existió en El y tuvo identidad de persona con El, ¿cómo puede concebirse que no fuera perfectamente enriquecida desde un principio con los dones de la sabiduría y de la gracia? No sólo para que su naturaleza humana participara la gracia, ni porque entrara en comunión con las cosas del Verbo, sino más bien para que por medio de aquella unión personal se derramara en el mundo la *plenitud* de todos los bienes» [36].

[35] *In Ps.* 44,2: MG 55,185.
[36] *De fide orth.* l.3 c.22: MG 94,1081.

Es de advertir que Santo Tomás, en el comentario al libro tercero de las *Sentencias*, plantea esta cuestión de un modo general, en cuanto comprende la gracia de unión, la habitual y la capital (d.13 q.1 a.2). En *De veritate*, ni siquiera la trata, tal vez por considerarla demasiado clara y sencilla, concentrando su atención en su infinitud (q.29 a.3). Es aquí, en la *Suma Teológica*, donde la estudia más determinadamente, en cuanto se distingue de la gracia de unión y de la capital.

Para el Angélico Doctor se dice que una cosa se tiene *plenamente* cuando se posee de un modo *perfecto* y *total*, pues la plenitud dice totalidad. Ahora bien, Jesucristo, en cuanto hombre, poseyó la gracia habitual *in summo*, según el modo más perfecto que *puede ser poseída*. Luego la tuvo absolutamente plena de un modo intensivo.

Lo cual prueba también el Doctor Angélico por la proximidad más grande absolutamente que tuvo el alma de Jesucristo con la fuente de la gracia, Dios, en virtud de su unión hipostática con el Verbo. No se puede pensar en ningún obstáculo ni resistencia, por parte del alma de Jesucristo, para recibir la gracia, ni en restricciones o limitaciones por parte de la voluntad divina para otorgársela. Y así formula Santo Tomás el principio: «Cuanto más próximo se encuentra el sujeto de una perfección de la causa que la influye, tanto más abundantemente la participa». El cual, proyectado en la unión personal de la naturaleza humana con el Verbo divino, la mayor de cuantas el mismo Dios puede establecer con la criatura, da por resultado la plenitud absoluta intensiva de la gracia habitual en el alma de Jesucristo.

Tuvo también la plenitud *absoluta extensiva*, pues a Jesucristo le fué dada ésta «como a principio universal de la misma en el género de los que tienen gracia», pues la virtud del primer principio en un orden determinado se extiende a todos los efectos de aquel orden, como son las virtudes, los dones y demás efectos de la vida de la gracia. Luego Jesucristo poseyó la *plenitud absoluta de la gracia intensiva y extensivamente*.

De la misma especie que la nuestra

En nosotros no se encuentra la gracia de esta manera; por eso se plantea aquí la cuestión: si la gracia habitual de Jesucristo es específicamente distinta de la nuestra, porque la distinción numérica no parece que sea suficiente para salvar una distancia tan grande.

Los teólogos antiguos sostienen firmemente la más rigurosa unidad específica de la gracia de Jesucristo con la nuestra. En los tiempos modernos, el cardenal Billot se declara partidario de la distinción específica, aunque, finalmente, deja la cuestión sin resolver[37]. Los argumentos en que se apoya se reducen a los siguientes: *a*) Que las participaciones de Dios en el orden natural son específicamente distintas de las del orden sobrenatural, tanto en el ser como en el orden cognoscitivo. *b*) Que se dan diferencias muy grandes en el *lumen gloriae* de los bienaventurados y, por tanto, en la misma visión de la divina esencia; la cual, comparada con la que Dios tiene de sí mismo, dista infinitamente. Diferencias que sin duda trascienden a todo género y especie. *c*) Que, siendo la gracia el principio subjetivo del *lumen gloriae* y de la visión beatífica, es lógico atribuir la misma diferencia a nuestra gracia y caridad respecto de la de Jesucristo. En cuyo caso nuestra gracia y caridad nunca podrían igualar a la de Jesucristo, no sólo porque la de éste tendría un grado más alto que la nuestra, sino también porque está colocada en una especie distinta de orden superior. Y, naturalmente, para el cardenal Billot

[37] *De Verbo incarnato* th.17 p.210-214.

ésta es la opinión de Santo Tomás lo mismo en el artículo 11 de esta cuestión que en *De veritate* q.29 a.3 ad 5.

Pero la verdad es que a Santo Tomás jamás le pasó por el pensamiento semejante cosa. Y no es porque Santo Tomás no admita también que las participaciones de Dios en el orden natural no sean distintas específicamente entre sí y de las de orden sobrenatural; ni porque tampoco niegue que entre la luz con que ven los bienaventurados la divina esencia y la de Dios, así como también entre la visión de la esencia divina de los bienaventurados y la que Dios tiene de sí mismo, no exista una diferencia que trasciende toda especie y todo género; sino porque, aunque las participaciones de Dios pertenecientes al orden natural convienen con las del orden sobrenatural en que todas son análogas, sin embargo, las primeras se realizan por medio de las ideas que Dios tiene concebidas de las cosas, mientras que la gracia es una *participación inmediata de la naturaleza divina como es en sí misma;* y por eso, en las primeras se dan diferencias esenciales o específicas, mientras que en la gracia es imposible que se den. Y no dándose en la gracia, tampoco en el *lumen gloriae* ni en la visión beatífica. Y por esto también, entre la luz con que Dios se conoce y la de los bienaventurados del cielo, así como entre la visión que Dios tiene de su esencia y la de los que gozan de Dios en el cielo, existe una diferencia que trasciende toda especie y todo género, la misma que existe entre el ser participado y el imparticipado, la visión solamente aprehensiva y la comprehensiva. La diferencia que establece Santo Tomás entre nuestra gracia y caridad y la de Jesucristo es solamente *modal*, teniendo la gracia en nosotros un modo *particular*, y en Jesucristo *universal*. Y por eso, por más que crezcan nuestra gracia y caridad, jamás podrán igualar a las de Jesucristo, de la misma manera que el modo particular nunca puede ser universal. Esto es lo que enseña en la cuestión 11 ad 3, en *De veritate* y en todas partes.

2. Si la plenitud de la gracia es propia de Jesucristo (a.10)

NOCIONES.—a) *Propio.*—Se llama propio lo que conviene a una cosa, a ella sola y siempre. Así se dice que el reírse es propio del hombre, lo cual sólo *metafóricamente* se dice de otras cosas distintas del hombre.

b) *Distintas clases de plenitud de la gracia.*—En el comentario al evangelio de San Juan, distingue Santo Tomás tres clases de plenitud de la gracia: 1.°, de *suficiencia;* 2.°, de *redundancia*, y 3.°, de *eficiencia y afluencia*. Esta división está hecha en orden a la causalidad de la gracia. Así, la primera es aquella que puede producir actos meritorios excelentes, como en San Esteban, del que se dice en los Hechos de los Apóstoles que estaba lleno del Espíritu Santo (Act. 6,8).

La de redundancia es aquella cuya virtud de producir actos meritorios es tan excelsa que puede comunicar la gracia también a los demás. En este sentido dice Santo Tomás que el poseer la gracia de una manera tan abundante que sea suficiente para la salvación de todos los hombres, es propio solamente de Jesucristo y de la Virgen Santísima *(Super Ave María)*. Y la de eficiencia y afluencia es la que compete solamente a Jesucristo en cuanto autor de la misma gracia, que la causa eficientemente en todos; del cual, por tanto, fluye la gracia de todos[38].

En el presente artículo distingue entre plenitud *absoluta, intensiva* y *extensivamente*, plenitud *relativa* y *común*. Las dos primeras ya no son conocidas. Por plenitud común de la gracia entiende Santo Tomás la necesaria

[38] *In Io.* 1,16 lect.10.

para conseguir nuestra salvación, la cual concede Dios a todos los hombres. Es de notar que Santo Tomás interpreta en este sentido a San Pablo en su carta a los Efesios (3,19), cuando dice: «Y esta *plenitud* desea el Apóstol a los fieles a quienes escribe» (ad 2).

c) *De qué plenitud de la gracia se trata aquí.*—Es manifiesto que no se trata de ninguna de las descritas por el Doctor Angélico en su comentario al evangelio de San Juan, las cuales miran más bien a los efectos de la gracia, sino de la plenitud absoluta de la gracia en sí misma intensiva y extensivamente. Conforme a lo cual, establecemos la siguiente proposición:

La plenitud absoluta de la gracia intensiva y extensivamente es propia de Jesucristo; en cambio, la relativa puede convenir a muchos otros. Existe, además, una plenitud de la gracia común a todos los hombres.

Cierta comúnmente en cuanto a todas sus partes.

La PRIMERA PARTE la deduce Santo Tomás del mismo concepto de plenitud absoluta de la gracia, sólidamente fundado en el testimonio de la revelación divina. En efecto, ¿qué es lo que entendemos por plenitud absoluta de la gracia? Sin duda no otra cosa que tener la gracia totalmente en cuanto «a la misma gracia». O, lo que es lo mismo, «poseerla en sumo grado, en cuanto a su esencia y en cuanto a su virtud». Es decir, «tenerla en la máxima excelencia que puede tenerse y en la máxima extensión de sus efectos». Tal es el concepto que tiene Santo Tomás de la plenitud absoluta de la gracia.

Ahora bien, aunque este concepto de la plenitud absoluta de la gracia por sí mismo sería fundamento suficiente para atribuírsela a Jesucristo en virtud de la perfección que le compete por razón de la unión hipostática, queda mucho más reforzado por el testimonio de San Juan, que considera la plenitud de la gracia como la gloria del Unigénito del Padre. «Y hemos visto su gloria, gloria como de Unigénito del Padre, lleno de gracia y de verdad» (1,14) [39]. Mas el ser Unigénito del Padre, así como también la unión personal con el Verbo divino, compete sólo y exclusivamente a Jesucristo. Luego también la plenitud absoluta de la gracia, la cual no sería verdaderamente plena, total, si le faltara algo de la misma esencia de la gracia o de su virtud. Por lo cual le fué dada la gracia sin medida, como afirma el mismo San Juan (3,34).

SEGUNDA PARTE.—En cuanto a la plenitud relativa de la gracia, Santo Tomás parte de otro principio distinto, en el que se inspiran todos sus razonamientos. Este principio es el formulado por San Pablo en su carta a los Efesios (4,7): «A cada uno de nosotros se da la gracia según la *medida* de la donación de Cristo».

Esta medida alcanza, según Santo Tomás, la intensidad de la gracia en orden al término prefijado a cada uno por Dios y a los efectos de la misma. De aquí que la plenitud relativa de la gracia no sea una sola, sino muchas, por orden al sujeto de aquélla, según el estado y condición de cada uno. Y así dice el Apóstol que «a él le fué dada la gracia de anunciar a los gentiles las incalculables riquezas del misterio de Cristo y de iluminar a todos acerca de la dispensación del misterio oculto desde los siglos en Dios, creador de todas las cosas» (Eph. 3,8-9).

Se entiende, pues, por plenitud relativa de la gracia la requerida para la consecución del término, misión o encomienda fijados por Dios a cada uno, según el propio estado y condición. La cual es múltiple y puede ser distinta en cada individuo. En el orden de la misma vida cristiana; ese término está determinado por el grado de gloria para el cual Dios nos elige, y en el social—ya universal respecto de la Iglesia, ya particular—, por la misión o fin para el cual destina Dios a una persona.

[39] Cf. *De verit.* q.29 a.2.

Por eso, en el juicio acerca de la perfección de la vida cristiana se debe huir de dos extremos por igual vitandos, como son no atender más que a las exigencias objetivas del pleno desarrollo de la gracia, absolutamente considerada, prescindiendo de las realidades individuales y de las determinaciones de la voluntad divina acerca de ellas, y acantonarse en un plano inferior de éstas, haciendo caso omiso de las exigencias y manifestaciones de orden superior de la misma perfección de la vida cristiana, que también caen bajo la disposición de la providencia y voluntad divinas. A diferencia de la plenitud de la gracia de Jesucristo, que le es conferida directamente por Dios, la relativa se da a todos por mediación de Jesucristo.

En la Sagrada Escritura se atribuye expresamente la plenitud de la gracia a la Virgen María (Lc. 1,28) y a San Esteban (Act. 6,8). Y San Pablo, dirigiéndose a los fieles de la Iglesia de Efeso, les desea «que se llenen de toda la plenitud de Dios» (3,19). Después de Jesucristo, la plenitud de la gracia de la Virgen María sobresale fácilmente sobre todas las demás, tanto por razón de su maternidad divina como por su pertenencia al orden hipostático relativo y por su asociación con Cristo en el mismo fin de la encarnación. Para realizar misión tan elevada y trascendente, Dios la llenó de gracia sobre toda criatura, siendo la maternidad divina la raíz de toda la gracia con que Dios enriqueció su alma santísima, así como de su pertenencia al orden hipostático y de su corredención. Entre la plenitud de la gracia de Jesucristo y la unión hipostática y la de la Virgen María respecto de la maternidad divina, existe una verdadera analogía que la esclarece e ilumina. Así como a Jesucristo, por razón de la unión hipostática, le corresponde la plenitud absoluta de la gracia, así también a la Virgen Santísima, por razón de su maternidad divina, de su pertenencia al orden hipostático y de su corredención, le pertenece una plenitud relativa de la misma, superior a la de toda criatura. Es el mismo Santo Tomás quien, al tratar de la plenitud de la gracia de María, la deduce, en virtud de los títulos antes indicados, del mismo principio del que dedujo también la de Jesucristo, con sólo cambiar el término de la aproximación: Dios en Jesucristo, Jesucristo en María, del que inmediatamente se deriva toda la gracia a los hombres. «Cuanto más cerca se halla una cosa, en cualquier orden de perfección, del principio de la misma, tanto más abundantemente participa de su influjo y del efecto del mismo. Jesucristo es el principio de la gracia, autoritativamente, o como causa principal, por razón de su divinidad, e instrumentalmente, según la naturaleza humana. Como María se hallaba muy cerca de Cristo según la humanidad—de ella había recibido éste su naturaleza humana—, síguese que debió participar de El una plenitud de gracia superior a la de todos los demás» (3 q.27 a.5). Y después de distinguir la gracia de María en *dispositiva*, *perfectiva* y *final* (ibid., ad 2), y la plenitud de la gracia en plenitud de *suficiencia*, de *redundancia* y de *eficiencia* [40], no vacila en afirmar que la gracia de María excede no solamente a la de *todos los santos* por la eminencia y abundancia de sus méritos (l.c.), sino también a la de los *ángeles (Super Ave Maria)*.

Parece que ya no se podía decir más. Sin embargo, en este último lugar hace Santo Tomás una afirmación en la que claramente se vislumbra la existencia de la Corredentora, aun cuando el Angélico Doctor nunca haya llegado a denominarla así de una manera explícita. «Grande cosa es en cualquier santo que su gracia sea tanta que baste para la salvación *de muchos*. Pero, si tuviera tanta que *fuese suficiente para la salvación de todos los hombres*

[40] *In Io.* c.1 lect.10.

del mundo, sería lo *sumo;* y así es como se encuentra en Jesucristo y en la Bienaventurada Virgen María». No se puede decir más acerca de la plenitud de la gracia de la Madre de Dios y Corredentora de los hombres.

Después de la definición de la Inmaculada, todos los teólogos dirán que la gracia *inicial o dispositiva* de María, respecto de su maternidad divina, es superior a la *final* de todos los santos y ángeles del cielo, la cual fué creciendo progresivamente durante toda su vida santísima de un modo proporcional a la intensidad de los actos de su caridad ardentísima.

TERCERA PARTE.—La plenitud de la gracia a todos común está constituída por la gracia necesaria para salvarse, que a todos se concede. Pues la más pequeña gracia contiene *inicialmente* la plenitud de los dones de la vida cristiana: es suficiente para borrar todos los pecados [41], justifica, da la filiación adoptiva, todos los hábitos sobrenaturales de las virtudes y de los dones, une con Dios por la caridad, cuya posesión realiza en esta misma vida por la inhabitación de la Trinidad Beatísima en el alma, y es suficiente para conseguir la eterna bienaventuranza. Por lo cual, con razón puede ser considerada como la perfección común o esencial de la vida cristiana (3 q.7 a.10 ad 2).

B) SI LA GRACIA DE JESUCRISTO ES INFINITA (a.11)

RAZÓN DE ESTA CUESTIÓN.—A diferencia de nosotros, a Jesucristo le fué dada la gracia sin medida, según las palabras de San Juan refiriéndose a El: «Pues no le dió Dios el espíritu con medida» (Io. 3,34). Las cuales motivan esta cuestión de la infinitud de la gracia de Jesucristo, según manifiesta Santo Tomás en *De veritate* (q.29 a.3), ya que es necesario determinar el sentido verdadero de aquellas palabras.

NOCIONES PREVIAS.—*a*) Se trata, desde luego, de la gracia habitual de Jesucristo.

b) Infinito puede tomarse en varios sentidos diferentes: 1.°, *en potencia*, y así es lo mismo que indefinido; 2.°, *en acto*, y de esta manera dice negación de todo límite en la perfección, y es lo mismo que infinito absoluto; 3.°, *natural*, en cuyo sentido significa una cosa a la que nada se le puede añadir de lo que naturalmente le pertenece, o, en otros términos, que tiene toda la perfección que naturalmente le pertenece y puede tener.

c) La gracia habitual de Jesucristo puede considerarse de dos maneras: bajo la razón de ser y bajo la razón de gracia.

SENTENCIAS DE LOS TEÓLOGOS.—En realidad no son más que dos. Los teólogos modernos en general tienden a no conceder a la gracia habitual de Jesucristo otra infinitud que la *moral*, por relación a la persona divina del Verbo. En cambio, los antiguos, además de ésta, le concedían una verdadera infinitud en sí misma.

DOCTRINA DE SANTO TOMÁS.—El pensamiento de Santo Tomás está expresado por él mismo en la siguiente proposición:

La gracia de unión es absolutamente infinita; pero la gracia habitual de Jesucristo, aunque en su entidad es finita, en el ser de la gracia es naturalmente infinita.

Las dos primeras partes son ciertas teológicamente, y la tercera más probable que su contraria.

[41] 3 q.62 a.6 ad 3 et *passim*.

La PRIMERA PARTE es fácil probarla, pues la gracia de unión es el mismo ser personal del Hijo de Dios, el cual es absolutamente infinito, como la persona divina con la cual realmente se identifica.

Tampoco la SEGUNDA PARTE puede ofrecer duda. La gracia es una criatura, y, además, un accidente del alma humana de Jesucristo. Bajo ambos conceptos es imposible que exprese una entidad infinita.

La TERCERA PARTE exige una consideración especial. ¿Cuál es el verdadero pensamiento de Santo Tomás acerca de ella? El Angélico Doctor trata esta cuestión con especial cuidado en el libro tercero de las *Sentencias*, en *De veritate*, en el *Compendio de la teología* y aquí en la *Suma Teológica*. En todas partes la misma doctrina idénticamente: la gracia habitual de Jesucristo, además de la infinitud moral, tiene una infinitud natural verdadera, en el sentido de que posee todo lo que *puede pertenecer* a la esencia de la gracia y a sus efectos.

Veamos algunas expresiones tomadas de los lugares antes indicados. La gracia de Jesucristo se puede decir infinita en cuanto a la misma razón o esencia de la gracia, «y de esta manera la gracia habitual de Jesucristo es infinita, en cuanto que tiene la forma de la gracia según todos sus modos, de tal manera que nada le falta de lo que pertenece a la perfección de la misma. Otro tanto hay que decir también de sus efectos» [42]. «La gracia habitual de Jesucristo *es infinita según la razón de la misma gracia*, puesto que la tuvo según toda la plenitud y perfección a que *puede extenderse* la misma noción de gracia» [43].

«Puede considerarse la gracia habitual según la razón propia de gracia. Y así, la gracia de Jesucristo puede decirse infinita, porque no es limitada, no dándose la gracia a Jesucristo según medida alguna» (3 q.7 a.11). De este modo, la gracia de Jesucristo, que, en cuanto ser, es finita, en cuanto a la misma esencia de la gracia es infinita del modo que puede serlo, es decir, *naturalmente*, en cuanto que tiene todo *lo que pertenece y puede pertenecer* a la misma forma de la gracia. Todavía más, «propio de Jesucristo es que su gracia sea infinita» [44].

Santo Tomás, cuya característica es no hacer afirmación alguna sin apoyarla en un principio, bien sea tomándolo de la fe, de la revelación o simplemente de la razón teológica, basa la infinitud natural de la gracia de Jesucristo, con tanta claridad y firmeza por él mantenida, en el testimonio de San Juan, según el cual a Jesucristo le fué dada la gracia sin medida alguna (3,34), a diferencia de todos nosotros, a quienes se nos da según la medida de la donación de Jesucristo, ya en cuanto a su intensidad, ya en cuanto a su extensión. Lo expone muy claramente en todas partes, pero de un modo especial en *De veritate* (l.c.) y en *Comp. theol.* (c.215).

Tergiversación del pensamiento de Santo Tomás

Sin embargo, algunos comentaristas y muchos teólogos modernos se han acogido a una expresión de Santo Tomás para echar por tierra su pensamiento en esta cuestión, negando la verdadera infinitud natural de la gracia de Jesucristo y admitiendo que, en otro orden de cosas, podría Dios darle una gracia mayor. Tal es aquella de la respuesta ad 2 del artículo siguiente, en la que dice que la gracia que le fué dada a Jesucristo corresponde suficientemente al fin de la unión hipostática, *según la definición de la Sabiduría divina*. Luego la gracia habitual de Jesucristo sólo puede decirse infinita en el presente orden de cosas y según la Sabiduría ordenada de

[42] *In Sent.* 3 d.13 q.1 a.2 sol.2.
[43] *De verit.* q.29 a.3; cf. *Comp. theol.* c.215.
[44] *Comp. theol.* c.215.

Dios, no según la misma esencia de la gracia, o lo que es igual, naturalmente.

Cada uno es libre para sostener acerca de este particular la sentencia que más le plazca. Lo que no se puede hacer, sin embargo, es torcer caprichosamente el pensamiento de un autor para conformarlo con el propio parecer, sobre todo cuando las cosas son tan claras, como sucede en el caso presente. Esa «definición de la Sabiduría divina» la tiene explicada Santo Tomás, en ese mismo artículo, en un sentido completamente contrario. «Así como la *medida propia* de las otras formas, dice el Angélico Doctor, es determinada por la Sabiduría divina, así también la de la gracia. Ahora bien, la medida de toda forma es el fin al cual se ordena, señalado por la divina Sabiduría, siendo el fin de la gracia la unión espiritual de la criatura racional con Dios. Y como no se puede concebir unión mayor de la criatura con Dios que la unión en persona, por eso mismo la gracia de Jesucristo alcanzó la medida suprema de la gracia» (a.12c). Por lo cual, Jesucristo participó la gracia sin tasa o medida de ninguna clase, ya que la unión en persona rebasa toda tasa o medida. Y, por consiguiente, la poseyó en cuanto a todo lo *que pertenece y puede pertenecer* a la forma de la gracia. Esto, en otros términos, es lo mismo que decir que la gracia de Jesucristo es infinita en el mismo ser de gracia, o sea, naturalmente.

De donde «la definición de la Sabiduría divina» afecta, en el pensamiento de Santo Tomás, al *fin* que la gracia tiene en Jesucristo, y no a la intensidad y extensión de la misma gracia, lo cual contradeciría la afirmación de San Juan. Y así, con toda lógica puede decir el Angélico Doctor que «la gracia de Jesucristo tiene todo lo que *puede* pertenecer a la razón de gracia, no habiéndosele dado, según *una determinada medida*, lo que pertenece a la esencia de la gracia, ya que, según el *propósito* de Dios, a quien pertenece medir la gracia, fué ésta conferida al alma de Cristo como a *principio universal* de la misma en la naturaleza humana» (3 q.7 a.11). De este modo, el principio establecido por San Juan: que a Jesucristo le fué dada la gracia sin medida alguna, tiene una realidad efectiva.

Se abre aquí ahora amplio margen a una serie de dificultades cuyo examen reservamos para la cuestión siguiente, donde tienen mejor encuadramiento. Unicamente queremos notar ahora, como corolario de la infinitud natural de la gracia de Jesucristo, el modo *universal* de ésta en contraposición al *particular* de la nuestra, en virtud de lo cual, por más que ésta aumente, nunca puede llegar a la de Jesucristo, sin necesidad de admitir una distinción específica entre las dos [45].

C) Si la gracia de Jesucristo puede tener aumento (a.12)

Estado de la cuestión.—¿Puede aumentarse la gracia habitual de Jesucristo? Ordinariamente los autores dividen esta cuestión en dos, *de potentia Dei ordinata*, o, como dicen otros, en el presente orden de la economía de la gracia; y absolutamente. Santo Tomás no parece que dé pie para este desdoblamiento de la cuestión, que él considera de una manera simple y absoluta. ¿Es posible que la gracia habitual de Jesucristo pueda tener aumento?...

Sentencias de los teólogos.—Los que dividen en dos esta cuestión sostienen que en el presente orden de la gracia no tiene aumento, pero que, absolutamente, Jesucristo podía tener una gracia mucho mayor, intensiva y extensivamente. Son de esta opinión Capréolo, Medina, los Salmanticenses, Billot, Zubizarreta, Garrigou-Lagrange, etc.

[45] A.11 ad 3; *De verit.* q.29 a.3 ad 5.

Otros, por el contrario, piensan que la gracia de Jesucristo no pudo absolutamente ser aumentada. A la cabeza de esta segunda manera de resolver la cuestión va el cardenal Cayetano, que considera esta solución como expresión legítima del pensamiento de Santo Tomás. En realidad, éste ni siquiera una sola vez alude a la distinción entre la potencia ordenada y absoluta de Dios; omisión que no tendría explicación posible de verificarse aquella imposibilidad solamente en el orden de la potencia ordenada. Nosotros, haciendo caso omiso de esa doble manera de resolver la cuestión, vamos a reflejar simplemente el pensamiento de Santo Tomás, para contestar después a las dificultades que él mismo se propone, que, en fin de cuentas, son las mismas de los que afirman la posibilidad del aumento de la gracia de Jesucristo.

Mas, antes de proponer la conclusión a que llega Santo Tomás, es de advertir que, si la gracia de Jesucristo pudiera aumentarse, es evidente que este aumento solamente podría provenir de que el alma de Jesucristo fué recibiendo progresivamente la gracia o de que ésta puede siempre ser en El mayor de lo que fué y es.

Doctrina de Santo Tomás.—El pensamiento de Santo Tomás está expresado por él mismo en la siguiente proposición:

"Es manifiesto que la gracia de Jesucristo no puede ser aumentada por parte de la misma gracia, ni tampoco por parte del sujeto".

Una vez determinadas la plenitud de la gracia propia de Jesucristo y la infinitud natural de la misma, en cuanto al mismo ser de la gracia, la PRIMERA PARTE es una consecuencia necesaria de aquéllas, y apenas necesita explicación. Si, como tantas veces dice Santo Tomás, la gracia de Jesucristo *no es limitada* [46], porque «no le fué dada según determinada medida» (3 q.7 a.11), sino que «alcanzó la medida *suprema* de la gracia» (3 q.7 a.12), y «tuvo todo lo que *puede pertenecer* a la perfección de la gracia [47], «toda la plenitud y perfección a que puede extenderse la gracia» [48], «todo lo que puede pertenecer a la razón de la gracia» (3 q.7 a.11); «alcanzó la última perfección que *puede tener* la gracia en la naturaleza» (3 q.7 a.12) y «es *infinita* en el mismo ser de la gracia» [49], hasta el punto que «Dios *no puede* hacer algo mejor en el género de gracia habitual» [50], verdaderamente es manifiesto que no pudo tener aumento en sí misma.

Pues «por parte de la forma *se excluye la posibilidad de aumento* cuando algún sujeto alcanza la última perfección que puede tener tal forma en la naturaleza» (3 q.7 a.12), que es cabalmente lo que, según él, sucede con la gracia en Jesucristo...

Ahora bien, si todo esto hubiera que entenderlo solamente en el orden de la presente economía de la gracia o, como dicen otros, de la potencia de Dios ordenada, serían falsas, completamente falsas, todas las afirmaciones de Santo Tomás acerca de la plenitud e infinitud de la gracia de Jesucristo, así como también sería falso el principio de San Juan, según el cual a Jesucristo le fué dada la gracia sin medida alguna... O una cosa u otra. Las dos a la vez no pueden ser. Constituyen una *mixtura* totalmente inasimilable en el pensamiento de Santo Tomás.

Fundado en el principio de San Juan: que a Jesucristo le fué dada la gracia sin medida..., y en la dignidad altísima de la unión hipostática, fin el más

[46] *In Sent.* d.13 q.1 a.2; *Sum. Th.* 3 q.7 a.11.
[47] *In Sent.* 3 d.13 q.1 a.2.
[48] *De verit.* q.29 a.3.
[49] *In Sent.* 3 d.13 q.1 a.2; *De verit.* q.29 a.3.
[50] *De verit.* q.29 a.3 ad 2; q.29 a.3; *Sum. Th.* 3 q.7 a.11.

elevado al que la Sabiduría de Dios pudo ordenar la gracia habitual de Jesucristo, Santo Tomás vuelca todo el poder omnipotente de Dios en la producción de la gracia sobre el alma humana de Aquél, la cual llevó al límite la participabilidad de la divina esencia en una pura criatura; así como también fué necesaria la omnipotencia divina para hacer a la naturaleza humana de Jesucristo una en el ser personal con el Verbo de Dios, fin supremo de la gracia de Jesucristo entre todos los posibles, «al cual responde ésta suficientemente, según la ordenación de la sabiduría divina» (3 q.7 a.12 ad 1). ¿No decimos que el fin es la medida del ser de las cosas? ¿Por qué hemos de abandonar este principio que, juntamente con el testimonio de San Juan, es el que guía a Santo Tomás para dar satisfacción cumplida a las exigencias de la unión hipostática respecto de la gracia de Jesucristo? ¿A qué vienen esas restricciones arbitrarias de la potencia ordenada de Dios, que no tienen otro fundamento que el capricho de algunos autores, que en manera alguna pueden satisfacer las exigencias de la razón teológica precisamente en lo que hay de más noble en el alma de Jesucristo? ¿Dónde quedaría la unidad de criterio seguida en las demás cuestiones, según el cual es necesario poner en el alma de Jesucristo, por razón de la unión hipostática, lo más perfecto, siempre que no se oponga al fin de la encarnación? ¿En virtud de qué principio son necesarias esas reservas del poder divino respecto de la gracia de Jesucristo, cuando todos deben admitir que aquél se empleó todo en la obra de la encarnación y que la sabiduría de Dios no pudo señalar fin más alto a la gracia de Jesucristo que la unión hipostática? ¿Acaso disminuye algo la omnipotencia divina porque la gracia de Jesucristo sólo pueda explicarse en virtud del poder omnipotente de Dios? ¿Acaso no puede Dios crear mil mundos distintos del actual y hacer la unión hipostática con todas las criaturas del universo, y producir la gracia en los hombres y en los ángeles, porque en Jesucristo la haya causado en el grado más alto que le es posible al mismo poder divino? Santo Tomás, que, ciertamente, nunca padeció de raquitismo intelectual, no encuentra en esto el menor inconveniente, hallándose siempre la mayor dificultad para comprender sus propias concepciones en la elevación y profundidad de las mismas.

Las dificultades

Es ahora cuando surgen las dificultades. Todas han sido previstas, propuestas y resueltas por el mismo Santo Tomás. El no percatarse de ello prueba que en el fondo late aquí una dificultad de asimilación de su doctrina.

La primera recae sobre la gracia como *ser* finito, el cual siempre es susceptible de adición. La respuesta de Santo Tomás es clara y tajante. La gracia de Jesucristo, en cuanto *ser*, es ciertamente finita. Como gracia, sin embargo, es *naturalmente infinita*, ya que tiene todo lo que *absolutamente puede pertenecer* a la razón de la misma. Por lo tanto, en el ser de la gracia habitual no puede recibir adición alguna, a no ser «según la *imaginación*» [51]... Y la prueba está en que «Dios puede hacer una cosa mejor que la gracia habitual de Jesucristo, por ejemplo, la unión hipostática, *pero no una gracia habitual más perfecta que la de Jesucristo*» [52].

Mucho más grave es la dificultad que viene del lado de la potencia obediencial del alma, la cual el mismo Santo Tomás dice que nunca se puede satisfacer (*De verit.* q.29 a.3 ad 3). A pesar de lo cual, afirma el Angélico Doctor que «ninguna potencia creada *puede* recibir una gracia más perfecta que la de Jesucristo» [53], «y que Dios no puede hacer ninguna potencia de la

[51] *In Sent.* 3 d.13 q.1 a.2 sol.3.
[52] *De verit.* q.29 a.3 ad 2; *Sum. Th.* q.7 a.12 ad 1.
[53] *In Sent.* 3 d.13 q.1 a.2 sol.2 ad 3.

gracia que no sea creada» (ib., ad 2). De donde se sigue que no es posible la existencia de una gracia más perfecta que la de Jesucristo. Es más, es imposible un aumento de la gracia de Jesucristo. ¿Dónde está el secreto de esto? Sencillamente, en la unión hipostática de la naturaleza humana con el Verbo divino, la cual constituye la medida *suprema* de la gracia entre todas las posibles al mismo Dios, con la cual se conforma suficientemente la gracia de Jesucristo, que contiene *todo lo que puede pertenecer a la razón de la gracia* y es en sí misma *naturalmente infinita*.

Que sea éste el verdadero pensamiento de Santo Tomás aparece claro en las siguientes palabras suyas: «Y porque *no es posible* un modo de unión con Dios superior a la unión en persona, POR ESO hemos dicho antes que ninguna potencia creada puede recibir una gracia más perfecta que la de Jesucristo» [54]. Por esto mismo escribe también en la *Suma Teológica: No puede darse mayor gracia que la de Jesucristo por relación a su unión con el Verbo* (3 q.10 a.4 ad 3). La unión hipostática señala la meta suprema entre todas las posibles de la gracia habitual en el orden de las realidades, ya que ésta no puede darse como realidad sin estar ordenada a un fin con el cual ha de conformarse. Por esta conformación con la unión hipostática, la gracia habitual de Jesucristo tiene en sí misma todo lo que *puede pertenecer* a la razón de la misma, que sea naturalmente infinita en la misma forma de gracia, y, por lo tanto, que, como forma, o realidad, sea absolutamente inaumentable.

Arguyen los partidarios de la absoluta posibilidad de aumento en la gracia de Jesucristo por la mayor capacidad que da el aumento de la gracia para recibir una gracia mayor. Tampoco se escapó esta dificultad a la perspicacia del Doctor Angélico. «Cuanto más se aumenta la gracia, dice él, tanto más se aumenta la capacidad de recibirla» [55]. Santo Tomás no parece conceder esto, al menos de una manera absoluta, pues dice que «el modo que crece con el aumento de la perfección es más bien *consecuencia* de la *medida* de la perfección *recibida* que causa de nueva potencia para recibir una perfección superior» [56]. Así, la cantidad de líquido inferior a la que puede contener un recipiente no da a éste la potencia para recibir lo demás, sino que más bien es una *consecuencia* de la pequeña cantidad infundida en él. Pero la potencia receptiva de la gracia del alma de Jesucristo se encontraba totalmente repleta desde un principio. Por consiguiente, el argumento no vale (ibid.).

Se arguye también por la participalidad infinita de la esencia divina. *Extensivamente*, es indudable que la esencia divina es participable por un número infinito de seres, sin que jamás pueda llegar a agotarse su participalidad. *Intensivamente*, es también cierto que la comunicación de Dios es infinita en la unión hipostática, en cuanto que uno mismo es el ser personal del Verbo divino y de la naturaleza humana. ¿Puede decirse otro tanto de la participación *formal* de las perfecciones divinas? Sin duda que no. Así, la rosa no puede participar de Dios el ser, la belleza y la fragancia más allá de lo que le permite su propia forma o esencia. Y otro tanto hay que decir también del hombre, del ángel y, en general, de todas las demás cosas respecto de sus propias perfecciones. Ahora bien, la gracia es un ser creado, que además se recibe *intrínseca* y *formalmente* en otro ser creado, el alma humana de Jesucristo, que la participa y a la cual es inherente. Por lo tanto, forzosamente tiene que tener límite en su participación, por una parte en las mismas entrañas de forma de gracia, en cuanto *ser creado*, por esencia *finito* y *limitado*, y, por otra, por el fin al cual se ordena. Luego repugna *intrínsecamente* que la gracia

[54] *In Sent.* 3 l.c., ad 3.
[55] *De verit.* q.29 a.3.
[56] *De verit.* q.29 a.3 ad 3.

pueda tener un aumento intensivo absolutamente infinito, el cual lógicamente conduciría al panteísmo, comunicando la naturaleza divina en sí misma a un sujeto creado.

El aumento intensivo de la gracia sólo puede ser *indefinido*, en cuanto que nosotros no podemos determinar el límite final en la participación de la misma, como determinamos el límite de las perfecciones del hombre por la misma forma de hombre. En la participación intensiva de la gracia, el límite de ésta está determinado por el fin supremo al cual la misma gracia puede ordenarse. Y este fin en Jesucristo no es otro que la unión hipostática, el más alto que la misma Sabiduría de Dios pudo señalar a la gracia. De aquí provienen todas las expresiones que tiene Santo Tomás acerca de la plenitud e infinitud de la gracia habitual de Jesucristo: «Tuvo todo lo que puede pertenecer a la esencia de la gracia»; «es infinita en el mismo ser de gracia»; «Dios no pudo haber hecho una gracia habitual más perfecta que la de Jesucristo»; «a Jesucristo le fué dada la gracia sin tasa o medida alguna, porque alcanzó la medida suprema de la gracia»; «la gracia colmó toda la capacidad del alma de Jesucristo respecto de la misma», etc., etc. Porque la gracia de Jesucristo estaba *determinada* por la unión personal, fin supremo de la misma, «al cual respondía *suficientemente*».

Grandiosidad de la concepción de Santo Tomás

Aquí está precisamente la grandiosidad de la concepción de Santo Tomás, que tantos autores, así antiguos como modernos, empequeñecen. Siendo la unión hipostática la más perfecta de cuantas el mismo Dios puede establecer con la criatura, la unión espiritual del alma humana de Jesucristo con Dios, correspondiente a su unión personal con el Verbo, había de ser también la más perfecta entre todas las posibles. Para lo cual era necesario que la gracia habitual agotara la participación *formal* de la esencia divina en el alma humana de Jesucristo en virtud de la potencia infinita del mismo Dios. Por eso dice Santo Tomás que la gracia de Jesucristo es *naturalmente infinita* en la forma de gracia; que llena toda la capacidad de la gracia del alma de Jesucristo; que la capacidad creada no puede recibir una gracia más perfecta, y que el mismo Dios no puede hacer una gracia habitual más perfecta que la de Jesucristo [57].

Cuando afirma que la potencia obediencial del alma de Jesucristo es *inagotable* por el mismo Dios [58], se refiere a otras cosas distintas de la gracia habitual, respecto de las cuales el alma de Jesucristo también está en potencia obediencial, que en mala hora los partidarios de la posibilidad absoluta del aumento de la gracia de Jesucristo aplican a la gracia habitual, desarticulando y transformando el pensamiento fundamental de Santo Tomás acerca de ésta cuestión.

Lo que se dice acerca de la posibilidad del aumento infinito de la caridad, de que nos habla el Angélico Doctor en la 2-2 q.24 a.7, se refiere a la gracia y caridad de los que están en el *camino* hacia la posesión de Dios, lo cual no se puede aplicar a la gracia y caridad de Jesucristo, que desde el primer instante de su concepción se encontraba ya en el *término* de las aspiraciones de la gracia, gozando de la posesión perfecta de Dios en la visión beatífica.

Por lo que se refiere a la imposibilidad de aumento de la gracia de Jesucristo por razón del sujeto—que es la segunda parte de la proposición antes enunciada—, no hay lugar a duda. Porque, por una parte, toda la potencia del

[57] *In Sent.* 3 d.13 q.1 a.2 sol.2,3; *De verit.* q.29 a.3; 3 q.7 a.11,12.
[58] *De veritate* q.29 a.3 ad 3.

alma de Jesucristo respecto de la gracia quedó colmada desde el primer momento de su concepción [59]; y, por otra, el alma de Jesucristo se hallaba en estado de término desde ese mismo momento, no siendo posible que un mismo sujeto se encuentre, al mismo tiempo, en estado de vía y de término respecto de una misma cosa y bajo el mismo aspecto, que en el caso presente sería la gracia en sí misma considerada. Luego la gracia de Jesucristo no pudo absolutamente crecer o aumentarse

III. Relación entre la gracia habitual y la unión hipostática (a.13)

ESTADO DE LA CUESTIÓN.—¿Qué relación guarda la gracia habitual de Jesucristo con la unión hipostática? En *De veritate* señala Santo Tomás tres sentidos diferentes según los cuales esta cuestión puede entenderse:

a) Como *causa eficiente* de la unión, según la entendió Nestorio.

Como *disposición* para la unión, lo cual puede verificarse de dos modos muy distintos:

b) En cuanto que la gracia habitual *exige* la unión hipostática, a la manera que las disposiciones previas postulan una nueva forma sustancial en el sujeto.

c) Y como una disposición de congruencia, así como la belleza de la mujer, sirviéndonos del mismo ejemplo de Santo Tomás, lo es para la vida conyugal (q.29 a.2).

DOCTRINA DE SANTO TOMÁS.—Es evidente que la gracia habitual no puede ser *causa eficiente* de la unión hipostática, ni tampoco *exigirla* como las disposiciones previas del sujeto piden una nueva forma sustancial, ya porque la unión hipostática no se educe de la potencia natural del sujeto, ya también porque trasciende absolutamente al orden de la naturaleza y de la gracia, ya, finalmente, porque la unión hipostática consiste esencialmente en la comunicación inmediata del ser personal del Verbo divino a la naturaleza humana, sin intermediario de ninguna clase, como tantas veces hemos dicho. Según esto, no nos queda más que el último sentido, conforme al cual establecemos con Santo Tomás la siguiente proposición:

La gracia de unión precede en Jesucristo a la habitual, no con prioridad de tiempo, sino tan sólo de naturaleza y de razón; siendo la gracia habitual como disposición de suma congruencia de la naturaleza humana de Jesucristo para tan sublime unión.

Que la gracia habitual no procede con prioridad de tiempo, ni siquiera de naturaleza, a la unión, está claro desde el momento que se tiene en cuenta que no es principio eficiente, ni siquiera medio de la misma, sino más bien *fin* y *efecto* de ella [60]. Y viceversa, la gracia de unión no precede en tiempo a la habitual, porque, aunque la unión hipostática sea principio de la gracia habitual, Dios no necesita de tiempo para causarla, ni tampoco la gracia se realiza por movimiento sucesivo, sino que para esto es suficiente una prioridad de naturaleza [61].

Lo prueba Santo Tomás por tres razones. La primera está tomada del

[59] *In Sent.* 3 d.13 q.1 a.2 sol.2 ad 2,3; *De verit.* q.29 a.3 ad 2,3.
[60] *Comp. theol.* c.214; *De verit.* l.c.
[61] *In Sent.* 3 d.13 q.3 a.2 sol.3; *Sum. Th.* 3 q.7 a.13.

orden existente entre los principios de la gracia de unión y de la habitual. Pues el principio de la gracia de unión es la persona del Hijo de Dios en cuanto une a sí la naturaleza humana, en virtud de cuya asunción el Hijo es enviado al mundo. Y el de la gracia habitual, el Espíritu Santo por apropiación, en virtud de la caridad que se da juntamente con la gracia, por razón de la cual es también enviado al alma en la cual inhabita. Ahora bien, así como el Espíritu Santo procede del Hijo, y el amor de la Sabiduría, así también la misión del Hijo es primero según orden de naturaleza que la del Espíritu Santo. Y, verificándose la misión del Hijo por medio de la unión hipostática, es manifiesto que ésta tiene una prioridad de naturaleza respecto de la gracia habitual de Jesucristo, según la cual se realiza la misión del Espíritu Santo.

En segundo lugar, se prueba esto mismo por la relación de la gracia a su causa, ya que ésta no es otra que la presencia de Dios en el hombre, que en Jesucristo se identifica con la misma unión hipostática, a la que sigue la gracia habitual en la naturaleza humana de Aquél como el resplandor a la presencia del sol.

Y, por último, por el fin de la gracia habitual de Jesucristo, que es su operación, para la cual la gracia habitual lo dispone, en cuanto hombre, de una manera perfectamente connatural, ya que, en el orden del ser, solamente la operación supone la persona ya constituída, toda vez que las operaciones son del supuesto o persona, y, por consiguiente, la gracia habitual presupone también la unión hipostática, ya que la persona de Jesucristo se constituye por la unión hipostática. Luego la gracia habitual de Jesucristo sigue a la unión hipostática, como efecto de ésta, no con posterioridad de tiempo, sino tan sólo de naturaleza (3 q.7 a.13).

Siendo la gracia habitual de Jesucristo *consiguiente* a la unión hipostática y existiendo en la naturaleza humana del mismo, es manifiesto que no puede ser considerada como una disposición *previa*, ni tampoco próxima, de la naturaleza humana para tal unión. Esto no quita para que, al mismo tiempo, deba ser conceptuada como una disposición de *suma congruencia* consiguiente a la unión hipostática, para que la naturaleza humana de Jesucristo tenga en sí misma toda la perfección que le corresponde en virtud de tan sublime unión y en orden a sus operaciones, para las cuales la dispone de una manera perfectamente connatual, que sin ella no se podría conseguir [62].

De lo dicho resulta, pues, que la gracia habitual de Jesucristo viene a ser como una «propiedad natural» de la unión hipostática (ad 2), de la que ésta es «principio y origen» (ad 3), no perteneciendo ambas al mismo género, puesto que la gracia de unión está fuera y sobre todo género, y la habitual pertenece al de accidente (ad 3).

---

[62] *In Sent.* 1 d.17 q.2 a.4 ad 3; *De verit.* q.29 a.2; *Sum. Theol.* 3 q.7 a.13 ad 2.

CUESTION 7

(In tredecim articulos divisa)

De gratia Christi secundum quod est singularis homo

La gracia personal de Cristo

Deinde considerandum est de coassumptis a Filio Dei in humana natura (cf. q.4 introd.). Et primo, de his quae pertinent ad perfectionem; secundo de his quae pertinent ad defectum (q.14). Circa primum consideranda sunt tria: primo de gratia Christi; secundo, de scientia eius (q.9); tertio, de potentia ipsius (q.13).

De gratia autem Christi considerandum est dupliciter: primo quidem, de gratia eius secundum quod est singularis homo; secundo, de gratia eius secundum quod est caput Ecclesiae (q.8). Nam de gratia unionis iam dictum est (q.2).

Circa primum quaeruntur tredecim.

Primo: utrum in anima Christi sit aliqua gratia habitualis.

Secundo: utrum in Christo fuerint virtutes.

Tertio: utrum in eo fuerit fides.

Quarto: utrum fuerit in eo spes.

Quinto: utrum in Christo fuerint dona.

Sexto: utrum in Christo fuerit timoris donum.

Septimo: utrum in Christo fuerint gratiae gratis datae.

Octavo: utrum in Christo fuerit prophetia.

Nono: utrum in eo fuerit plenitudo gratiae.

Decimo: utrum talis plenitudo sit propria Christi.

Undecimo: utrum Christi gratia sit infinita.

Duodecimo: utrum potuerit augeri.

Tertiodecimo: qualiter haec gratia se habeat ad unionem.

Corresponde ahora considerar aquellas cosas asumidas por el Hijo de Dios en la naturaleza humana por vía de concomitancia. En primer lugar se han de considerar aquellas cosas que afectan a la perfección, y luego aquellas otras que afectan a la defectibilidad. A propósito de lo primero se ofrece una triple consideración: primero, la gracia de Cristo; segundo, su ciencia, y, por último, su poder.

La gracia de Cristo puede ser objeto de doble consideración. En primer lugar, la gracia de Cristo en su individualidad humana. En segundo lugar, la gracia de Cristo como cabeza de la Iglesia. De la gracia de unión ya hemos tratado.

A propósito de la gracia personal de Cristo se plantean trece proposiciones:

Primera: si en el alma de Cristo se dió la gracia habitual.

Segunda: si en Cristo se dieron las virtudes.

Tercera: si en Cristo se dió la fe.

Cuarta: si Cristo tuvo la esperanza.

Quinta: si Cristo poseyó los dones.

Sexta: si Cristo tuvo el don de temor.

Séptima: si en Cristo se dieron las gracias carismáticas.

Octava: si Cristo poseyó el don de profecía.

Novena: si Cristo poseyó la plenitud de gracia.

Décima: si tal plenitud es propia de Cristo.

Undécima: si la gracia de Cristo es infinita.

Duodécima: si la gracia de Cristo puede aumentar.

Décimotercia: la relación de esta gracia con la unión hipostática.

ARTICULO 1

Utrum in anima assumpta a Verbo fuerit gratia habitualis [a]

Si en el alma asumida por el Verbo se dió la gracia habitual

Dificultades. Parece que en el alma asumida por el Verbo no se dió la gracia habitual.

1. La gracia es una participación de la divinidad en la criatura racional, como nos dice San Pedro: "Y nos hizo merced de preciosas y ricas promesas para hacernos así partícipes de la divina naturaleza". Pero Cristo es Dios no por participación, sino en verdad. Por tanto, en él no hubo gracia habitual.

2. El hombre necesita la gracia para obrar rectamente, como se lee en San Pablo: "He trabajado más que todos, pero no yo, sino la gracia de Dios conmigo"; y también necesita la gracia para alcanzar la vida eterna, al decir de San Pablo: "La gracia de Dios es la vida eterna". Pero la vida eterna le era debida a Cristo en razón de su filiación natural; y por ser el Verbo, por quien "fueron hechas todas las cosas", tenía facultad de obrar todas las cosas rectamente. Así, pues, Cristo, según la naturaleza humana, no tenía necesidad de otra gracia que su unión con el Verbo.

3. El sujeto que obra a manera de instrumento no necesita de una disposición habitual para realizar sus propias operaciones, pues tal hábito se da en el agente principal. Ahora bien, la naturaleza humana en Cristo fué "como un instrumento de la divinidad", como nos enseña San Juan Damasceno. Luego en Cristo no debía haber gracia habitual.

Por otra parte, dice Isaías: "Descansó sobre él el Espíritu del Señor", el cual se dice que existe en el hombre por la gracia habitual, como se dijo en la Primera Parte. Por tanto, en Cristo hubo gracia habitual.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod in anima assumpta a Verbo non fuerit gratia habitualis.

1. Gratia enim est quaedam participatio divinitatis in creatura rationali: secundum illud II Petr. 1,4: «Per quem magna et pretiosa nobis promissa donavit, ut divinae simus consortes naturae». Christus autem Deus est non participative, sed secundum veritatem. Ergo in eo non fuit gratia habitualis.

2. Praeterea, gratia ad hoc est necessaria homini ut per eam bene operetur, secundum illud I Cor. 15,10, «Abundantius omnibus laboravi: non autem ego, sed gratia Dei mecum»; et etiam ad hoc quod homo consequatur vitam aeternam, secundum illud Rom. 6,23, «Gratia Dei vita aeterna». Sed Christo, ex hoc solo quod erat naturalis Filius Dei, debebatur hereditas vitae aeternae. Ex hoc etiam quod erat Verbum, per quod «facta sunt omnia» (Io. 1,3), aderat ei facultas omnia bona operandi. Non igitur secundum humanam naturam indigebat alia gratia nisi unione ad Verbum.

3. Praeterea, illud quod operatur per modum instrumenti, non indiget habitu ad proprias operationes, sed habitus fundatur in principali agente. Humana autem natura in Christo fuit sicut «instrumentum deitatis»: ut dicit Damascenus, in III libro [1]. Ergo in Christo non debuit esse aliqua gratia habitualis.

Sed contra est quod dicitur Is. 11,2: «Requiescet super eum Spiritus Domini»: qui quidem esse in homine dicitur per gratiam habitualem, ut in Prima Parte dictum est (q.43 a.3). Ergo in Christo fuit gratia habitualis.

Respondeo dicendum quod necesse est ponere in Christo gratiam habitualem, propter tria. Primo quidem, propter unionem animae illius ad Verbum Dei. Quanto enim aliquod receptivum propinquius est causae influenti, tanto magis participat de influentia ipsius. Influxus autem gratiae est a Deo: secundum illud Ps. 83,12: «Gratiam et gloriam dabit Dominus». Et ideo maxime fuit conveniens ut anima illa reciperet influxum divinae gratiae.

Secundo, propter nobilitatem illius animae, cuius operationes oportebat propinquissime attingere ad Deum per cognitionem et amorem. Ad quod necesse est elevari humanam naturam per gratiam.

Tertio, propter habitudinem ipsius Christi ad genus humanum. Christus enim, inquantum homo, est «mediator Dei et hominum», ut dicitur I Tim. 2,5. Et ideo oportebat quod haberet gratiam etiam in alios redundantem: secundum illud Io. 1,16: «De plenitudine eius omnes accepimus, gratiam pro gratia».

Ad primum ergo dicendum quod Christus est verus Deus secundum personam et naturam divinam. Sed quia cum unitate personae remanet distinctio naturarum, ut ex supra dictis patet (q.2 a.1-2), anima Christi non est per suam essentiam divina. Unde oportet quod fiat divina per participationem, quae est secundum gratiam.

Ad secundum dicendum quod Christo, secundum quod est naturalis Filius Dei, debetur hereditas aeterna, quae est ipsa beatitudo increata, per increatum actum cognitionis et amoris Dei, eundem scilicet quo Pater cognoscit et amat seipsum. Cuius actus anima capax non erat, propter differentiam naturae. Unde oportebat quod attingeret

Respuesta. Se pueden dar tres razones para probar la necesidad de la gracia habitual en Cristo. Primera, por razón de la unión de su alma con el Verbo de Dios, pues cuanto un ser, sometido a la acción de una causa, esté más próximo a ella, tanto más recibirá su influencia. Pero el influjo de la gracia viene de Dios, como dice el Salmo: "Dios da la gracia y la gloria". Por tanto, era totalmente conveniente que el alma de Cristo recibiese el influjo de la gracia divina.

Una segunda razón está en la excelsitud de su alma, cuyas operaciones debían alcanzar lo más íntimamente posible a Dios por el conocimiento y el amor. Para esto la naturaleza humana necesitaba ser elevada por la gracia.

La última razón es la relación de Cristo con el género humano. Cristo, en efecto, en cuanto hombre, es "mediador entre Dios y los hombres": por lo cual era preciso que poseyese la gracia que debía redundar sobre los demás hombres, según dice San Juan: "De cuya plenitud todos recibimos gracia sobre gracia".

Soluciones. 1. Cristo es verdadero Dios por su persona y por su naturaleza divina. Pero, como en la unidad de la persona permanece la distinción de las naturalezas, el alma de Cristo no es divina en su esencia. Por lo cual es necesario que llegue a serlo por participación. Y ésta es efecto de la gracia.

2. A Cristo, en cuanto Hijo natural de Dios, le es debida la heredad eterna, es decir, la bienaventuranza increada, que se consuma en el acto increado de conocimiento y amor de Dios, el mismo por el que el Padre se conoce y se ama. El alma no era capaz de tal acto a causa de la diferencia de naturalezas. Por tanto, fué necesario que alcanzase a Dios

[a] *Sent.* 3 d.13 q.1 a.1; *De verit.* q.29 a.1; *In Io.* 3 lect.6; *Compend. theol.* c.213-214.

por un acto creado de gozo, cosa imposible sin la ayuda de la gracia.

De la misma manera, en cuanto Verbo de Dios, podía obrar todas las cosas rectamente por su operación divina; pero como, además de esta operación divina, hay en él otra operación humana, se ha de afirmar que poseyó la gracia habitual, en virtud de la cual tal operación fuese en él perfecta.

3. La humanidad de Cristo es instrumento de la divinidad, no a la manera de un instrumento inanimado que carece totalmente de operación propia, sino a manera de instrumento animado por un alma racional, que se mueve al mismo tiempo que es movido. Por tanto, para perfeccionar su operación propia, era precisa la gracia habitual.

ad Deum per actum fruitionis creatum. Qui quidem esse non potest nisi per gratiam.

Similiter etiam, inquantum est Verbum Dei, habuit facultatem omnia bene operandi operatione divina. Sed quia, praeter operationem divinam, oportet ponere operationem humanam, ut infra patebit (q.19 a.1); oportuit in eo esse habitualem gratiam, per quam huiusmodi operatio in eo esset perfecta.

Ad tertium dicendum quod humanitas Christi est instrumentum divinitatis, non quidem sicut instrumentum inanimatum, quod nullo modo agit sed solum agitur: sed tanquam instrumentum animatum anima rationali, quod ita agit quod etiam agitur. Et ideo, ad convenientiam actionis, oportuit eum habere gratiam habitualem.

ARTICULO 2

Utrum in Christo fuerint virtutes [a]

Si Cristo poseyó las virtudes

Dificultades. Parece que Cristo no poseyó las virtudes.

1. Cristo tuvo plenitud de gracia. Ahora bien, para obrar rectamente basta la gracia, como se lee en San Pablo: "Te basta mi gracia". Por tanto, en Cristo no se dieron las virtudes.

2. La virtud se distingue netamente del "heroísmo", que es un estado del alma en cierto modo divino y que sólo se atribuye a los hombres divinizados, al decir de Aristóteles. Pero esto le conviene con toda propiedad a Cristo. Luego en él no se dieron las virtudes, sino algo más elevado que la virtud.

3. Ya se dijo que todas las virtudes se dan juntas. Ahora bien, no era conveniente que Cristo poseyera

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod in Christo non fuerint virtutes.

1. Christus enim habuit abundantiam gratiae. Sed gratia sufficit ad omnia recte agendum, secundum illud II Cor. 12,9: "Sufficit tibi gratia mea». Ergo in Christo non fuerunt virtutes.

2. Praeterea, secundum Philosophum, VII «Ethic.» [2], virtus dividitur contra «quendam heroicum sive divinum habitum», qui attribuitur hominibus divinis. Hoc autem maxime convenit Christo. Ergo Christus non habuit virtutes, sed aliquid altius virtute.

3. Praeterea, sicut in Secunda Parte dictum est (1-2 q.65 a.1,2), virtutes omnes simul habentur. Sed Christo non fuit conveniens

[a] *Sent.* 3 d.13 q.1 a.1; a.2 q.1.2.
[1] *De fide orth.* c.15: MG 94,1049.
[2] C.1 n.1 (Bk 1145a19): S.Th., lect.1.

habere simul omnes virtutes: sicut patet de liberalitate et magnificentia, quae habent actum suum circa divitias, quas Christus contempsit, secundum illud Mt. 8,20: «Filius Hominis non habet ubi caput suum reclinet». Temperantia etiam et continentia sunt circa concupiscentias pravas: quae in Christo non fuerunt. Ergo Christus non habuit virtutes.

Sed contra est quod super illud Ps. 1,2, «Sed in lege Domini voluntas eius», dicit Glossa [3]: «Hic ostenditur Christus plenus omni bono». Sed «bona qualitas mentis» est virtus (Mag. «Sent.» 2 d.27). Ergo Christus fuit plenus omni virtute.

Respondeo dicendum quod, sicut in Secunda Parte habitum est (1-2 q.110 a.4), sicut gratia respicit essentiam animae, ita virtus respicit eius potentiam. Unde oportet quod sicut potentiae animae derivantur ab eius essentia, ita virtutes sunt quaedam derivationes gratiae. Quanto autem aliquod principium est perfectius, tanto magis imprimit suos effectus. Unde, cum gratia Christi fuerit perfectissima, consequens est quod ex ipsa processerint virtutes ad perficiendum singulas potentias animae, quantum ad omnes animae actus. Et ita Christus habuit omnes virtutes.

Ad primum ergo dicendum quod gratia sufficit homini quantum ad omnia quibus ordinatur ad beatitudinem. Horum tamen quaedam perficit gratia immediate per seipsam sicut gratum facere Deo, et alia huiusmodi: quaedam autem mediantibus virtutibus, quae ex gratia procedunt.

Ad secundum dicendum quod habitus ille heroicus vel divinus non differt a virtute communiter dicta nisi secundum perfectiorem

todas las virtudes juntas, por ejemplo, la liberalidad y la magnificencia, cuyo propio acto tiene por objeto las riquezas, a las que Cristo desdeñó, como se lee en San Mateo: "El Hijo del hombre no tiene dónde reclinar su cabeza"; tampoco la templanza y la continencia, porque éstas se ejercen sobre las concupiscencias desordenadas, que no se dieron en Cristo. Por tanto, Cristo no poseyó las virtudes.

Por otra parte, a propósito de lo que se lee en el salmo: "En la ley del Señor tiene su complacencia", comenta la Glosa: "Aquí se nos muestra Cristo lleno de todo bien"; y como la virtud es "una buena cualidad del alma", se sigue que Cristo estuvo lleno de toda virtud.

Respuesta. Así como la gracia dice relación a la esencia del alma, así también la virtud guarda relación con sus potencias. Por eso, de la misma suerte que las potencias del alma se derivan de su esencia, del mismo modo las virtudes se derivan de la gracia. Un principio, cuanto más perfecto sea, tanto más imprimirá su huella en sus efectos. Por lo cual, siendo la gracia de Cristo perfectísima, es lógico que procedan de ella las virtudes para perfeccionar todas las potencias del alma y todos sus actos. Se ha de concluir, pues, que Cristo poseyó todas las virtudes.

Soluciones. 1. Al hombre le basta la gracia para todas las cosas mediante las cuales se ordena a la bienaventuranza. Sin embargo, la gracia lleva a cabo algunas de estas cosas inmediatamente por sí misma, como el hacer grato a Dios; otras, en cambio, las lleva a cabo por medio de las virtudes, que proceden de la gracia.

2. Ese hábito heroico o divino no difiere de la virtud comúnmente dicha, si no es por una mayor perfec-

[3] LOMBARDI: ML 191,62; *ordin.*; CASSIOD., *Expos. in Psalt.* ps.1,2: ML 70,29.

ción, esto es, en cuanto que quien lo posee está mejor dispuesto al bien que el común de los hombres. Esto no demuestra que Cristo no poseyera las virtudes, sino que las tuvo en grado mayor que el común. En este sentido, habla también Plotino de un modo sublime de las virtudes, que él llama virtudes del "alma purificada".

3. La libertad y la magnificencia versan sobre las riquezas y tienen por finalidad que nadie las apetezca tan desmesuradamente que olvide su deber. No apetece las riquezas quien las desprecia y rechaza por amor a la perfección. Por tanto, por lo mismo que Cristo despreció todas las riquezas, demostró poseer el sumo grado de liberalidad y de magnificencia. Aunque también ejerció, en la medida que pudo, el acto de la liberalidad mandando dar a los pobres todo lo que le daban; por eso, cuando dijo a Judas: "Lo que has de hacer, hazlo pronto", los discípulos creyeron que el Señor le había mandado "dar algo a los pobres".

Por otra parte, Cristo no estuvo en modo alguno sujeto a las bajas pasiones, como se verá a su tiempo. Esto, empero, no excluye que tuviera la templanza, que en el hombre es más perfecta cuanto más carece de bajas pasiones. Por eso, al decir del Filósofo, el temperante se distingue del continente en que el temperante no tiene las bajas pasiones, y sí el continente. Por tanto, si la continencia se entiende en el sentido en que la toma Aristóteles, por lo mismo que Cristo poseyó todas las virtudes, no tuvo la continencia, que no es una virtud, sino que está colocada en un plano inferior.

modum, inquantum scilicet aliquis est dispositus ad bonum quodam altiori modo quam communiter omnibus competat. Unde per hoc non ostenditur quod Christus non habuit virtutes: sed quod habuit eas perfectissime, ultra communem modum. Sicut etiam Plotinus posuit quendam sublimem modum virtutum, quas esse dixit «purgati animi»[4].

Ad tertium dicendum quod liberalitas et magnificentia commendantur circa divitias inquantum aliquis non tantum appretiatur divitias quod velit eas retinere praetermittendo id quod fieri oportet. Ille autem minime divitias appretiatur qui penitus eas contemnit et abiicit propter perfectionis amorem. Et ideo in hoc ipso quod Christus omnes divitias contempsit, ostendit in se summum gradum liberalitatis et magnificentiae. Licet etiam liberalitatis actum exercuerit, secundum quod sibi conveniens erat, faciendo pauperibus erogari quae sibi dabantur: unde, cum Dominus dixit Iudae, Io. 13,27, «Quod facis, fac citius», discipuli intellexerunt Dominum mandasse quod «egenis aliquid daret» (v.29).

Concupiscentias autem pravas Christus omnino non habuit: sicut infra patebit (q.18 a.2). Propter hoc tamen non excluditur quin habuerit temperantiam: quae tanto perfectior est in homine quanto magis pravis concupiscentiis caret. Unde, secundum Philosophum, in VII «Ethic.»[5], temperatus in hoc differt a continente, quod temperatus non habet pravas concupiscentias, quas continens patitur. Unde, sic accipiendo continentiam sicut Philosophus accipit, ex hoc ipso quod Christus habuit omnem virtutem, non habuit continentiam, quae non est virtus, sed aliquid minus virtute.

[4] Cf. MACROBIUM, *In somn. Scip.* l.1 c.8.
[5] C.9 n.6 (Bk 1152a1): S.TH., lect.9

ARTICULO 3

Utrum in Christo fuerit fides[a]

Si Cristo tuvo la fe

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod in Christo fuerit fides.

1. Fides enim est nobilior virtus quam virtutes morales, puta temperantia et liberalitas. Huiusmodi autem virtutes fuerunt in Christo, ut dictum est (a.2). Multum ergo magis fuit in eo fides.

2. Praeterea, Christus non docuit virtutes quas ipse non habuit, secundum illud Act. 1,1: «Coepit Iesus facere et docere». Sed de Christo dicitur, Heb. 12,2, quod est «auctor et consummator fidei». Ergo in eo maxime fuit fides.

3. Praeterea, quidquid est imperfectionis excluditur a beatis. Sed in beatis est fides: nam super illud Rom. 1,17, «Iustitia Dei revelatur in eo ex fide in fidem», dicit Glossa (ordin.): «de fide verborum et spei in fidem rerum et speciei». Ergo videtur quod etiam in Christo fuerit fides: cum nihil imperfectionis importet.

Sed contra est quod dicitur Heb. 11,1, quod «fides est argumentum non apparentium». Sed Christo nihil fuit non apparens: secundum illud quod dixit ei Petrus, Io. 21,17: «Tu omnia nosti». Ergo in Christo non fuit fides.

Respondeo dicendum quod, sicut in Secunda Parte dictum est, obiectum fidei est res divina non visa. Habitus autem virtutis, sicut et quilibet alius, recipit speciem ab obiecto. Et ideo, excluso

Dificultades. Parece que en Cristo se dió la fe.

1. La fe es una virtud más excelente que las virtudes morales como la templanza y la liberalidad. Ahora bien, puesto que éstas se dieron en Cristo, con más razón se dió en él la fe.

2. Cristo no enseñó a practicar las virtudes que no tuvo, según se dice en los Hechos de los Apóstoles: "Comenzó Jesús a hacer y enseñar". Ahora bien, se dice en la epístola a los Hebreos que Cristo es "autor y consumador de la fe". Por tanto, en él se encuentra la fe en el más alto grado.

3. Cualquier cosa que implique imperfección se excluye de los bienaventurados. Pero en los bienaventurados se da la fe; pues, comentando la frase: "En él se revela la justicia de Dios, pasando de una fe a otra fe", explica la Glosa: "Pasando de la fe en las palabras de esperanza a la fe en las cosas vistas". Luego, puesto que no implica imperfección alguna, parece que también en Cristo se dió la fe.

Por otra parte, se lee en la epístola a los Hebreos: "La fe es la convicción de lo que no vemos". Pero nada había oculto para Cristo, como le dijo San Pedro: "Tú sabes todas las cosas". Por tanto, en Cristo no se dió la fe.

Respuesta. Ya se dijo en la Segunda Parte que la fe tiene por objeto la realidad divina en cuanto inevidente. Ahora bien, el hábito de la virtud, como cualquier otro, recibe

[a] Infra a.4; a.8 ad 2; a.9 ad 1; 1-2 q.65 a.5 ad 3; *Sent.* 3 d.13 q.1 a.2 q.ª1 ad 1; d.36 a.2 ad 3; 4 d.33 q.3 a.1 ad 6; *De verit.* q.29 a.4 ad 15; *De virtut.* q.4 a.1 ad 12.

su especificación del objeto. Por tanto, si la realidad divina no es inevidente, desaparecerá lo formal de la fe. Y como Cristo desde el primer instante de su concepción vió plenamente la esencia divina, como se demostrará a su tiempo, se concluye que en Cristo no pudo darse la fe.

Soluciones. 1. La fe es más excelente que las virtudes morales, porque versa sobre un objeto más noble. Sin embargo, en relación con ese objeto la fe implica un cierto defecto, que no se dió en Cristo. Por tanto, en él no pudo darse la fe, aunque sí las otras virtudes morales, que no implican defecto en relación a sus objetos propios.

2. El mérito de la fe consiste en el asentimiento que por obediencia voluntaria a Dios presta el hombre a lo que no ve, según dice San Pablo: "Para promover la obediencia a la fe en todas las naciones para gloria de su nombre". Ahora bien, Cristo tuvo una obediencia perfectísima respecto a Dios, como se nos dice en la carta a los Filipenses: "Se hizo obediente hasta la muerte". Así, pues, Cristo no enseñó nada relativo al mérito de la fe que no hubiera él mismo practicado antes de modo más excelente.

3. Como dice también la Glosa, "la fe propiamente consiste en creer las cosas que no se ven". Ahora bien, la fe prestada a las realidades vistas es fe en sentido impropio, en cuanto guarda una cierta semejanza con la fe verdadera por razón de la certeza y de la firmeza de adhesión.

quod res divina non sit visa, excluditur ratio fidei. Christus autem in primo instanti suae conceptionis plene vidit Deum per essentiam, ut infra patebit (q.34 a.4). Unde fides in eo esse non potuit.

Ad primum ergo dicendum quod fides est nobilior virtutibus moralibus, quia est circa nobiliorem materiam: sed tamen importat quendam defectum in comparatione ad illam materiam, qui defectus in Christo non fuit. Et ideo non potuit in eo esse fides: licet fuerint in eo virtutes morales, quae in sui ratione huiusmodi defectum non important per comparationem ad suas materias.

Ad secundum dicendum quod meritum fidei consistit in hoc quod homo, ex obedientia Dei, assentit istis quae non videt: secundum illud Rom. 1,5: «Ad obediendum fidei in omnibus gentibus pro nomine eius». Obedientiam autem ad Deum plenissime habuit Christus: secundum illud Phil. 2,8: «Factus est obediens usque ad mortem». Et sic nihil ad meritum pertinens docuit quod ipse excellentius non impleret.

Ad tertium dicendum quod, sicut Glossa[6] ibidem dicit, «fides proprie est qua creduntur quae non videntur». Sed fides quae est rerum visarum, improprie dicitur, et secundum quandam similitudinem, quantum ad certitudinem aut firmitatem adhaesionis.

[6] *Ordin.*; AUGUST., *Quaest. evang.* l.2 q.39 in Mt. 17,5: ML 35,1353.

ARTICULO 4

Utrum in Christo fuerit spes [a]

Si en Cristo se dió la esperanza

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod in Christo fuerit spes.

1. Dicitur enim in Ps. 30,2 ex persona Christi, secundum Glossam (interl.): «In te, Domine, speravi». Sed virtus spei est qua homo sperat in Deum. Ergo virtus spei fuit in Christo.

2. Praeterea, spes est expectatio futurae beatitudinis, ut in Secunda Parte[1] habitum est. Sed Christus aliquid expectabat ad beatitudinem pertinens, videlicet gloriam corporis. Ergo videtur quod in eo fuit spes.

3. Praeterea, unusquisque potest sperare id quod ad eius perfectionem pertinet, si sit futurum. Sed aliquid erat futurum quod ad perfectionem Christi pertinet: secundum illud Eph. 4,12: «Ad consummationem sanctorum, in opus ministerii, in aedificationem corporis Christi». Ergo videtur quod Christo competebat habere spem.

Sed contra est quod dicitur Rom. 8,24: «Quod videt quis, quid sperat?» Et sic patet quod, sicut fides est de non visis, ita et spes. Sed fides non fuit in Christo, sicut dictum est (a.3). Ergo nec spes.

Respondeo dicendum quod, sicut de ratione fidei est quod aliquis assentiat his quae non videt, ita de ratione spei est quod aliquis expectet id quod nondum habet. Et sicut fides, inquantum est virtus theologica, non est de

Dificultades. Parece que en Cristo se dió la esperanza.

1. Hay una frase en los Salmos que la Glosa interpreta como palabra de Cristo: "Señor, esperé en ti". Ahora bien, el hombre espera en Dios por la virtud de la esperanza. Por tanto, Cristo poseyó tal virtud.

2. La esperanza es la expectación de la bienaventuranza futura, como se constató en la Segunda Parte. Ahora bien, Cristo esperaba una cierta bienaventuranza, a saber, la glorificación del cuerpo. Por tanto, en Cristo se dió la esperanza.

3. Es objeto de la virtud de la esperanza todo lo que falta para consumar nuestra perfección. Ahora bien, había algunos elementos tocantes a la perfección de Cristo que no se habían consumado todavía, como nos dice San Pablo: "Para la perfección consumada de los santos en la obra del ministerio, para la edificación del cuerpo de Cristo". Luego parece que competía a Cristo el tener esperanza.

Por otra parte, se lee en la epístola a los Romanos: "Lo que uno ve, ¿cómo esperarlo?" La esperanza, en efecto, lo mismo que la fe, tiene por objeto las cosas inevidentes. Pero ya hemos dicho que la fe no se dió en Cristo; luego tampoco la esperanza.

Respuesta. Así como la fe consiste formalmente en un asentimiento a lo que no se ve, así también la esperanza implica formalmente esperar lo que aún no se posee. Y del mismo modo que el objeto de la fe

[a] Infra a.6 ad 1; a.8 ad 2; a.9 ad 1; 1-2 q.65 a.5 ad 3; 2-2 q.18 a.2 a.1; *Sent.* 3 d.13 q.1 a.2 q.ª1 ad 1; d.26 q.2 a.5 q.ª1; *De verit.* q.29 a.4 ad 15; *In Heb.* c.2 lect.3; *De virtut.* q.4 a.1 ad 12; a.4 ad 16; *In Psalm.* ps.15,30.

[1] 2-2 q.17 a.1 ad 2; a.5; a.6 arg.2.

en cuanto virtud teologal no es cualquier realidad inevidente, sino sólo Dios mismo, de la misma suerte, el objeto de la esperanza como virtud teologal es el gozar de Dios, gozo que es el objeto principal que el hombre espera por la virtud de la esperanza. No obstante, por vía de consecuencia, aquel que tiene la virtud de la esperanza puede esperar el auxilio divino también en otras cosas; del mismo modo que quien tiene la virtud de la fe no sólo cree a Dios en las cosas divinas sino también en cualesquiera otras que le hayan sido reveladas por Dios.

Cristo, desde el primer momento de su concepción, gozó plenamente de la posesión de Dios, por lo cual no tuvo la virtud de la esperanza. No obstante, aunque para él nada podía ser objeto de fe, tuvo esperanza respecto de algunas cosas que todavía no había alcanzado. Porque, aunque conocía perfectamente todas las cosas, por lo cual excluía totalmente la fe, sin embargo, no estaba en posesión de todos los elementos de su perfección, como la inmortalidad y la glorificación del cuerpo, y podía esperarlos.

Soluciones. 1. Las palabras del Salmo no se aplican a la virtud teologal de la esperanza, sino a la esperanza que Cristo tenía de las cosas que aún no poseía.

2. La glorificación del cuerpo no es el objeto principal de la bienaventuranza, sino que es una redundancia de la gloria del alma. Por tanto, el objeto de la esperanza como virtud teologal no es la bienaventuranza del cuerpo, sino la del alma, que consiste en el gozo de Dios.

3. La edificación de la Iglesia por la conversión de los fieles no contribuye a la perfección personal de Cristo, sino que son los fieles quienes participan de su perfección.

quocumque non viso, sed solum de Deo, ita etiam spes, inquantum est virtus theologica, habet pro obiecto ipsam Dei fruitionem, quam principaliter homo expectat per spei virtutem. Sed ex consequenti ille qui habet virtutem spei, potest etiam in aliis divinum auxilium expectare: sicut et ille qui habet virtutem fidei, non solum credit Deo de rebus divinis, sed de quibuscumque aliis sibi divinitus revelatis.

Christus autem a principio suae conceptionis plene habuit fruitionem divinam, ut infra dicetur (q.34 a.4). Et ideo virtutem spei non habuit. Habuit tamen spem respectu aliquorum quae nondum erat adeptus: licet non habuit fidem respectu quorumcumque. Quia, licet plene cognosceret omnia, per quod totaliter fides excludebatur ab eo, non tamen adhuc plene habebat omnia quae ad eius perfectionem pertinebant, puta immortalitatem et gloriam corporis, quam poterat sperare.

Ad primum ergo dicendum quod hoc non dicitur de Christo secundum spem quae est virtus theologica: sed eo quod quaedam alia speravit nondum habita, sicut dictum est (in c).

Ad secundum dicendum quod gloria corporis non pertinet ad beatitudinem sicut in quo principaliter beatitudo consistat, sed per quandam redundantiam a gloria animae, ut in Secunda Parte dictum est (1-2 q.4 a.6). Unde spes, secundum quod est virtus theologica, non respicit beatitudinem corporis, sed beatitudinem animae, quae in divina fruitione consistit.

Ad tertium dicendum quod aedificatio Ecclesiae per conversionem fidelium non pertinet ad perfectionem Christi qua in se perfectus est: sed secundum quod alios ad participationem suae

perfectionis inducit. Et quia spes dicitur proprie respectu alicuius quod expectatur ab ipso sperante habendum, non proprie potest dici quod virtus spei Christo conveniat ratione inducta.

Y, puesto que la esperanza se dice formalmente sólo por relación a lo que uno espera para sí, no se puede decir propiamente que la virtud de la esperanza convenga a Cristo por la razón alegada.

ARTICULO 5

Utrum in Christo fuerint dona [a]

Si Cristo poseyó los dones del Espíritu Santo

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod in Christo non fuerint dona.

1. Sicut enim communiter dicitur, dona dantur in adiutorium virtutum. Sed id quod est in se perfectum, non indiget exteriori auxilio. Cum igitur in Christo fuerint virtutes perfectae, videtur quod in eo non fuerunt dona.

2. Praeterea, non videtur esse eiusdem dare dona et recipere: quia dare est habentis, accipere autem non habentis. Sed Christo convenit dare dona: secundum illud Ps. 67,19: «Dedit dona hominibus». Ergo Christo non convenit accipere dona Spiritus Sancti.

3. Praeterea, quatuor dona videntur pertinere ad contemplationem viae, scilicet sapientia, scientia, intellectus et consilium, quod pertinet ad prudentiam: unde et Philosophus, in VI «Ethic.» [8], numerat ista inter virtutes intellectuales. Sed Christus habuit contemplationem patriae. Ergo non habuit huiusmodi dona.

Sed contra est quod dicitur Is. 4,1: «Apprehendent septem mulieres virum unum»: Glossa [9]: «idest, septem dona Spiritus Sancti Christum».

Respondeo dicendum quod, sicut in Secunda Parte dictum est

Dificultades. Parece que Cristo no poseyó los dones.

1. Es opinión común que la función de los dones consiste en servir de ayuda a las virtudes. Ahora bien, lo que es perfecto en sí mismo no necesita de ayuda exterior. Siendo, pues, perfectas las virtudes en Cristo, parece que no poseyó los dones.

2. Un mismo individuo no puede dar y recibir los dones bajo un mismo aspecto, pues dar es propio de quien posee, y recibir es propio de quien no posee. Ahora bien, es propio de Cristo comunicar los dones, como dice el salmo: "Repartió sus dones a los hombres". Por tanto, no los pudo recibir.

3. Hay cuatro dones que pertenecen a la contemplación que se da en el estado de vía, a saber: sabiduría, entendimiento, ciencia y consejo, que dice relación a la prudencia; por esto, Aristóteles los enumera entre las virtudes intelectuales. Ahora bien, Cristo gozó de la contemplación del cielo. Por tanto, al menos, Cristo careció de estos dones.

Por otra parte, se lee en Isaías: "Siete mujeres echaron mano de un solo hombre", y la Glosa aplica este texto a los siete dones del Espíritu Santo poseídos por Cristo.

Respuesta. Como ya se dijo en la Segunda Parte, los dones son perfec-

[a] *In Is.* 11; *In Io.* 1 lect.8.
[8] C.3 n.1 (BK 1139b16): S.TH., lect.5.
[9] *Ordin.*; HIERON., *In Is.* 4,1 l.2: ML 24,74.

ciones sobreañadidas a las potencias del alma que las capacitan para ser movidas por el Espíritu Santo. Ahora bien, es claro que el alma de Cristo era movida de un modo perfectísimo por el Espíritu Santo, como dice San Lucas: "Jesús, lleno del Espíritu Santo, regresó del Jordán y fué llevado por el Espíritu al desierto". Por tanto, se concluye que en Cristo se dieron los dones en un grado excelentísimo.

Soluciones. 1. Lo que es perfecto dentro de los límites de su propia naturaleza, necesita ser ayudado por lo que es de naturaleza superior. Así, el hombre, por muy perfecto que sea, tiene necesidad del auxilio divino. De este mismo modo, las virtudes necesitan ser ayudadas por los dones, que perfeccionan las potencias del alma, capacitándolas para recibir la moción del Espíritu Santo.

2. Cristo no recibe y comunica los dones desde un mismo punto de vista: los da en cuanto Dios y los recibe en cuanto hombre. Por eso dice San Gregorio: "El Espíritu Santo, que procede de la divinidad de Cristo, nunca abandonó su humanidad".

3. Cristo no sólo tuvo el conocimiento propio del cielo, sino también el propio de esta vida terrestre, como se explicará más tarde. Empero, también en el cielo permanecen de algún modo los dones del Espíritu Santo, como se afirmó en la Segunda Parte.

(1-2 q.68 a.1), dona proprie sunt quaedam perfectiones potentiarum animae secundum quod sunt natae moveri a Spiritu Sancto. Manifestum est autem quod anima Christi perfectissime a Spiritu Sancto movebatur: secundum illud Lc. 4,1: «Iesus, plenus Spiritu Sancto, regressus est a Iordane, et agebatur a Spiritu in desertum». Unde manifestum est quod in Christo fuerunt excellentissime dona.

Ad primum ergo dicendum quod illud quod est perfectum secundum ordinem suae naturae, indiget adiuvari ab eo quod est altioris naturae: sicut homo, quantumcumque perfectus, indiget adiuvari a Deo. Et hoc modo virtutes indigent adiuvari per dona, quae perficiunt potentias animae secundum quod sunt motae a Spiritu Sancto.

Ad secundum dicendum quod Christus non secundum idem est recipiens et dans dona Spiritus Sancti: sed dat secundum quod Deus, et accipit secundum quod homo. Unde Gregorius dicit, in II «Moral.»[10], quod «Spiritus Sanctus humanitatem Christi nunquam deseruit, ex cuius divinitate procedit».

Ad tertium dicendum quod in Christo non solum fuit cognitio patriae, sed etiam cognitio viae, ut infra dicetur (q.15 a.10). Et tamen etiam in patria sunt per aliquem modum dona Spiritus Sancti, ut in Secunda Parte habitum est (1-2 q.68 a.6).

ARTICULO 6

Utrum in Christo fuerit donum timoris[a]

Si Cristo tuvo el don de temor

Dificultades. Parece que Cristo no poseyó el don de temor.

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod in Christo non fuit donum timoris.

[a] *Sent.* 3 d.15 q.2 a.2 q.ª3; *In Is.* 11.

[10] C. 6: ML 75,598.

1. Spes enim potior videtur quam timor: nam spei obiectum est bonum, timoris vero malum, ut in Secunda Parte[11] habitum est. Sed in Christo non fuit virtus spei, ut supra habitum est (a.4). Ergo etiam non fuit in eo donum timoris.

2. Praeterea, dono timoris timet aliquis vel separationem a Deo, quod pertinet ad timorem «castum»; vel puniri ab ipso, quod pertinet ad timorem «servilem»; ut Augustinus dicit, «Super Canonicam Ioan.»[12] Sed Christus non timuit separari a Deo per peccatum, neque puniri ab eo propter culpam suam: quia impossibile erat eum peccare, ut infra dicetur (q.15 a.1); timor autem non est de impossibili. Ergo in Christo non fuit donum timoris.

3. Praeterea, I Io. 4,18 dicitur: «Perfecta caritas foras mittit timorem». Sed in Christo fuit perfectissima caritas: secundum illud Eph. 3,19: «Supereminentem scientiae caritatem Christi». Ergo in Christo non fuit donum timoris.

Sed contra est quod dicitur Is. 11,3: «Replebit eum Spiritus timoris Domini».

Respondeo dicendum quod, sicut in Secunda Parte dictum est (1-2 q.42 a.1), timor respicit duo obiecta: quorum unum est malum terribile; aliud est ille cuius potestate malum potest inferri, sicut aliquis timet regem inquantum habet potestatem occidendi. Non autem timeretur ille qui habet potestatem, nisi haberet quandam eminentiam potestatis, cui de facili resisti non possit: ea enim quae in promptu habemus repellere, non timemus. Et sic patet quod aliquis non timetur nisi propter suam eminentiam.

Sic igitur dicendum est quod in Christo fuit timor Dei, non quidem secundum quod respicit malum separationis a Deo per

1. La esperanza es mejor que el temor, pues el objeto de aquélla es el bien, mientras que el del temor es el mal. Ahora bien, si en Cristo no se dió la virtud de la esperanza, con más razón se puede afirmar que en él tampoco se dió el don de temor.

2. Mediante el don de temor se teme, o bien la separación de Dios, temor "casto", o bien los castigos que Dios puede infligir, temor "servil", usando los términos de San Agustín. Pero Cristo no temió ni la separación de Dios por el pecado ni el ser castigado a causa de sus faltas, puesto que no podía pecar, como se dirá más adelante. Y, como no existe temor respecto de lo imposible, se ha de concluir que en Cristo no se dió el don de temor.

3. Dice San Juan: "La caridad perfecta echa fuera el temor". Mas Cristo tuvo una caridad perfectísima, pues San Pablo habla de "la caridad de Cristo, que sobrepasa todo conocimiento". Por tanto, Cristo no poseyó el don de temor.

Por otra parte, se lee en Isaías: "Sobre él reposará el espíritu de temor de Yavé".

Respuesta. Ya se dijo en la Segunda Parte que el temor dice relación a dos objetos: al mal tremendo y a quien puede inferirnos ese mal, como se teme al rey en cuanto que puede castigar a uno con la muerte. Pero no se temería a quien puede inferirnos el mal, si no tuviera cierto poder superior, al cual difícilmente podemos resistir; en efecto, a las cosas que podemos fácilmente rechazar no se las teme. En conclusión, se teme a alguno sólo en razón de su superioridad.

Según esto, en Cristo se dió el temor de Dios, pero no en cuanto se refiere al mal de la separación de Dios a causa del pecado, ni tampoco en cuanto se refiere al castigo debi-

[11] 1-2 q.40 a.1; q.41 a.2; q.42 a.1.

[12] Tr.9 super 4,18: ML 35,2049; cf. *In Io.* 15,15 tr.85: ML 35,1849.

do por ese pecado, sino en cuanto se refiere a la sola superioridad divina, pues el alma de Cristo, empujada por el Espíritu Santo, se movía hacia Dios por un cierto afecto reverencial. Por eso se nos dice en la epístola a los Hebreos que "su plegaria fué oída siempre a causa de su piedad reverencial", pues Cristo en cuanto hombre poseyó esta piedad reverencial en mayor grado que cualquier otro. Por eso, la Escritura le atribuye la plenitud del don de temor.

Soluciones. 1. Las virtudes y los dones tienen por objeto propio y directo el bien y sólo se refieren al mal por vía de consecuencia, pues propio de la esencia de la virtud es el "hacer buena a la acción", como dice Aristóteles. Así, el objeto del don de temor no es propiamente el mal, sino la superioridad del bien divino que puede infligirnos ese mal. La virtud de la esperanza, en cambio, se refiere no sólo al autor del bien, sino al mismo bien en cuanto no poseído. Por tanto, a Cristo no se le puede atribuir la virtud de la esperanza, pues poseía la bienaventuranza en su plenitud, y sí el don de temor.

2. La segunda objeción nace de considerar el temor sólo por relación al mal.

3. La caridad perfecta excluye el temor servil, que se refiere principalmente al castigo. Pero este temor no se dió en Cristo.

culpam; nec secundum quod respicit malum punitionis pro culpa; sed secundum quod respicit ipsam divinam eminentiam, prout scilicet anima Christi quodam affectu reverentiae movebatur in Deum, a Spiritu Sancto acta. Unde Heb. 5,7 dicitur quod in omnibus «exauditus est pro sua reverentia». Hunc enim affectum reverentiae ad Deum Christus, secundum quod homo, prae ceteris habuit pleniorem. Et ideo ei attribuit Scriptura plenitudinem timoris Domini (Is. 11,3).

Ad primum ergo dicendum quod habitus virtutum et donorum proprie et per se respiciunt bonum malum autem ex consequenti: pertinet enim ad rationem virtutis ut «opus bonum reddat», ut dicitur in II «Ethic.»[13] Et ideo de ratione doni timoris non est illud malum quod respicit timor, sed eminentia illius boni, scilicet divini, cuius potestate aliquod malum infligi potest. Spes autem, secundum quod est virtus, respicit non solum actorem boni, sed etiam ipsum bonum inquantum est non habitum. Et ideo Christo, quia iam habebat perfectum beatitudinis bonum, non attribuitur virtus spei, sed donum timoris.

Ad secundum dicendum quod ratio illa procedit de timore secundum quod respicit obiectum quod est malum.

Ad tertium dicendum quod perfecta caritas foras mittit timorem servilem, qui respicit principaliter poenam. Sic autem timor non fuit in Christo.

ARTICULO 7

Utrum in Christo fuerint gratiae gratis datae [a]

Si en Cristo se dieron los carismas

Dificultades. Parece que en Cristo no se dieron los carismas.

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod in Christo non fuerint gratiae gratis datae.

[a] *In Is.* 1.

[13] C.6 n.2 (Bk 1107a18): S.Th., lect.6.

1. Ei enim qui habet aliquid secundum plenitudinem, non competit illud habere secundum participationem. Sed Christus habuit gratiam secundum plenitudinem: secundum illud Io. 1,14: «Plenum gratiae et veritatis». Gratiae autem gratis datae videntur esse quaedam participationes divisim et particulariter diversis attributae: secundum illud I Cor. 12,4: «Divisiones gratiarum sunt». Ergo videtur quod in Christo non fuerint gratiae gratis datae.

2. Praeterea, quod debetur alicui, non videtur esse gratis ei datum. Sed debitum erat homini Christo quod sermone sapientiae et scientiae abundaret, et potens esset in virtutibus faciendis, et alia huiusmodi quae pertinent ad gratias gratis datas: cum ipse sit «Dei virtus et Dei sapientia», ut dicitur I Cor. 1,24. Ergo Christo non fuit conveniens habere gratias gratis datas.

3. Praeterea gratiae gratis datae ordinantur ad utilitatem fidelium: secundum illud I Cor. 12,7: «Unicuique datur manifestatio Spiritus ad utilitatem». Non autem videtur ad utilitatem pertinere habitus, aut quaecumque dispositio, si homo non utatur: secundum illud Eccli. 20,32: «Sapientia abscondita, et thesaurus invisus, quae utilitas in utrisque?» Christus autem non legitur usus fuisse omnibus gratiis gratis datis: praersertim quantum ad genera linguarum. Non ergo in Christo fuerunt omnes gratiae gratis datae.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in epistola «Ad Dardanum»[14], quod sicut in capite sunt omnes sensus, ita in Christo fuerunt omnes gratiae.

Respondeo dicendum quod, sicut in Secunda Parte habitum est[15], gratiae gratis datae ordinantur ad fidei et spiritualis doctrinae manifestationem. Oportet autem eum qui docet, habere ea

[14] Ep.187 c.13: ML 33,847.
[15] I-2 q.111 a.4.

1. Quien posee algo en su plenitud no puede tenerlo por participación; y Cristo poseyó la gracia en su plenitud: "Lleno de gracia y de verdad". Pero los carismas son como participaciones de la gracia divina distribuídas parcialmente y en particular, según se lee en la epístola a los Corintios: "Hay diversidad de dones". Por tanto, parece que en Cristo no se dieron los carismas.

2. Lo que es debido a uno no se le da gratuitamente. Pero a Cristo Hombre le era debido el abundar en sabiduría y ciencia, el poder de hacer milagros y las demás cosas llamadas gracias carismáticas, puesto que él era "el poder y la sabiduría de Dios". Luego no le era preciso recibir estos carismas gratuitamente.

3. Las gracias carismáticas se ordenan a la utilidad de los fieles, según dice San Pablo: "A cada uno se le otorga la manifestación del Espíritu Santo en la medida de la utilidad común". Pero no se ve la utilidad que pueda reportar un hábito o disposición que el hombre no use, porque "sabiduría oculta y tesoro escondido, ¿de qué sirve una y otro?". Sin embargo, en ninguna parte se lee que Cristo hubiese usado de todas las gracias carismáticas, sobre todo en lo referente al don de lenguas. Por tanto, Cristo no poseyó todas las gracias carismáticas.

Por otra parte, escribe San Agustín que así como en la cabeza se encuentran todos los sentidos, así en Cristo se dieron todas las gracias.

Respuesta. Las gracias carismáticas se ordenan a la manifestación de la fe y de la doctrina espiritual. El que enseña necesita medios por los que pueda manifestar la verdad

de su enseñanza, ya que de otro modo tal enseñanza sería inútil. Pero Cristo es el primero y principal maestro de la fe y de la doctrina espiritual, como se lee en la epístola a los Hebreos: "Habiendo comenzado a ser promulgada por el Señor, fué entre nosotros confirmada por los que le oyeron, atestándola Dios con señales y milagros..." Es claro, pues, que Cristo, como primero y principal maestro de la fe, poseyó en sumo grado todas las gracias carismáticas.

Soluciones. 1. Mientras que la gracia santificante se ordena a los actos meritorios interiores y exteriores, la gracia carismática se ordena a ciertos actos exteriores manifestativos de la verdad de la fe; son éstos los milagros y otras cosas parecidas. Cristo poseyó ambas gracias en su plenitud, pues por estar su alma unida a la divinidad era capaz de realizar todos los antedichos actos. Los demás santos, en cambio, que son movidos por Dios como instrumentos no unidos, sino separados, reciben únicamente capacidad para realizar tal o cual acto particular. Por tanto, en éstos los carismas se dan divididos, pero no en Cristo.

2. A Cristo, en virtud de su filiación eterna, se le denomina "poder y sabiduría de Dios". Desde este punto de vista le compete más bien comunicar la gracia que poseerla. Según su naturaleza humana, en cambio, le compete el poseerla.

3. El don de lenguas fué otorgado a los apóstoles en su misión de evangelizar a todos los pueblos. Cristo, empero, quiso predicar personalmente a sólo el pueblo judío, como él mismo afirmó: "No he sido enviado sino a las ovejas que han perecido de la casa de Israel". Y el apóstol San Pablo decía a los romanos: "Afirmo que Jesucristo fué sólo ministro de los circuncisos". Cristo,

per quae sua doctrina manifestetur: aliter sua doctrina esset inutilis. Spiritualis autem doctrinae et fidei primus et principalis Doctor est Christus: secundum illud Heb. 2,3-4: «Cum initium accepisset enuntiari a Domino, per eos qui audierunt in nos confirmata est, contestante Deo signis et prodigiis», etc. Unde manifestum est quod in Christo fuerunt excellentissime omnes gratiae gratis datae, sicut in primo et principali Doctore fidei.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut gratia gratum faciens ordinatur ad actus meritorios tam interiores quam exteriores, ita gratia gratis data ordinatur ad quosdam actus exteriores fidei manifestativos, sicut est operatio miraculorum, et alia huiusmodi. In utraque autem gratia Christus plenitudinem habuit: inquantum enim divinitati unita erat eius anima, plenam efficaciam habebat ad omnes praedictos actus perficiendos. Sed alii sancti, qui moventur a Deo sicut instrumenta non unita, sed separata, particulariter efficaciam recipiunt ad hos vel illos actus perficiendos. Et ideo in aliis sanctis huiusmodi gratiae dividuntur: non autem in Christo.

Ad secundum dicendum quod Christus dicitur «Dei virtus et Dei sapientia», inquantum est aeternus Dei Filius. Sic autem non competit sibi habere gratiam, sed potius esse gratiae largitorem. Competit autem sibi gratiam habere secundum humanam naturam.

Ad tertium dicendum quod donum linguarum datum est Apostolis quia mittebantur «ad docendas omnes gentes» (Mt. 28,19). Christus autem in una sola Iudaeorum gente voluit personaliter praedicare: secundum quod ipse dicit, Mt. 15,24: «Non sum missus nisi ad oves quae perierunt domus Israel»; et Apostolus dicit, Rom. 15,8: «Dico Iesum Christum ministrum fuisse Circumcisionis». Et ideo non oportuit quod loqueretur pluribus linguis. Nec tamen defuit ei omnium linguarum notitia: cum etiam occulta cordium non essent ei abscondita, ut infra dicetur (q.10 a.2), quorum voces quaecumque sunt signa. Nec tamen inutiliter hanc notitiam habuit: sicut non inutiliter habet habitum qui eo non utitur quando non est opportunum.

por tanto, no tuvo necesidad de hablar diversas lenguas en su misión. Sin embargo, no careció de tal don, como también conocía los pensamientos secretos de los corazones, cuya expresión son las palabras. Este conocimiento no fué inútil, pues un hábito no es inútil por el hecho de no usarlo cuando no es necesario.

ARTICULO 8

Utrum in Christo fuerit prophetia [a]

Si Cristo tuvo el don de profecía

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod in Christo non fuerit prophetia.

1. Prophetia enim importat quandam obscuram et imperfectam notitiam: secundum illud Num. 12,6: «Si quis fuerit inter vos propheta Domini, per somnium aut in visione loquar ad eum». Sed Christus habuit plenam et perfectam notitiam: multo magis quam Moyses, de quo ibi subditur (v.8) quod «palam, et non per aenigmata Deum vidit». Non ergo debet in Christo poni prophetia.

2. Praeterea, sicut fides est eorum quae non videntur, et spes eorum quae non habentur, ita prophetia est eorum quae non sunt praesentia, sed distant: nam propheta dicitur quasi «procul fans». Sed in Christo non ponitur fides neque spes, ut supra dictum est (a.3-4). Ergo etiam prophetia non debet poni in Christo.

3. Praeterea, propheta est inferioris ordinis quam angelus: unde et de Moyse, qui fuit supremus prophetarum, ut dictum est in Secunda Parte [16], Act. 7,38, dicitur quod «locutus est cum Angelo in solitudine». Sed Christus

Dificultades. Parece que Cristo no tuvo el don de profecía.

1. La profecía implica un conocimiento oscuro e imperfecto, según lo que se dice en los Números: "Si uno de vosotros profetizara, yo me revelaría a él en visión y le hablaría en sueños". Ahora bien, Cristo tuvo un conocimiento pleno y perfecto, muy superior al de Moisés, del cual se dice que "vió a Dios claramente y no por enigmas". Cristo, por tanto, no tuvo el don de profecía.

2. Del mismo modo que el objeto de la fe es lo no visto, y el de la esperanza las cosas aún no poseídas, así también el de la profecía son las realidades no presentes, sino distantes. Profeta, en efecto, es "el que anuncia lo que está lejano". Y del mismo modo que en Cristo no hay ni fe ni esperanza, tampoco se puede decir que en él se dió la profecía.

3. El profeta es de un rango inferior a los ángeles; por eso se dice de Moisés que fué el más grande de los profetas, que "habló con un ángel en el desierto". Cristo, en cambio, no es inferior a los ángeles en el cono-

[a] 2-2 q.174 a.5 ad 3; *De verit.* q.20 a.6; *In Io.* 4 lect.6; 6 lect.2; *Compend. theol.* 116.
[16] 2-2 q.174 a.4.

cimiento intelectual, sino tan sólo "en relación a su pasibilidad corporal", como se dice en la carta de los Hebreos. Cristo, por tanto, no fué profeta.

Por otra parte, se lee en el Deuteronomio: "Dios suscitará de en medio de vosotros un profeta". Y Cristo dijo de sí mismo: "Ningún profeta es honrado en su tierra".

Respuesta. Se da el nombre de profeta a aquel que "anuncia o que ve cosas lejanas", en el sentido de que conoce y anuncia cosas que superan el ámbito del conocimiento humano. No obstante, no se puede llamar profeta al que conozca y anuncie cosas lejanas para otros con los cuales no está, sino sólo al que conoce y anuncia tales cosas a personas con las que convive. Y esto tanto en lo que se refiere al lugar como en lo que se refiere al tiempo. Por ejemplo, será profeta un habitante de Francia que conozca y anuncie a otros habitantes de Francia lo que sucede en ese momento en Siria: como Eliseo anunció a Giezi que un hombre descendería del carro y correría hacia él. En cambio, si un hombre residente en Siria anunciase las cosas que suceden en su país, no por eso se le considerará como profeta. Esto por lo concerniente al lugar. Del mismo modo, por lo que toca al tiempo, vemos que Isaías fué profeta, pues anunció que Ciro, rey persa, reedificaría el templo, mientras que a Esdras no se le puede considerar como tal por el mero hecho de narrar esto mismo, que ocurrió en sus días.

Así, pues, el que Dios o los ángeles o los bienaventurados conozcan y anuncien cosas que sobrepasan a nuestro conocimiento, no puede considerarse como profecía, pues no participan de ningún modo nuestra

non est «minoratus ab angelis» secundum notitiam animae, sed solum «secundum corporis passionem»: ut dicitur Heb. 2,9. Ergo videtur quod Christus non fuit propheta.

Sed contra est quod de eo dicitur, Deut. 18,15: «Prophetam suscitabit vobis Deus de fratribus vestris». Et ipse de se dicit, Mt. 13,57 et Io. 4,44: «Non est propheta sine honore nisi in patria sua».

Respondeo dicendum quod propheta dicitur quasi «procul fans», vel «procul videns»: inquantum scilicet cognoscit et loquitur ea quae sunt procul ab hominum sensibus: sicut etiam Augustinus dicit, XVI «Contra Faustum» [17]**. Est autem considerandum quod non potest dici aliquis propheta ex hoc quod cognoscit et annuntiat ea quae sunt aliis procul, cum quibus ipse non est. Et hoc manifestum est secundum locum et secundum tempus. Si enim aliquis in Gallia existens cognosceret et annuntiaret aliis in Gallia existentibus ea quae tunc in Syria agerentur, propheticum esset: sicut Elisaeus ad Giezi dixit, IV Reg. 5,26 quomodo vir descenderat de curru et occurrerat ei. Si vero aliquis in Syria existens ea quae sunt ibi annuntiaret, non esset hoc propheticum. Et idem apparet secundum tempus. Propheticum enim fuit quod Isaias praenuntiavit quod Cyrus, Persarum rex, templum Dei esset reaedificaturus, ut patet Is. 44,28: non autem fuit propheticum quod Esdras hoc scripsit (I 1,3), cuius tempore factum est.**

Si igitur Deus aut angeli, vel etiam beati, cognoscunt et annuntiant ea quae sunt procul a nostra notitia, non pertinet ad prophetiam: quia in nullo nostrum statum attingunt. Christus autem ante passionem nostrum statum attingebat: inquantum non solum erat comprehensor, sed etiam viator. Et ideo propheticum erat quod ea quae erant procul ab aliorum viatorum notitia, et cognoscebat et annuntiabat. Et hac ratione dicitur in eo fuisse prophetia.

Ad primum ergo dicendum quod per illa verba non ostenditur esse de ratione prophetiae aenigmatica cognitio, quae scilicet est per somnium et in visione: sed ostenditur comparatio aliorum prophetarum, qui per somnium et in visione perceperunt divina, ad Moysen, qui palam et non per aenigmata Deum vidit: qui tamen propheta est dictus, secundum illud Deut. 34,10: «Non surrexit ultra propheta in Israel sicut Moyses».

Potest tamen dici quod, etsi Christus habuit plenam et apertam notitiam quantum ad partem intellectivam, habuit tamen in parte imaginativa quasdam similitudines, in quibus etiam poterat speculari divina, inquantum non solum erat comprehensor, sed etiam viator.

Ad secundum dicendum quod fides est eorum quae non videntur ab ipso credente. Similiter spes est eorum quae non habentur ab ipso sperante. Sed prophetia est eorum quae sunt procul a communi hominum sensu, cum quibus propheta conversatur et communicat in statu viae. Et ideo fides et spes repugnant perfectioni beatitudinis Christi: non autem prophetia.

Ad tertium dicendum quod angelus, cum sit comprehensor, est supra prophetam qui est purus viator: non autem supra Christum, qui simul fuit viator et comprehensor.

[17] C.18: ML 42,327.

condición de viadores. En cambio, antes de su pasión participaba de nuestra misma condición, pues era viador al mismo tiempo que bienaventurado. Así, puede ser considerado como profeta al conocer y anunciar cosas que escapaban al conocimiento de los demás hombres viadores. Y, por esto, se dice que poseyó el don de profecía.

Soluciones. 1. El texto no quiere expresar que el conocimiento enigmático por sueño y visión sea esencial a la profecía, sino sólo expresa la comparación entre los demás profetas, que conocían las cosas divinas en sueños y visiones, y Moisés, que vió a Dios abiertamente y no por enigmas; y, pese a tal, recibió el nombre de profeta: "No se levantó en Israel otro profeta más grande que Moisés", se lee en el Deuteronomio.

Se puede decir, sin embargo, que, aunque Cristo tuvo un conocimiento perfecto y claro por lo que toca a su parte intelectiva, en cuanto hombre viador tuvo en su imaginación imágenes en las cuales podía contemplar cierto reflejo de Dios.

2. La fe tiene por objeto las cosas que no ve el creyente. La esperanza tiene por objeto las cosas que aún no posee quien espera. En cambio, la profecía tiene por objeto las cosas que sobrepasan el conocimiento común de los hombres, de cuya condición de viadores participa el profeta. Por tanto, la fe y la esperanza están en oposición con la perfección de la bienaventuranza de Cristo; no, en cambio, la profecía.

3. El ángel, por ser bienaventurado, está por encima del profeta, que es puro viador; no está por encima de Cristo, que fué a la vez viador y bienaventurado.

ARTICULO 9

Utrum fuerit in Christo gratiae plenitudo [a]

Si Cristo poseyó la plenitud de la gracia

Dificultades. Parece que Cristo no poseyó la plenitud de gracia.

1. La virtudes se derivan de la gracia. Ahora bien, Cristo no poseyó todas las virtudes, pues le faltó la fe y la esperanza. Por tanto, tampoco pudo poseer la plenitud de gracia.

2. La gracia se divide en operante y cooperante. La gracia operante es la que justifica al impío; pero esta justificación no se puede dar en Cristo, pues nunca estuvo sometido al pecado. Por tanto, en Cristo no se dió la plenitud de gracia.

3. Dice Santiago: "Todo buen don y toda dádiva perfecta viene de arriba, desciende del Padre de las luces". Ahora bien, aquello que desciende por derivación se posee sólo particularmente y no en su plenitud. Por tanto, ninguna criatura, ni siquiera el alma de Cristo, puede poseer la plenitud de los dones de la gracia.

Por otra parte, escribe San Juan: "Le vimos lleno de gracia y de verdad".

Respuesta. Poseer una cosa en su plenitud es poseerla total y perfectamente. La totalidad y la perfección se pueden considerar bajo un doble aspecto: bien por razón de su intensidad, como si se dice que uno posee la blancura en su plenitud porque la posee en el más alto grado posible; o bien por su virtualidad,

Ad nonum sic proceditur. Videtur quod non fuerit in Christo gratiae plenitudo.

1. A gratia enim derivantur virtutes, ut in Secunda Parte dictum est [18]. Sed in Christo non fuerunt omnes virtutes: non enim fuit in eo fides neque spes, ut ostensum est (a.3.4). Ergo in Christo non fuit gratiae plenitudo.

2. Praeterea, sicut patet ex his quae in Secunda Parte dicta sunt (1-2 q.111 a.2), gratia dividitur in operantem et cooperantem. Operans autem gratia dicitur per quam iustificatur impius. Quod quidem non habuit locum in Christo, qui nunquam subiacuit alicui peccato. Ergo in Christo non fuit plenitudo gratiae.

3. Praeterea, Iac. 1,17 dicitur: «Omne datum optimum, et omne donum perfectum, de sursum est, descendens a Patre luminum». Sed quod descendit, habetur particulariter et non plene. Ergo nulla creatura, nec etiam anima Christi, potest habere plenitudinem donorum gratiae.

Sed contra est quod dicitur Io. 1,14: «Vidimus eum plenum gratiae et veritatis».

Respondeo dicendum quod plene dicitur haberi quod totaliter et perfecte habetur. Totalitas autem et perfectio potest attendi dupliciter. Uno modo, quantum ad quantitatem eius intensivam: puta si dicam aliquem plene habere albedinem, si habeat eam quantumcumque nata est haberi. Alio modo, secundum virtutem: puta si aliquis dicatur plene habere vitam, quia habet eam secundum omnes effectus vel opera vitae. Et sic plene habet vitam homo: non autem brutum animal, vel planta.

Utroque autem modo Christus habuit gratiae plenitudinem. Primo quidem, quia habuit eam in summo, secundum perfectissimum modum qui potest haberi. Et hoc quidem apparet primo, ex propinquitate animae Christi ad causam gratiae. Dictum est enim (a.1) quod, quanto aliquod receptivum propinquius est causae influenti, abundantius recipit. Et ideo anima Christi, quae propinquius coniungitur Deo inter omnes creaturas rationales, recipit maximam influentiam gratiae eius.—Secundo, ex comparatione eius ad effectum. Sic enim recipiebat anima Christi gratiam ut ex ea quodammodo transfunderetur in alios. Et ideo oportuit quod haberet maximam gratiam: sicut ignis, qui est causa caloris in omnibus calidis, est maxime calidus.

Similiter etiam quantum ad virtutem gratiae, plene habuit gratiam quia habuit eam ad omnes operationes vel effectus gratiae. Et hoc ideo, quia conferebatur ei gratia tanquam cuidam universali principio in genere habentium gratias. Virtus autem primi principii alicuius generis universaliter se extendit ad omnes effectus illius generis: sicut sol, qui est universalis causa generationis, ut dicit Dionysius, 4 cap. «De div. nom.» [19], eius virtus se extendit ad omnia quae sub generatione cadunt. Et sic secunda plenitudo gratiae attenditur in Christo, inquantum se extendit eius gratia ad omnes gratiae effectus, qui sunt virtutes et dona et alia huiusmodi.

[a] *Sent.* 3 d.13 q.1 a.2 q.ª1; d.15 q.1 a.2 ad 5; *In Io.* 1 lect.8; *Compend. theol.* c.213.214.

[18] 1-2 q.110 a.4 ad 1.

[19] § 4: MG 3,700: S.Th., lect.3.

como si se dice que uno posee la vida en su plenitud porque la posee con todos sus efectos y operaciones. Bajo este aspecto, se dice que el hombre posee la plenitud de vida, no el bruto ni la planta.

Cristo poseyó la plenitud de gracia bajo ambos aspectos. Bajo el primero, pues la poseyó en sumo grado y del modo más perfecto posible. Y esto se ve, en primer lugar, por la proximidad del alma de Cristo a la causa de la gracia; pues ya hemos dicho que un ser sometido a la influencia de una causa, cuanto más próximo se encuentre a ella, tanto más percibirá su influjo. Y, por tanto, el alma de Cristo, por estar más íntimamente unida a Dios que cualquier otra criatura racional, recibe la máxima influencia de su gracia. En segundo lugar, esto mismo lo vemos por comparación con el efecto que ha de producir. Pues el alma de Cristo recibió la gracia para que de él redundara a los demás. Deberá, por tanto, poseerla en el más alto grado; como el fuego, que es la causa del calor de los demás cuerpos, posee el máximo calor.

Por otro lado, Cristo también poseyó la plenitud de gracia en el segundo aspecto, a saber, en cuanto a su virtualidad, porque la poseyó con todos sus efectos y operaciones. Y esto, porque la gracia le fué otorgada a Cristo como a principio universal dentro del género de los que poseen la gracia; y la virtud del primer principio en un género determinado se extiende a todos los efectos incluídos en un género. Así, el sol, que es causa universal de la generación, según dice Dionisio, extiende su virtualidad a todas las cosas que se refieren a la generación. Así, la plenitud de gracia bajo este segundo aspecto se da en Cristo, en cuanto su gracia se extiende a todos los efectos de la misma: virtudes, dones, etc.

Soluciones. 1. La fe y la esperanza son efectos de la gracia que implican un cierto defecto por parte de quien recibe la gracia, pues la fe tiene por objeto las realidades no vistas, y la esperanza las realidades aún no poseídas. Por eso, en Cristo, autor de la gracia, no se dieron las deficiencias que importan la fe y la esperanza; pero todo lo que en la fe y en la esperanza hay de perfecto se dió en Cristo en grado muy superior. Del mismo modo, el fuego posee toda la perfección del calor y no las deficiencias provenientes del sujeto en que se da.

2. Pertenece propiamente a la gracia operante el causar la justificación. Pero la justificación del impío le es algo accidental proveniente del sujeto justificado que se encuentra en pecado. El alma de Cristo fué justificada por la gracia operante en cuanto que la hizo santa y justa ya desde el principio de su concepción; no en el sentido de que antes de la justificación fuese pecadora o no justa.

Ad primum ergo dicendum quod fides et spes nominant effectus gratiae cum quodam defectu qui est ex parte recipientis gratiam: inquantum scilicet fides est de non visis, et spes de non habitis. Unde non oportet quod in Christo, qui est auctor gratiae, fuerint defectus quos important fides et spes. Sed quidquid est perfectionis in fide et spe, est in Christo multo perfectius. Sicut in igne non sunt omnes modi caloris defectivi ex defectu subiecti: sed quidquid pertinet ad perfectionem caloris.

Ad secundum dicendum quod ad gratiam operantem per se pertinet facere iustum: sed quod iustum faciat ex impio, hoc accidit ei ex parte subiecti, in quo peccatum invenitur. Anima Christi igitur iustificata est per gratiam operantem, inquantum per eam facta est iusta et sancta a principio suae conceptionis: non quod ante fuerit peccatrix, aut etiam non iusta.

ARTICULO 10

Utrum plenitudo gratiae sit propria Christi *

Si la plenitud de gracia es exclusiva de Cristo

Dificultades. Parece que la plenitud de gracia no es exclusiva de Cristo.

1. Lo que es propio de uno no le compete más que a él solo. Se lee de algunos, en cambio, que han poseído la plenitud de gracia; por ejemplo, en San Lucas, el ángel saluda a María diciéndole: "Dios te guarde, llena de gracia; el Señor es contigo". Y en los Hechos se lee: "Esteban estaba lleno de gracia y fortaleza". Por tanto, la plenitud de gracia no es exclusiva de Cristo.

Ad decimum sic proceditur. Videtur quod plenitudo gratiae non sit propria Christi.

1. Quod enim est proprium alicui, sibi soli convenit. Sed esse plenum gratia quibusdam aliis attribuitur: dicitur enim, Lc. 1,28, Beatae Virgini, «Ave, gratia plena: Dominus tecum»; dicitur etiam, Act. 6,8, «Stephanus autem plenus gratia et fortitudine». Ergo plenitudo gratiae non est propria Christi.

* Infra q.27 a.5 ad 1; *Sent.* 3 d.13 q.1 a.2 q.ª2 ad 2; *In I Cor.* 11 lect.1; 12 lect.1; *In Col.* 1 lect.5; *In Io.* 1 lect.8; 3 lect.6; *Compend. theol.* c.214; *Expos. super salut. angelica.*

2. Praeterea, id quod potest communicari aliis per Christum, non videtur proprium Christo. Sed plenitudo gratiae potest communicari per Christum aliis: dicit enim Apostolus, Eph. 3,19: «Ut impleamini in omnem plenitudinem Dei». Ergo plenitudo gratiae non est propria Christo.

3. Praeterea, status viae videtur proportionari statui patriae. Sed in statu patriae erit quaedam plenitudo: quia «in illa caelesti patria, ubi est plenitudo omnis boni, licet quaedam data sint excellenter, nihil tamen possidetur singulariter», ut patet per Gregorium, in homilia «De centum ovibus» [20]. Ergo in statu viae gratiae plenitudo habetur a singulis hominibus. Et ita plenitudo gratiae non est propria Christo.

Sed contra est quod plenitudo gratiae attribuitur Christo inquantum est Unigenitus a Patre: secundum illud Io. 1,14: «Vidimus eum, quasi Unigenitum a Patre, plenum gratiae et veritatis». Sed esse unigenitum a Patre est proprium Christo. Ergo et sibi proprium est esse plenum gratiae et veritatis.

Respondeo dicendum quod plenitudo gratiae potest attendi dupliciter; uno modo, ex parte ipsius gratiae; alio modo, ex parte habentis gratiam. Ex parte quidem ipsius gratiae, dicitur esse plenitudo ex eo quod aliquis pertingit ad summum gratiae et quantum ad essentiam et quantum ad virtutem: quia scilicet habet gratiam et in maxima excellentia qua potest haberi, et in maxima extensione ad omnes gratiae effectus. Et talis gratiae plenitudo est propria Christo.—Ex parte vero subiecti, dicitur gratiae plenitudo quando aliquis habet plene gratiam secundum suam conditionem: sive secundum intensionem, prout in eo est intensa gratia usque ad terminum praefixum ei a Deo, secundum illud Eph. 4,7, «Unicuique

2. Lo que Cristo puede comunicar a otros no parece ser exclusivo suyo. Ahora bien, Cristo, al decir del Apóstol, puede comunicar la plenitud de gracia: "Para que seáis llenos de la plenitud de Dios". Luego la plenitud de gracia no es propia de Cristo.

3. La condición de los viadores debe corresponder proporcionalmente a la condición de los bienaventurados. En el cielo se gozará de una plenitud, pues dice San Gregorio: "En el cielo, donde está la plenitud de todo bien, aunque algunos dones son otorgados de manera excelente, no obstante nada es poseído por uno solo". Luego también en el estado de viadores algunos poseerán la plenitud de gracia, no siendo, por tanto, exclusiva de Cristo.

Por otra parte, la plenitud de gracia se atribuye a Cristo en virtud de su filiación natural, como dice San Juan: "Le vimos, como Unigénito del Padre, lleno de gracia y de verdad." La filiación unigénita es exclusiva de Cristo; por tanto, también será exclusiva de él la plenitud de gracia.

Respuesta. Puede considerarse la plenitud de gracia de un doble modo: por parte de la misma gracia y por parte del sujeto que la posee. Por parte de la misma gracia, la plenitud consiste en poseer el más alto grado de gracia en cuanto a su esencia y en cuanto a su virtualidad, esto es, en cuanto se tiene la gracia de la manera más excelente que puede ser tenida y con la máxima extensión a todos los efectos de la gracia. Y esta plenitud de gracia es exclusiva de Cristo.—Por parte del sujeto, la plenitud de gracia consiste en poseerla plenamente en la medida de su condición, ya se trate del grado de intensidad fijado por Dios, como dice el Apóstol: "A cada uno le fué otorgada la gracia en la medida de

[20] *In Evang.* l.2 homil.34; ML 76,1248.

la donación de Cristo"; ya se trate de su virtualidad, en cuanto quien la posee tiene la gracia suficiente para cumplir con su estado y deberes, como dice el Apóstol: "A mí, el menor de todos los elegidos, me fué otorgada la gracia de iluminar a los hombres..." Y tal plenitud de gracia no es exclusiva de Cristo, sino que puede ser comunicada por Cristo a los demás.

Soluciones. 1. La bienaventurada Virgen María es llamada llena de gracia, no por lo que toca a la misma gracia, pues no la tuvo en el máximo grado posible, ni por relación a todos los efectos de la gracia, sino porque recibió la gracia suficiente al estado de madre de Dios a que había sido llamada. Del mismo modo, San Esteban estaba lleno de gracia, pues tenía la gacia suficiente para el estado a que había sido elegido, esto es, ser ministro y testigo de Dios. Lo mismo se ha de decir de otros santos. Entre éstos hay diferencia de grado en la plenitud, según que cada uno está ordenado por Dios a un estado más o menos elevado.

2. En el párrafo transcrito, el Apóstol habla de la plenitud de gracia considerada por parte del sujeto, por relación a la predestinación divina. Esta, o es la común, a la que están ordenados todos los santos, o es algo especial propio de la excelencia de alguno. Según esto, se puede hablar de una plenitud de gracia común a todos los santos, en cuanto que Dios les dió la gracia suficiente para merecer la vida eterna, que consiste en el pleno gozar de Dios, y es la plenitud que el Apóstol deseaba a sus fieles.

3. Los dones que son comunes en el cielo, como la visión, la posesión, el gozo, etc., tienen sus dones correspondientes en el estado presente de viadores, y también son comunes a todos los santos. Sin embargo, hay en el cielo y en la tierra algunas prerrogativas que sólo las poseen algunos santos.

nostrum data est gratia secundum mensuram donationis Christi»; sive etiam secundum virtutem, inquantum scilicet habet facultatem gratiae ad omnia quae pertinent ad suum statum sive officium, sicut Apostolus dicebat, Eph. 3,8-9, «Mihi autem, omnium sanctorum minimo, data est gratia haec, illuminare homines», etc. Et talis gratiae plenitudo non est propria Christo, sed communicatur aliis per Christum.

Ad primum ergo dicendum quod Beata Virgo dicitur gratia plena, non ex parte ipsius gratiae, quia non habuit gratiam in summa excellentia qua potest haberi, nec ad omnes effectus gratiae: sed dicitur fuisse plena gratiae per comparationem ad ipsam quia scilicet habebat gratiam sufficientem ad statum illum ad quem erat electa a Deo, ut scilicet esset mater Dei. Et similiter Stephanus dicitur plenus gratia, quia habebat gratiam sufficientem ad hoc quod esset idoneus minister et testis Dei, ad quod erat electus. Et eadem ratione dicendum est de aliis. Harum tamen plenitudinum una est plenior alia: secundum quod aliquis est divinitus praeordinatus ad altiorem vel inferiorem statum.

Ad secundum dicendum quod Apostolus ibi loquitur de illa plenitudine gratiae quae accipitur ex parte subiecti, in comparatione ad id ad quod homo est divinitus praeordinatus. Quod quidem est vel aliquid commune, ad quod praeordinantur omnes sancti: vel aliquid speciale, quod pertinet ad excellentiam aliquorum. Et secundum hoc, quaedam plenitudo gratiae est omnibus sanctis communis: ut scilicet habeant gratiam sufficientem ad merendum vitam aeternam, quae in plena Dei fruitione consistit. Et hanc plenitudinem optat Apostolus fidelibus quibus scribit.

Ad tertium dicendum quod illa dona quae sunt communia in patria, scilicet visio, comprehensio et fruitio, et alia huiusmodi, habent quaedam dona sibi correspondentia in statu viae, quae etiam sunt communia sanctis. Sunt tamen quaedam praerogativae sanctorum, in patria et in via, quae non habentur ab omnibus.

ARTICULO 11

Utrum gratia Christi sit infinita [a]

Si la gracia de Cristo es infinita

Ad undecimum sic proceditur. Videtur quod gratia Christi sit infinita.

1. Omne enim immensum est infinitum. Sed gratia Christi est immensa: dicitur enim Io. 3,34: «Non enim ad mensuram dat Deus Spiritum», scilicet Christo. Ergo gratia Christi est infinita.

2. Praeterea, effectus infinitus demonstrat virtutem infinitam, quae non potest fundari nisi in essentia infinita. Sed effectus gratiae Christi est infinitus: extendit enim se ad salutem totius humani generis; «ipse» enim «est propitiatio pro peccatis totius mundi», ut dicitur I Io. 2,2. Ergo gratia Christi est infinita.

3. Praeterea, omne finitum per additionem potest pervenire ad quantitatem cuiuscumque rei finitae. Si ergo gratia Christi est finita, posset alterius hominis gratia tantum crescere quod perveniret ad aequalitatem gratiae Christi. Contra quod dicitur Iob 28,17: «Non adaequabitur ei aurum vel vitrum», secundum quod Gregorius ibi exponit [21]. Ergo gratia Christi est infinita.

Sed contra est quod gratia Christi est quiddam creatum in anima. Sed omne creatum est finitum: secundum illud Sap. 11,21: «Omnia in numero, pondere et

Dificultades. Parece que la gracia de Cristo es infinita.

1. Todo lo que es sin medida, es infinito. Ahora bien, la gracia de Cristo es sin medida, pues dice San Juan que "Dios no le dió el Espíritu con medida". La gracia de Cristo, por tanto, es infinita.

2. Un efecto infinito manifiesta un poder infinito, cuyo principio tiene que ser una esencia infinita. Pero la gracia de Cristo produce efectos infinitos, porque se extiende a la salvación de todo el género humano, como se lee en San Juan: "Cristo es la propiciación por los pecados de todo el mundo". Por tanto, la gracia de Cristo es infinita.

3. Toda realidad limitada puede llegar por adición a igualar la cantidad de cualquier otra realidad limitada. Si, pues, la gracia de Cristo fué limitada, cualquier hombre podría crecer en gracia hasta igualarla. Contra esta opinión está, según San Gregorio, el texto de Job: "Ni el oro ni el topacio se le pueden comparar". Por tanto, la gracia de Cristo es infinita.

Por otra parte, la gracia es algo creado infundido en el alma. Mas todo lo creado es limitado, como dice la Sabiduría: "Todo lo dispusiste con

[a] *Sent.* 1 d.17 q.2 a.4 ad 3; d.44 a.3 ad 2; 3 d.13 q.1 a.2 q.2 ad 2; *De verit.* q.29 a.3; *In Io.* 3 lect.6; *Compend. theol.* c.215.

[21] *Moral.* l.18 c.48: ML 76,85.

número, peso y medida". La gracia de Cristo no es, pues, infinita.

Respuesta. En Cristo se puede distinguir una doble gracia. Una, la de unión, que consiste en su unión personal al Hijo de Dios y que es otorgada gratuitamente a la naturaleza humana. Evidentemente, esta gracia es infinita, como también lo es la persona del Verbo.

La otra es la gracia habitual, que puede considerarse de dos maneras. Primero, en cuanto es un ser, y así tiene que ser finita, pues se encuentra en el alma de Cristo como en su sujeto, y el alma de Cristo es algo creado y de capacidad limitada. El ser de la gracia, por tanto, como no puede exceder a su sujeto, no puede ser infinito.

Segundo, por relación a su razón propia de gracia. En este sentido es infinita, puesto que no está limitada ya que posee todo lo que pertenece al concepto de gracia sin restricción alguna; y esto proviene de que en "el propósito de la gracia de Dios", a quien pertenece medir la gracia, ésta le fué conferida a Cristo como a principio universal de justificación para la naturaleza humana, según lo que se dice a los Efesios: "Nos justificó en su Hijo". De modo semejante se puede decir que la luz del sol es infinita, no en cuanto a su ser, sino en cuanto luz, porque posee todo lo que pertenece al concepto de luz.

Soluciones. 1. La expresión "el Padre no da a su Hijo el Espíritu con medida", se puede entender del don que Dios Padre da eternamente a su Hijo comunicándole la naturaleza divina, que es un don infinito. Por eso la Glosa añade: "Para que

mensura disposuisti». Ergo gratia Christi non est infinita.

Respondeo dicendum quod, sicut ex supra dictis patet (q.2 a.10; q.6 a.6), in Christo potest duplex gratia considerari. Una quidem est gratia unionis: quae, sicut supra dictum est (ib.), est ipsum uniri personaliter Filio Dei, quod est gratis concessum humanae naturae. Et hanc gratiam constat esse infinitam: secundum quod ipsa persona Verbi est infinita.

Alia vero est gratia habitualis. Quae quidem potest dupliciter considerari. Uno modo, secundum quod est quoddam ens. Et sic necesse est quod sit ens finitum. Est enim in anima Christi sicut in subiecto. Anima autem Christi est creatura quaedam, habens capacitatem finitam. Unde esse gratiae, cum non excedat suum subiectum, non potest esse infinitum.

Alio modo potest considerari secundum propriam rationem gratiae. Et sic gratia ipsa potest dici infinita, eo quod non limitatur: quia scilicet habet quidquid potest pertinere ad rationem gratiae. et non datur ei secundum aliquam certam mensuram id quod ad rationem gratiae pertinet; eo quod, «secundum propositum gratiae Dei» (Rom. 4,5), cuius est gratiam mensurare, gratia confertur animae Christi sicut cuidam universali principio gratificationis in humana natura secundum illud Eph. 1,6, «Gratificavit nos in dilecto Filio suo». Sicut si dicamus lucem solis esse infinitam, non quidem secundum suum esse, sed secundum rationem lucis, quia habet quidquid potest ad rationem lucis pertinere.

Ad primum ergo dicendum quod id quod dicitur, «Pater non ad mensuram dat Spiritum Filio», uno modo exponitur de dono quod Deus Pater ab aeterno dedit Filio, scilicet divinam naturam, quae est donum infinitum. Unde quaedam glossa[22] dicit ibidem:

[22] *Interl.*; AUGUST., *In Io.* 4,35 tr.15: ML 35,1509.

«ut tantus sit Filius quantus et Pater».

Alio modo, potest referri ad donum quod datum est humanae naturae, ut uniatur divinae personae, quod est donum infinitum. Unde Glossa dicit ibidem: «Sicut Pater plenum et perfectum genuit Verbum, sic plenum et perfectum est unitum humanae naturae».

Tertio modo, potest referri ad gratiam habitualem, inquantum gratia Christi se extendit ad omnia quae sunt gratiae. Unde Augustinus[23], hoc exponens, dicit: «Mensura quaedam divisio donorum est: alii enim datur per Spiritum sermo sapientiae, alii sermo scientiae. Sed Christus, qui dat, non ad mensuram accepit».

Ad secundum dicendum quod gratia Christi habet infinitum effectum, tum propter infinitatem praedictam (in c) gratiae; tum propter unitatem divinae personae, cui anima Christi est unita.

Ad tertium dicendum quod minus per augmentum potest pervenire ad quantitatem maioris in his quae habent quantitatem unius rationis. Sed gratia alterius hominis comparatur ad gratiam Christi sicut quaedam virtus particularis ad universalem. Unde, sicut virtus ignis, quantumcumque crescat, non potest adaequari virtuti solis; ita gratia alterius hominis, quantumcumque crescat, non potest adaequari gratiae Christi.

[23] *In Io.* 3,34 tr.14: ML 35,1509.

el Hijo sea tan grande como el Padre".

O bien se puede entender del don que fué dado a la naturaleza humana por su unión a la persona divina, pues tal don es infinito. Por eso la Glosa comenta allí mismo: "Del mismo modo que el Padre engendró un Verbo perfecto y pleno de esta misma suerte ese Verbo, en su plenitud y perfección, se unió a la naturaleza humana".

Por último, tal expresión se puede referir a la gracia habitual, en cuanto que la gracia de Cristo se extiende a todo lo que atañe a la gracia. San Agustín comenta así: "La medida es una cierta división de los dones: a uno le da el Espíritu el don de sabiduría, a otro el de ciencia. Pero Cristo, que da, no recibió con medida".

2. La gracia de Cristo produce un efecto infinito, bien por razón de la infinitud de la gracia de que hemos hablado, bien por razón de la unidad de la persona divina, a la que el alma de Cristo está unida.

3. Lo menos puede llegar a base de adiciones a igualar a lo más si se trata de cantidades de la misma naturaleza. En cambio, la gracia de otro hombre y la de Cristo guardan la relación de un poder particular a un poder universal. De esta suerte, así como el poder del fuego, por más que crezca, no podrá igualar el poder del sol, así tampoco la gracia de otro hombre, por más que crezca, no podrá igualar la gracia de Cristo.

ARTICULO 12

Utrum gratia Christi potuerit augeri [a]

Si la gracia de Cristo puede aumentar

Dificultades. Parece que la gracia de Cristo podía aumentar.

1. A todo lo que es limitado se le puede añadir algo. Y como la gracia de Cristo fué limitada, podía aumentar.

2. El aumento de la gracia es un efecto del poder divino, según dice el Apóstol: "Dios tiene poder para hacer abundar toda gracia en vosotros". Ahora bien, el poder divino, por ser infinito, no puede encerrarse dentro de ningún límite. Por tanto, la gracia de Cristo pudo ser mayor.

3. Se lee en San Lucas: "Jesús crecía en edad, sabiduría y gracia delante de Dios y de los hombres". Luego la gracia de Cristo podía crecer.

Por otra parte, dice San Juan: "Le vimos, como a Unigénito del Padre, lleno de gracia y de verdad". No se puede concebir nada más grande que ser Hijo unigénito de Dios. Por tanto, no puede haber ni se puede concebir una gracia mayor que aquella de la que Cristo estuvo lleno.

Respuesta. Se puede excluir de una forma cualquiera su posibilidad de aumento por doble capítulo: por razón del sujeto de esa forma y por razón de la misma forma. Por parte del sujeto, se excluirá tal posibilidad de aumento cuando el sujeto alcanza el límite de participación de que es capaz su naturaleza; así, decimos que no puede crecer el calor del aire cuando éste ya ha alcanzado el límite de calor que puede soportar sin destruirse, aunque pueda haber un

Ad duodecimum sic proceditur. Videtur quod gratia Christi potuerit augeri.

1. Omni enim finito potest fieri additio. Sed gratia Christi finita fuit, ut dictum est (a.11). Ergo potuit augeri.

2. Praeterea, augmentum gratiae fit per virtutem divinam: secundum illud II Cor. 9,8: «Potens est Deus omnem gratiam abundare facere in vobis». Sed virtus divina, cum sit infinita, nullo termino coarctatur. Ergo videtur quod gratia Christi potuerit esse maior.

3. Praeterea, Lc. 2,52 dicitur quod «Puer Iesus proficiebat aetate, sapientia et gratia apud Deum et homines». Ergo gratia Christi potuit augeri.

Sed contra est quod dicitur Io. 1,14: «Vidimus eum, quasi Unigenitum a Patre, plenum gratiae et veritatis». Sed nihil potest esse aut intelligi maius quam quod aliquis sit unigenitus a Patre. Ergo non potest esse, vel etiam intelligi, maior gratia quam illa qua Christus fuit plenus.

Respondeo dicendum quod aliquam formam non posse augeri contingit dupliciter: uno modo, ex parte ipsius subiecti; alio modo, ex parte illius formae. Ex parte quidem subiecti, quando subiectum attingit ad ultimum in participatione ipsius formae secundum suum modum; sicut si dicatur quod aer non potest crescere in caliditate, quando pertingit ad ultimum gradum caloris qui potest salvari in natura aeris; licet possit esse maior calor in rerum natura, qui est calor

---

[a] *Sent.* 3 d.15 q.5 a.1 q.ª4; d.17 q.2 a.4 ad 3; 3 d.13 q.1 a.2 q.ª3.

ignis. Ex parte autem formae excluditur possibilitas augmenti quando aliquod subiectum attingit ad ultimam perfectionem qua potest talis forma haberi: sicut si dicamus quod calor ignis non potest augeri, quia non potest esse perfectior gradus caloris quam ille ad quem pertingit ignis.

Sicut autem aliarum formarum est ex divina sapientia determinata propria mensura, ita et gratiae: secundum illud Sap. 11,21: «Omnia in numero, pondere et mensura disposuisti». Mensura autem unicuique formae praefigitur per comparationem ad suum finem: sicut non est maior gravitas quam gravitas terrae, quia non potest esse inferior locus loco terrae. Finis autem gratiae est unio creaturae rationalis ad Deum. Non potest autem esse, nec intelligi, maior unio creaturae rationalis ad Deum quam quae est in persona. Et ideo gratia Christi pertingit usque ad summam mensuram gratiae. Sic ergo manifestum est quod gratia Christi non potuit augeri ex parte ipsius gratiae.

Sed neque ex parte ipsius subiecti. Quia Christus, secundum quod homo, a primo instanti suae conceptionis fuit verus et plenus comprehensor. Unde in eo non potuit esse gratiae augmentum, sicut nec in aliis beatis: quorum gratia augeri non potest, eo quod sunt in termino.

Hominum vero qui sunt pure viatores, gratia potest augeri et ex parte formae, quia non attingunt summum gratiae gradum: et ex parte subiecti, quia nondum pervenerunt ad terminum.

Ad primum ergo dicendum quod, si loquamur de quantitatibus mathematicae, cuilibet finitae quantitati potest fieri additio: quia ex parte quantitatis finitae non est aliquid quod repugnet additioni. Si vero loqua-

grado mayor en la naturaleza, como el calor del fuego. Por parte de la forma, se excluye la posibilidad de aumento cuando un sujeto alcanza la máxima perfección en que esa forma puede ser poseída; así, decimos que el calor del fuego no puede aumentar, porque no puede haber un mayor grado de calor que el que tiene el fuego.

Del mismo modo que a las otras formas, la sabiduría divina ha fijado los límites de la gracia: "Tú dispusiste todas las cosas con número, peso y medida". El límite de cada forma está determinado por el fin: así, no hay una fuerza de atracción más grande que la de la tierra, porque no hay un lugar inferior al de la tierra. El fin de la gracia es la unión de la criatura racional con Dios, y no puede haber ni puede entenderse una unión más íntima de la criatura racional con Dios que la que se da en la persona; y, por tanto, la gracia de Cristo alcanza su máxima perfección. Es, pues, evidente que la gracia de Cristo no puede aumentar por parte de la misma gracia.

Ni tampoco puede aumentar por parte del sujeto, porque Cristo, en cuanto hombre, fué desde el primer instante de su concepción verdadera y plenamente bienaventurado. Por tanto, no pudo aumentar en él la gracia, como tampoco en los demás bienaventurados, que por estar en estado de término no son susceptibles de crecimiento.

Por el contrario, los hombres que son puramente viadores pueden aumentar en gracia tanto por parte de la forma, pues no alcanzan el grado supremo de gracia, como por parte del sujeto, pues aún no han llegado al término de la bienaventuranza.

Soluciones. 1. Si se trata de cantidades matemáticas, a cualquier cantidad limitada se le puede añadir algo, porque por parte de la cantidad limitada nada hay que se oponga a la adición. En cambio, si se tra-

ta de una cantidad natural, puede haber obstáculo por parte de la forma, que exige una cantidad determinada, como también exige los demás accidentes determinados. Por esto, dice Aristóteles: "En todas las realidades estables, la naturaleza es el término y la razón de su magnitud y de su aumento". Esta es la causa de que la cantidad de todo el firmamento no pueda aumentar. Con más razón, en las mismas formas se considera un término del que es imposible pasar. Y, por esto, a la gracia de Cristo no se le puede añadir nada, aunque sea limitada según su esencia.

2. Es cierto que el poder divino puede hacer una cosa mayor y mejor que la gracia habitual de Cristo; pero no podrá nunca ordenarla a algo mayor que la unión personal con el Hijo unigénito. A esta unión responde suficientemente tal medida de gracia dada por la sabiduría divina.

3. Se puede crecer en sabiduría y gracia de un doble modo. Ya aumentando los mismos hábitos de sabiduría y gracia, y en este aspecto Cristo no creció en ellas; ya por razón de sus efectos, en cuanto realiza obras más sabias y virtuosas, y así Cristo crecía en sabiduría y gracia lo mismo que en edad, porque, según crecía en edad, hacía obras más perfectas para demostrar que era verdadero hombre en lo tocante a Dios y en lo tocante a los hombres.

mur de quantitate naturali, sic potest esse repugnantia ex parte formae, cui debetur determinata quantitas, sicut et alia accidentia determinata. Unde Philosophus dicit, II «De anima» [24], **quod «omnium natura constantium est terminus et ratio magnitudinis et augmenti». Et inde est quod quantitati totius caeli non potest fieri additio. Multo igitur magis in ipsis formis consideratur aliquis terminus, ultra quem non transgrediuntur. Et propter hoc, non oportuit quod gratiae Christi posset fieri additio, quamvis sit finita secundum sui essentiam.**

Ad secundum dicendum quod, licet virtus divina posset facere aliquid maius et melius quam sit habitualis gratia Christi, non tamen posset facere quod ordinaretur ad aliquid maius quam sit unio personalis ad Filium unigenitum a Patre: cui unioni sufficienter correspondet talis mensura gratiae secundum definitionem divinae sapientiae.

Ad tertium dicendum quod in sapientia et gratia aliquis potest proficere dupliciter. Uno modo, secundum ipsos habitus sapientiae et gratiae augmentatos. Et sic Christus in eis non proficiebat.—Alio modo, secundum effectus: inquantum scilicet aliquis sapientiora et virtuosiora opera facit. Et sic Christus proficiebat sapientia et gratia, sicut et aetate: quia secundum processum aetatis perfectiora opera faciebat, ut se verum hominem demonstraret, et in his quae sunt ad Deum et in his quae sunt ad homines.

[24] C.4 n.8 (Bk 416a16): S.Th., lect.8.

ARTICULO 13

Utrum gratia habitualis in Christo subsequatur unionem [a]

Si la gracia habitual de Cristo es una consecuencia de la unión hipostática

Ad decimotertium sic proceditur. Videtur quod gratia habitualis in Christo non subsequatur unionem.

1. Idem enim non sequitur ad seipsum. Sed haec gratia habitualis videtur eadem esse cum gratia unionis: dicit enim Augustinus, in libro «De praedest. sanctorum» [25]**: «Ea gratia fit ab initio fidei suae homo quicumque Christianus, qua gratia homo ille ab initio suo factus est Christus»; quorum duorum primum pertinet ad gratiam habitualem, secundum ad gratiam unionis. Ergo videtur quod gratia habitualis non subsequatur unionem.**

2. Praeterea, dispositio praecedit perfectionem tempore, vel saltem intellectu. Sed gratia habitualis videtur esse sicut quaedam dispositio humanae naturae ad unionem personalem. Ergo videtur quod gratia habitualis non subsequatur unionem, sed magis praecedat.

3. Praeterea, commune est prius proprio. Sed gratia habitualis est communis Christo et aliis hominibus: gratia autem unionis est propria Christo. Ergo prior est, secundum intellectum, gratia habitualis quam ipsa unio. Non ergo sequitur eam.

Sed contra set quod dicitur Is. 42,1: «Ecce servus meus, suscipiam eum»: et postea sequitur, «Dedi Spiritum meum super eum», quod quidem ad donum gratiae habitualis pertinet. Unde

Dificultades. Parece que la gracia habitual de Cristo no es una consecuencia de la unión.

1. Una realidad no puede ser consecuencia de ella misma. Pero la gracia habitual parece ser idéntica con la gracia de unión, pues dice San Agustín: "La gracia por la que un hombre desde el principio de su fe llega a ser cristiano es la misma que aquella por la que desde su primer instante aquel hombre fué Cristo". La primera de estas gracias pertenece a la gracia habitual; la segunda, a la gracia de unión. Parece, pues, que la gracia habitual no es una consecuencia de la unión.

2. La disposición tiene sobre la perfección una prioridad temporal o, al menos, conceptual. Y como la gracia habitual parece ser una disposición de la naturaleza humana en orden a la unión personal, síguese que más que ser una consecuencia, precede a la unión.

3. Lo común es anterior a lo propio. La gracia habitual es algo común a Cristo y a los demás hombres, mientras que la gracia de unión es propia de Cristo. Por tanto, la gracia habitual tiene prioridad conceptual respecto de la misma unión. Luego no es consecuencia de ella.

Por otra parte, dice Isaías: "He aquí mi siervo; yo le sostendré". Y añade más adelante: "He puesto mi Espíritu sobre él". Palabras que se refieren a la gracia habitual. Parece, pues, que en Cristo la asun-

[a] Supra q.6 a.6; *Sent.* 3 d.13 q.3 a.2 q.3; *Compend. theol.* c.214.

[25] C.15: ML 44,982.

ción de la naturaleza humana en la unidad personal precede a la gracia habitual.

Respuesta. La unión de la naturaleza humana a la persona divina, que hemos denominado gracia de unión, precede a la gracia habitual en Cristo, no con prioridad temporal, sino con prioridad de naturaleza y conceptual. Esto se puede demostrar por tres razones. En primer lugar, considerando el orden de los principios de ambas gracias. En efecto, el principio de la unión es la persona del Hijo, que asume la naturaleza humana y que por esto se dice "enviada a este mundo"; el principio de la gracia habitual, la cual se recibe con la caridad, es el Espíritu Santo, el cual se dice enviado porque habita en el alma por la caridad. La misión del Hijo según el orden de naturaleza es anterior a la misión del Espíritu Santo, lo mismo que en el orden de naturaleza el Espíritu Santo procede del Hijo, y el amor procede del conocimiento. Por lo tanto, también la unión personal, considerada como fruto de la misión del Hijo, es anterior según el orden de naturaleza a la gracia habitual, considerada como fruto de la misión del Espíritu Santo.

En segundo lugar, se deduce la misma conclusión considerando la relación de la gracia con su causa. La gracia, en efecto, es causada en el hombre por la presencia de Dios, lo mismo que la luz de la atmósfera es causada por la presencia del sol; por esto dice Ezequiel: "Vi la gloria del Dios de Israel venir del oriente, y la tierra resplandecía del resplandor de la gloria". Pero en Cristo la presencia de Dios es por la unión de la naturaleza humana con la persona divina; por eso, la gracia habitual de Cristo se considera como consiguiente a esta unión, igual que la

relinquitur quod susceptio naturae humanae in unione personae praecedat gratiam habitualem in Christo.

Respondeo dicendum quod unio humanae naturae ad divinam personam, quam supra (q.2 a.10; q.6 a.6) diximus esse ipsam gratiam unionis, praecedit gratiam habitualem in Christo, non ordine temporis, sed naturae et intellectus. Et hoc triplici ratione. Primo quidem, secundum ordinem principiorum utriusque. Principium enim unionis est persona Filii assumens humanam naturam, quae secundum hoc dicitur «missa esse in mundum» (Io. 3,17) quod humanam naturam assumpsit. Principium autem gratiae habitualis, quae cum caritate datur, est Spiritus Sanctus, qui secundum hoc dicitur mitti quod per caritatem mentem inhabitat [26]. Missio autem Filii, secundum ordinem naturae, prior est missione Spiritus Sancti: sicut ordine naturae Spiritus Sanctus procedit a Filio et a Patre dilectio. Unde et unio personalis, secundum quam intelligitur missio Filii, est prior, ordine naturae, gratia habituali, secundum quam intelligitur missio Spiritus Sancti.

Secundo, accipitur ratio huius ordinis ex habitudine gratiae ad suam causam. Gratia enim causatur in homine ex praesentia divinitatis, sicut lumen in aere ex praesentia solis: unde dicitur Ez. 43,2: «Gloria Dei Israel ingrediebatur per viam orientalem, et terra splendebat a maiestate eius». Praesentia autem Dei in Christo intelligitur secundum unionem humanae naturae ad divinam personam. Unde gratia habitualis Christi intelligitur ut consequens hanc unionem, sicut splendor solem.

Tertia ratio huius ordinis assumi potest ex fine gratiae. Ordinatur enim ad bene agendum. «Actiones» autem «sunt suppositorum et individuorum». Unde actio, et per consequens gratia ad ipsam ordinans, praesupponit hypostasim operantem. Hypostasis autem non praesupponitur in humana natura ante unionem, ut ex supra (q.4 a.3) dictis patet. Et ideo gratia unionis, secundum intellectum, praecedit gratiam habitualem.

Ad primum ergo dicendum quod Augustinus ibi gratiam nominat gratuitam Dei voluntatem gratis beneficia largientem. Et propter hoc eadem gratia dicit hominem quemcumque fieri Christianum qua gratia factus est Christus homo, quia utrumque gratuita Dei voluntate, absque meritis, factum est.

Ad secundum dicendum quod, sicut dispositio in via generationis praecedit perfectionem ad quam disposuit in his quae successive perficiuntur, ita naturaliter perfectionem sequitur quam aliquis iam consecutus est: sicut calor, qui fuit dispositio ad formam ignis, est effectus profluens a forma ignis iam praeexistentis. Humana autem natura in Christo unita est personae Verbi a principio absque successione. Unde gratia habitualis non intelligitur ut praecedens unionem, sed ut consequens eam, sicut quaedam proprietas naturalis. Unde et Augustinus dicit, in «Enchirid.» [27], quod «gratia est quodammodo Christo homini naturalis».

Ad tertium dicendum quod commune est prius proprio si utrumque sit unius generis: sed in his quae sunt diversorum generum, nihil prohibet proprium

[26] Rom. 5,5; 8,9.11; Gal. 4,6.

luz es consecuencia de la presencia del sol.

Por último, podemos sacar esta misma consecuencia considerando el fin de la gracia. La gracia se ordena a obrar rectamente; y como "las acciones son de los supuestos y de los individuos", la acción, y por consiguiente la gracia que se ordena a la acción, presupone la hipóstasis que obra. Pero la hipóstasis, en la naturaleza humana de Cristo, no es algo anterior a la unión, como ya hemos dicho. Por consiguiente, la gracia de unión precede conceptualmente a la gracia habitual.

Soluciones. 1. San Agustín en ese párrafo habla de la voluntad de Dios, que dispensa sus beneficios gratuitamente. Es por eso por lo que se dice que una misma gracia es la que hace al hombre cristiano y la que hace a Cristo hombre, pues ambas proceden de la voluntad liberal de Dios, sin mérito alguno.

2. En las cosas que se forman progresivamente, la disposición precede en el orden de la generación a la perfección a la que dispone; por el contrario, cuando se posee la perfección, la disposición sigue naturalmente a la perfección: así, el calor, que es disposición para la forma del fuego, es un efecto que brota de dicha forma cuando ésta preexiste. Pero la naturaleza humana en Cristo se unió a la persona del Verbo desde un principio sin progresivos estudios. Por tanto, la gracia habitual no se considera como anterior a la unión, sino como consiguiente a la misma, al modo de cierta propiedad natural. Por eso dice San Agustín que "la gracia es en cierto modo algo natural a Cristo hombre".

3. Lo común es anterior a lo propio si ambas realidades son de un mismo género; pero, cuando se trata de realidades de distinto género, nada impide que lo propio sea ante-

[27] C.40: ML 40,252.

rior a lo común. La gracia de unión no está en el mismo género que la gracia habitual, sino que sobrepasa todo género, lo mismo que la divina persona. Por esto, esta realidad propia de Cristo es anterior a la común, porque no se obtiene por adición a la común, sino que más bien es su principio y origen.

prius esse communi. Gratia autem unionis non est in genere gratiae habitualis: sed est super omne genus, sicut et ipsa divina persona. Unde hoc proprium nihil prohibet esse prius communi: quia non se habet per additionem ad commune, sed potius est principium et origo eius quod commune est.

INTRODUCCION A LA CUESTION 8

LA GRACIA CAPITAL DE JESUCRISTO

NEXO DE ESTA CUESTIÓN CON LAS PRECEDENTES

Desde la cuestión segunda hasta la sexta trató Santo Tomás de la gracia de unión bajo todos sus aspectos. En la séptima, de la gracia individual o habitual de Jesucristo. Después de cuya consideración procede tratar de la gracia capital, que es como una consecuencia en los miembros del Cuerpo místico de la plenitud formal, eficiente y final de la gracia individual de Jesucristo.

DIVISIÓN DE LA CUESTIÓN

Puede considerarse dividida en cuatro partes. I. Existencia de la gracia capital, o del Cuerpo místico (a.1-2). II. Extensión de los miembros del Cuerpo místico (a.3-4). III. Naturaleza de la gracia capital (a.5). IV. De qué manera conviene a Jesucristo ser Cabeza de la Iglesia (a.6-8).

NOCIONES PREVIAS

Se llama capital la gracia que conviene a Jesucristo en cuanto Cabeza del Cuerpo místico, que es su Iglesia. Tanto la expresión de Cabeza como la de Cuerpo místico son metafóricas. Convienen, respectivamente, a Jesucristo y a la Iglesia por analogía o semejanza con la cabeza y cuerpo físicos del hombre. Santo Tomás no se cansará de advertirlo siempre que toca esta cuestión [1]. En toda analogía hay semejanzas y desemejanzas, de cuyo análisis y comparación resulta la forma análoga. De donde se deduce que, para determinar si Jesucristo verdaderamente es cabeza de la Iglesia y ésta cuerpo místico de Aquél, es preciso determinar antes qué entendemos por cuerpo y por cabeza. Solamente así podremos saber si la Iglesia expresa metafóricamente la forma análoga de cuerpo y Jesucristo la de cabeza del mismo.

a) CUERPO.—Al tratar de la Iglesia como Cuerpo místico de Jesucristo, se toma como tipo el cuerpo del hombre, o del mismo Jesucristo en cuanto hombre: un ser orgánico dotado de vida. En él se distinguen multitud de elementos: *a)* los distintos miembros que lo componen; *b)* la acción propia de cada uno de ellos: *c)* la conexión íntima entre ellos existente, juntamente con la mutua dependencia que tienen entre sí y respecto de la cabeza; *d)* la cabeza como miembro principal del cuerpo y centro de todas sus operaciones vitales; *e)* el influjo interno y vital que de la cabeza desciende a todos los miembros; y *f)* el alma, que informa todo el cuerpo, dándole unidad y vida...

[1] *In Sent.* 3 d.13 q.2 a.2; *De verit.* q.29 a.4; *Sum. Th.* 3 q.8 a.1, etc.

División analógica de cuerpo.—Por razón de la conexión que los miembros tienen entre sí y con la cabeza en el cuerpo que forman, se divide éste analógicamente en *físico, moral* y *místico.* Se llama físico aquel en el que los miembros tienen una existencia y conexión sensibles. Por ejemplo, el cuerpo del hombre, en el que los miembros del mismo están unidos entre sí y con la cabeza por tendones, nervios y músculos. Si la unión de los miembros se realiza solamente por los vínculos del fin y de la autoridad que los rige, el cuerpo que forman se llama entonces moral aun cuando la existencia de aquéllos sea real-física. Tal sucede en toda sociedad humana; por ejemplo, la patria, en la que los miembros están unidos entre sí por el fin de la misma y por la autoridad que la rige o gobierna. El cuerpo místico está colocado en un plano de realidades muy superior al físico y al moral, cual es el plano de las realidades sobrenaturales. Por una parte, no es sensible como el físico, pero tampoco solamente moral, sino que su realidad es mucho más profunda y trascendente que la sensible y moral.

Como enseña Santo Tomás, en todo cuerpo natural existe una cuádruple unión en los miembros: *a*) de naturaleza; *b*) de continuidad; *c*) de vida; y *d*) de principio vital o de alma [2]. La unidad del cuerpo místico es mucho más real y profunda que la del cuerpo natural y moral, puesto que eleva, transforma y sobrenaturaliza a éstos. Todas esas uniones del cuerpo natural se realizan en el místico por medio de la gracia, de las virtudes teologales y del Espíritu Santo, que dan al cuerpo místico una unidad de vida de un orden trascendente, que, aunque no sensible, es de una realidad muy superior a las del cuerpo físico y moral. O sea, la realidad del cuerpo físico es *natural* y *sensible;* la del cuerpo moral, solamente *de orden moral,* y la del cuerpo místico, *físico-suprasensible* y *sobrenatural.*

En cuanto a los miembros de estos distintos cuerpos, existen también diferencias fundamentales que es preciso anotar, pues mientras que los del cuerpo físico son *propios* y *naturales,* los del cuerpo moral son *natural-metafóricos* y los del cuerpo místico *metafórico-sobrenaturales.* Además, los del cuerpo físico existen todos al mismo tiempo y los del cuerpo moral y místico no tienen esa simultaneidad (3 q.8 a.3).

b) CABEZA.—Llamamos cabeza a la parte superior y más importante del cuerpo físico. Puede considerarse de dos maneras distintas: bajo la razón de su conformidad con los demás miembros del cuerpo y en cuanto se distingue de ellos [3]. En el primer sentido, dice una triple conformidad con ellos: *a*) de naturaleza; *b*) de orden, en la acción y mutua dependencia de ellos en el mismo cuerpo; y *c*) de continuidad con los mismos. En el segundo, la cabeza se distingue de los demás miembros del cuerpo: *a*) en la dignidad, o principalidad; *b*) en la perfección, en cuanto que en ella se encuentran todos los centros de la sensibilidad y del movimiento; *c*) en la causalidad o influjo vital en los miembros; y *d*) en el gobierno de todo el cuerpo.

Según esta conformidad o distinción, atribuímos, en sentido metafórico, el nombre de cabeza a otras cosas distintas. Así, decimos que el león es el rey o cabeza de todos los animales, en cuanto sobresale sobre todos ellos en fortaleza; que la fuente es cabeza del río, por la influencia que ejerce sobre él como origen del mismo, y que los reyes o príncipes son cabeza de los pueblos, que están bajo su gobierno [4].

Siendo propio de la cabeza tener la misma naturaleza específica de los miembros, o cuando menos genérica, es manifiesto que habrá tantas clases

[3] *In Sent.* 3 d.13 q.2 a.2 sol.3.
[4] *De verit.* q.29 a.4.
[4] *De verit.* l.c.

de cabeza cuantas sean las de los cuerpos a que pertenecen. Es lógico, pues, que hablemos de cabeza *física, moral* y *mística.* Y por eso mismo enseña Santo Tomás que la expresión de San Pablo en la que se dice que *Dios es cabeza de Jesucristo* (1 Cor. 11,3) no se ha de tomar según la «perfecta razón de cabeza» [5], sino analógicamente [6].

A Jesucristo se le da el nombre de Cabeza del Cuerpo místico en este mismo sentido metafórico, que le compete no sólo por razón de su conformidad con los miembros en la misma naturaleza específica, o por lo menos genérica, así como de orden y continuidad con los mismos [7], sino principalmente en virtud de las cualidades de la cabeza, en cuanto se distingue del cuerpo, según luego veremos.

c) GRACIA CAPITAL.—Es la que compete a Jesucristo en cuanto Cabeza del Cuerpo místico. He aquí cómo la describe Santo Tomás. «Tuvo también Jesucristo la plenitud de *eficiencia* de la gracia. Pues vemos que algunas cosas tienen luz corporal solamente para que ellas luzcan, como ciertos gusanos luminosos; otras también para alumbrar a los demás, como la candela; otras no sólo alumbran ellas, sino que hacen que otras alumbren también o iluminen; y en alguna, como el sol, la luz y la iluminación se encuentran como en su centro, de donde proceden a los demás cuerpos. Tal sucede con Jesucristo, el cual tuvo la gracia por la que es en sí mismo perfecto, de donde se deriva y redunda en todos nosotros. Y de aquellos en los cuales redunda, hace a algunos cooperadores de Dios, para que ellos comuniquen a otros la gracia por medio de su ministerio, siendo Jesucristo la fuente de donde se deriva a todos, según aquello de San Juan: «*Y de su plenitud recibimos todos la gracia*» (1,16) [8].

Por consiguiente, gracia capital es la de Jesucristo en cuanto Cabeza del Cuerpo místico, o lo que es lo mismo, como principio de la gracia en todos los miembros de éste, en virtud y como consecuencia natural de la absoluta plenitud de la gracia habitual en El existente.

I. Existencia de la gracia capital (a.1-2)

En la revelación divina se expone la unión íntima y profunda dependencia que todos tenemos de Jesucristo en todas las manifestaciones de la vida sobrenatural y en la consecución de la eterna bienaventuranza por medio de metáforas o analogías tomadas del orden sensible. Así, San Juan la manifiesta con el símil de la vid y los sarmientos (Io. 15,1-8). Y San Pablo se sirve también de otras semejanzas ordinarias y familiares, como la del edificio y su fundamento (Eph. 2,19-22), la unión entre el esposo y la esposa (Eph. 5,22-32) y el olivo y sus ramos (Rom. 11,17). Pero la más importante de todas, en la que San Pablo insiste con frecuencia y desarrolla con particular cariño, es la del cuerpo y la cabeza. De una manera particular expone esta analogía en su Carta a los Romanos, en la primera a los Corintios, en la escrita a los fieles de Efeso y en la dirigida a los Colosenses.

De San Pablo pasó esta doctrina a los Santos Padres, que le concedieron gran importancia, vertiendo acerca de ella enseñanzas muy profundas y dignas de tenerse en cuenta. Y de San Pablo, por medio de los Santos Padres, pasó después en teología al tratado de la gracia de Jesucristo. Modernamente,

[5] *In Sent.* 3 d.13 q.2 a.1 ad 4.
[6] *De verit.* q.29 a.4 ad 14; *Sum. Th.* 3 q.8 a.1 ad 2.
[7] *In Sent.* 3 d.13 q.2 a.2 sol.2-3 ad 1.
[8] *In Sent.* 3 d.13 q.1 a.2.

sin dejar de pertenecer a la teología, con el desarrollo de los estudios sobre la Iglesia, Cuerpo místico de Jesucristo, esta cuestión se ha trasladado al tratado *De Ecclesia*, como rama desgajada del tratado del Verbo encarnado. Nosotros, siguiendo el orden de la exposición de Santo Tomás, trataremos aquí de esta cuestión con las limitaciones que se imponen. No aspiramos a otra cosa más que a dar una síntesis fiel del pensamiento de San Pablo comentado por Santo Tomás. El que desee otros aspectos de la misma, puede consultar los estudios apropiados que acerca de ella existen en la variada y riquísima producción literaria de los últimos tiempos sobre el Cuerpo místico.

Siendo la gracia capital la que compete a Jesucristo como Cabeza del Cuerpo místico, para probar su existencia en El será suficiente con que, siguiendo la misma línea de la analogía de San Pablo, probemos que la Iglesia realiza de una manera metafórica, pero al mismo tiempo real y verdadera, el concepto de Cuerpo de Jesucristo, del cual éste es verdadera Cabeza, toda vez que una de las propiedades más esenciales de la cabeza es el influjo de la vida en todos los miembros del cuerpo. Conforme a lo cual establecemos la siguiente proposición:

La Iglesia es Cuerpo místico de Jesucristo, cuya cabeza es el mismo Jesucristo en cuanto hombre.

No parece que sea cosa tan fácil la calificación de esta proposición. Nosotros distinguiríamos entre la metáfora, analogía, y las realidades, o verdades en ella contenidas y por ella expresadas. Lo primero no puede decirse propiamente de fe, a pesar de encontrarse expresamente en la Sagrada Escritura, en el magisterio ordinario y en la enseñanza del extraordinario. Porque le fe no es de metáforas o analogías, sino de realidades. Pero indirecta o accidentalmente, sí puede decirse que es de fe, en cuanto que su negación equivaldría a la negación de la veracidad e inspiración de la Sagrada Escritura. En cambio, las realidades o verdades manifestadas por esta analogía, la mayoría son de fe, como sucede con la unión y dependencia que todos tenemos respecto de Jesucristo en la vida cristiana, el influjo de la gracia por éste en nosotros, etc., contenidas de muchas maneras, ya en el magisterio ordinario de la Iglesia, ya en el extraordinario.

La analogía del Cuerpo místico

A) En San Pablo.—1.° *La Iglesia es Cuerpo místico de Jesucristo, cuyos miembros son los fieles: «A la manera que en un solo cuerpo tenemos muchos miembros y todos los miembros no tienen la misma función, así nosotros, siendo muchos, somos «un solo cuerpo en Cristo» y cada miembro está al servicio de los otros»* [9].

2.° *Los miembros de este Cuerpo tienen acciones y funciones diversas, con íntima y mutua dependencia entre sí: «A cada uno de nosotros ha sido dada la gracia en la medida del don de Cristo... Y El constituyó a los unos apóstoles, a los otros profetas; a éstos evangelistas, a aquéllos pastores y doctores, para la perfección consumada de los santos, para la obra del ministerio, para la edificación del cuerpo de Cristo»* (Eph. 4,7-12). *«Si dijere el pie: Porque no soy mano no soy del cuerpo, no por esto deja de ser del cuerpo. Si todo el cuerpo fuera ojos, ¿dónde estaría el oído? Y si todo él fuera oídos, ¿dónde estaría el olfato? Pero Dios ha dispuesto los miembros en el cuerpo cada uno de ellos como ha querido. Si todos fueran un miembro, ¿dónde estaría el cuerpo? Los miembros son muchos, pero «uno solo el*

[9] Rom. 12,4-6; 1 Cor. 6,15; 12,12-30.

cuerpo». Y no puede el ojo decir a la mano: No tengo necesidad de ti. Ni tampoco la cabeza a los pies: No necesito de vosotros» [10].

3.° *Jesucristo es la Cabeza de este cuerpo que es la Iglesia. «El* (Jesucristo) *es la «cabeza del cuerpo de la Iglesia»* [11].

4.° *Jesucristo, como Cabeza del Cuerpo místico, tiene un influjo vital en todos los miembros de la Iglesia: «El es el «principio», el primogénito de los muertos, para que tenga la primacía sobre todas las cosas»* (Col. 1,18). *«Abrazados a la verdad, en todo crezcamos en caridad, llegándonos a Aquel que es nuestra Cabeza, Cristo, de quien todo el cuerpo, trabado y unido por todos los ligamentos que lo unen y nutren para la operación propia de cada miembro, crece y se perfecciona en la caridad»* (Eph. 4,15-16). Y en otra parte: *«Que nadie con afectada humildad o con el culto de los ángeles os prive del premio, haciendo alarde de lo que ha visto, hinchándose sin fundamento de su inteligencia carnal y no teniendo la Cabeza, por la cual el cuerpo entero, alimentado y trabado por las coyunturas y ligamentos, crece en crecimiento divino»* [12].

5.° *El Cuerpo místico crece y aumenta a semejanza del cuerpo natural* [13].

6.° *Tan íntima es la unión entre los miembros del Cuerpo místico y Jesucristo, su Cabeza:* a) *que el Cuerpo místico de Jesucristo se dice el mismo Cristo, y viceversa* [14]; b) *la plenitud del mismo Jesucristo* (Eph. 1, 22-23); c) *y entre Jesucristo y el Cuerpo místico hay una unión moral-personal,* o, según la enérgica expresión de Santo Tomás [15], la cabeza y los miembros son como *una persona mística: «Cuantos en Cristo habéis sido bautizados, os habéis vestido de Cristo. No hay ya judío o griego, no hay siervo o libre, no hay varón o hembra, porque todos sois «uno en Cristo»* [16].

7.° *El Espíritu Santo, alma y como corazón de la Iglesia* [17].

La misma doctrina de San Pablo la expone también San Juan bajo una fórmula distinta, según antes indicamos. Jesucristo es para él, sobre todo, luz y vida. Permaneciendo nosotros en El y El en nosotros, vivimos su vida, así como El vive la misma vida del Padre, y todos nos hacemos *uno* con El de manera semejante a como El es una cosa con el Padre. La figura predilecta de San Juan para expresar esta unión vital con Jesucristo es la de la vid y los sarmientos (Io. 15,1-8). San Juan enseña, pues, la misma doctrina de San Pablo sobre el Cuerpo místico, bajo una forma si se quiere más *interior,* es decir, bajo la forma de vida, sin pretender por eso, ni mucho menos, que esto le pertenezca exclusivamente.

B) En la tradición.—En ella se dibujan dos concepciones distintas del Cuerpo místico. Una que pudiéramos llamar *ontológica,* representada por los Padres griegos, especialmente por San Ireneo, compartida por San Cirilo, San Hilario y San Agustín; y otra *moral,* enseñada por los demás Padres, teólogos y escritores de Occidente. Caracterízase la primera por la realidad viva e impresionante con que describe el Cuerpo místico de Jesucristo. Según ella, la naturaleza humana, por el mismo hecho de su unión con el Verbo, quedó en sí misma *deificada,* y todos nosotros, en ella representados, nos hicimos, en Cristo y por Cristo, *uno* con Dios, así como el Verbo es

[10] 1 Cor. 12,14-21; Rom. 12,4-8; Eph. 11,16; Col. 2,18-19.
[11] Col. 1,18; Eph. 1,23; 5,23; 4,15, etc.
[12] Col. 2,18-19.
[13] Eph. 4,15-16; Col. 2,18-19.
[14] Act. 9,4; Rom. 12,4-5; 1 Cor. 12,12-13; Col. 1,24; Eph. 2,4-7; Col. 2,13-20; Eph. 3,6; Rom. 6,1-8.
[15] *De verit.* q.29 a.7 ad 11; *Sum. Th.* 3 q.10 a.4; q.48 a.2 ad 1; q.49 a.1.
[16] Gal. 3,26-27.
[17] Rom. 7,9-17; 1 Cor. 3,16; 6,19; 12,13; Eph. 4,4; Gal. 5,16-25.

una cosa con el Padre. Por otra parte, la naturaleza humana en su unión con el Verbo no sólo quedó en sí misma *deificada*, sino que también adquirió un poder o virtud *deificante* respecto de los demás hombres. Todos, por consiguiente, constituímos un cuerpo místico de Jesucristo, no sólo en cuanto que en El fuimos todos hechos *uno* con Dios, sino también en cuanto que de El recibimos la vida divina de la gracia, por medio de la cual permanecemos en Dios y vivimos una participación de su misma vida divina.

Existen, sin embargo, diferencias notables entre los Padres griegos y San Agustín. Este considera la gracia partiendo de nosotros, o sea, de las necesidades de la acción, y, buscando su origen, llega a Jesucristo, de quien todos la recibimos. Aquéllos, al revés, la consideran partiendo de Dios y Jesucristo, o sea, de sus principios, hasta llegar a nosotros. Por esto, la concepción del Cuerpo místico en los Padres griegos tiene un carácter *ontológico*, y en San Agustín más bien *práctico*. La razón de esta diferencia hay que buscarla en las herejías contra las cuales combatían uno y otros, las cuales imprimieron una modalidad distinta a su doctrina sobre el Cuerpo místico. Al paso que los Padres combatían las herejías acerca de la unión hipostática, como el apolinarismo, nestorianismo, etc., San Agustín luchaba contra las que directamente miran a la acción, como el pelagianismo y donatismo. Esto fué causa de un verdadero progreso en la doctrina del Cuerpo místico, porque los Padres griegos nos enseñan cómo toda la gracia viene de Cristo, y San Agustín cómo nos *vivifica*. La doctrina de los Padres griegos es más *trascendental* y la de San Agustín más *interior*.

La concepción occidental, representada principalmente en los teólogos medievales, además de participar de estas mismas notas de San Agustín, se caracteriza por su aspecto predominantemente *moral*. Siendo en ella también real la unión de todos nosotros con Dios en Jesucristo y por Jesucristo, esta unión no aparece en ella con los colores tan vivos que tenía en los Padres griegos. Jesucristo es nuestro Redentor, el modelo divino que todos debemos imitar y la causa meritoria, eficiente y final de nuestra santificación. En realidad, en estas fórmulas está todo el contenido de la concepción ontológica de los Padres griegos, pero de una manera más tenue y esfumada. Y de hecho esa equivalencia no aparecerá con toda claridad hasta Santo Tomás. Así, San Bernardo concebirá esa unión de una manera *afectiva*, y San Anselmo nos la presentará bajo una forma *jurídica*, en virtud de su teoría de la redención a modo de *satisfacción vicaria;* y, en general, todos los teólogos, tanto medievales como posteriores que identifican la gracia capital con la de unión, no tendrán más remedio que hacer del Cuerpo místico una unión puramente moral y extrínseca.

San Agustín había dicho que toda la gracia nos viene de Jesucristo y que la gracia es absolutamente necesaria para la acción en el orden sobrenatural. Pero no explicó cómo la humanidad de Jesucristo produce la gracia. Y esto es precisamente lo que hizo Santo Tomás, según tendremos ocasión de ver en la cuestión trece, cerrando así el ciclo de la evolución doctrinal del Cuerpo místico. En su doctrina recobra éste todo el *realismo* que tenía en los Padres griegos, juntamente con la *interioridad* de San Agustín. Y esto en virtud de dos doctrinas peculiares de Santo Tomás; la relativa a la gracia *capital*, que identifica con la *individual* de Jesucristo, y su teoría acerca de la causalidad *eficiente* de la gracia por la humanidad de Jesucristo, como instrumento unido a la divinidad, que había bebido en las mismas fuentes de los Padres griegos, y que su gran comentarista el cardenal Cayetano, juntamente con los teólogos tomistas de la escuela salmantina, llevaron a su último grado de perfección. Y tanto la gracia individual como la capital,

juntamente con la virtud de causar eficientemente la gracia, se derivan, en la humanidad de Jesucristo, de la más fundamental de todas, que es la gracia de unión.

En la tradición no ha habido, pues, propiamente progreso en cuanto a la energía de expresión y riqueza de fórmulas del Cuerpo místico. Bajo este aspecto, ningún monumento de la tradición es tan desbordante de sentido, tan impresionante y tan claro como los textos inspirados de San Pablo y de San Juan, dice el P. Mersch [18]. Pero lo hubo, y muy grande, en cuanto a la expresión científica y sistemática del mismo.

C) EN EL MAGISTERIO DE LA IGLESIA.—La mayor parte de las verdades que constituyen el fondo de la analogía del Cuerpo místico son de fe, como la fundación de la Iglesia por Jesucristo, la unión íntima de todos los fieles con El, la dependencia vital que todos tenemos respecto de Jesucristo, su influjo de la gracia en nosotros, etc.

La analogía del Cuerpo místico, aunque expresión metafórica de estas verdades, en cuanto tal, sin duda que es distinta de ellas, y, cuando la Iglesia la enseña o propone, su intención no es definir aquéllas de nuevo, ni mucho menos la misma metáfora o analogía, sino proponérnoslas bajo una forma consagrada en la revelación divina y recibida por toda la tradición y la teología. Esta fórmula recibe en la proposición de la Iglesia la garantía suprema de que se trata de una expresión del todo legítima y verdadera aun cuando propiamente no sea una verdad de fe. Así, cuando en la bula *Unam Sanctam*, de Bonifacio VIII, se dice «un Cuerpo de la Iglesia, una y única, y una sola Cabeza, Jesucristo y su vicario» (Dz. 468), no se define ninguna verdad nueva, sino que se recibe y sanciona la expresión o fórmula de las realidades sobrenaturales constitutivas de la Iglesia, empleada por San Pablo y seguida por toda la tradición. Lo mismo hay que decir del concilio Florentino (Dz. 705), del Tridentino (Dz. 809), de la *Divinum illud munus*, de León XIII, y de la *Mystici Corporis Christi*, de Pío XII (Dz. 2286-87).

D) EN SANTO TOMÁS.—1.° *La Iglesia, Cuerpo místico de Jesucristo.*—El Angélico Doctor encuentra *similitudinariamente* en la Iglesia las principales propiedades del cuerpo natural de Jesucristo, como es, en primer lugar, la multitud de miembros, constituída por todos los que profesan la fe de Jesucristo. En segundo lugar, la distinción de operaciones y funciones en los mismos, como son las que convienen a los profetas, a los apóstoles, a los obispos, a los doctores, a los sacerdotes, a los carismáticos y a los fieles en general. Además, la unión y mutua dependencia que todos tienen entre sí: *a)* en la recepción de la gracia por la administración de los sacramentos; *b)* en la acción mutua de la oración y de la caridad; *c)* en la operación de los carismas; *d)* en la recepción de la doctrina de fe; *e)* en el gobierno de la vida.

Y, juntamente con esto, una unión cuádruple, la cual hace que todos existan en la unidad de un cuerpo: *a)* en la misma naturaleza específica, o cuando menos genérica (humana o angélica); *b)* de continuidad en un mismo pensamiento y en un mismo amor, o, lo que es lo mismo, en una misma verdad creída y amada; *c)* en una misma vida por medio de la gracia; *d)* y en una como alma, que es el Espíritu Santo, que a todos anima y vivifica [19]. En otro lugar compara al Espíritu Santo con el corazón [20].

Este organismo, sin duda, no es de la misma naturaleza que el de Jesucristo. Tampoco es sensible como aquél. Lo cual no quiere decir que sea irreal o

---

[18] *Le Corps mystique du Christ* I p.227.
[19] *In Sent.* 3 d.13 q.2 a.2 sol.2; *Sum. Th.* 3 q.8 a.4 ad 1.
[20] 3 q.8 a.1 ad 1.

puramente metafórico, sino que su realidad es de orden distinto y superior a la del cuerpo físico. Por eso, aunque tenga con el natural muchas y muy grandes semejanzas, también tiene, respecto del mismo, profundas divergencias. Así, la naturaleza de los miembros de la Iglesia no es una *numéricamente* como la del cuerpo de Jesucristo, y tratándose de los ángeles, tan sólo genérica. En el cuerpo natural de Jesucristo no había ningún miembro corrompido como lo hay en la Iglesia [21], donde constantemente existen pecadores. Y los miembros del cuerpo de Jesucristo fueron todos glorificados, lo que no acaecerá a los de la Iglesia. Ni los de ésta existen todos al mismo tiempo, como los del físico de Jesucristo [22]. Pero esto lo único que prueba es que la Iglesia no es un cuerpo físico, sino sobrenatural, suprasensible, es decir, místico, cuya realidad es tan profunda y verdadera como los mismos elementos que lo constituyen.

2.° *Jesucristo, cabeza del Cuerpo místico.*—También aquí hay semejanzas y desemejanzas con la cabeza del cuerpo natural. Las primeras son más numerosas e importantes que las segundas. Pueden considerarse desde dos puntos de vista diferentes: *a)* de la conformidad de la cabeza con el cuerpo, y *b)* de su distinción respecto del mismo.

En el primer sentido, Jesucristo tiene con la cabeza del cuerpo físico una triple semejanza: *a)* de conformidad en la naturaleza con los miembros del Cuerpo místico, en la misma naturaleza específica, tratándose de los hombres, y genérica, respecto de los ángeles. *b)* De unidad de orden con ellos, en cuanto unos sirven a otros y todos se ordenan a Dios bajo su dirección y gobierno. *c)* Y de continuidad en el mismo Espíritu *numéricamente*, que inhabita en los miembros del Cuerpo místico en virtud de la gracia, que en ellos influye el mismo Jesucristo [23].

En el segundo sentido, o sea, en cuanto la cabeza se distingue del cuerpo, las semejanzas de Jesucristo, en orden a la Iglesia, con la cabeza física respecto del cuerpo, son más fundamentales:

a) Primacía o excelencia de dignidad, la cual corresponde a Jesucristo, en cuanto hombre, por razón de la unión hipostática y de su calidad de Redentor. Pues, en cuanto unida hipostáticamente con el Verbo divino, la naturaleza humana de Jesucristo tiene, después de Dios, una dignidad superior a la de toda criatura [24]. Por lo cual dice San Pablo que Jesucristo tiene una verdadera primacía sobre todas las cosas (Col. 1,18) y que Dios le sentó «*a su diestra en los cielos por encima de todo principado, potestad, virtud y dominación y de todo cuanto tiene nombre, no sólo en este siglo, sino también en el futuro*» (Eph. 1,20-21). Lo cual explica Santo Tomás de todos los ángeles absolutamente, sin excluir a los tronos, querubines y serafines [25]. Le compete también a Jesucristo en cuanto hombre esta primacía o excelencia de dignidad sobre todo el Cuerpo místico «por razón de su operación propia, cual fué redimirlo y edificarlo en su propia sangre» [26], cuya virtud infinita se comunica a los hombres y tiene capacidad para extenderse a los ángeles, a los que de hecho se comunica respecto de la gloria accidental y de los actos jerárquicos [27].

b) Otra de las propiedades de la cabeza respecto del cuerpo es ser la parte más perfecta de nuestro organismo, ya que en ella se encuentran los

[21] *In Sent.* 4 d.27 q.3 a.3 sol.3.
[22] *In Sent.* 3 d.13 q.2 a.2; *Sum. Th.* 3 q.8 a.3.
[23] *De verit.* q.29 a.4.
[24] *In Sent.* 1 d.44 q.1 a.3; *Sum. Th.* 1 q.20 a.4 ad 2.
[25] *In 1 ad Eph.* c.1 lect.7; *1 ad Cor.* c.11 lect.1.
[26] *In Sent.* 3 d.13 q.2 a.1.
[27] *In Sent.* 3 d.13 q.2 a.2; *De verit.* q.29 a.4c y ad 5; a.7 ad 5; *Sum. Th.* 3 q.8 a.4 ad 3.

centros de la vida sensitiva y del movimiento. Esta propiedad conviene también a Jesucristo respecto del Cuerpo místico de una manera excelentísima, por razón de la plenitud absoluta de la gracia en El existente (Io. 1,14), no sólo intensiva, sino también extensivamente. Porque la gracia es el principio de todas las operaciones de la vida sobrenatural en los miembros del Cuerpo místico y como el centro de donde brotan todas sus perfecciones y excelencias.

c) Y esta misma gracia la influye Jesucristo en los miembros del Cuerpo místico de una manera análoga al influjo vital de la cabeza en los miembros del cuerpo natural. San Agustín no admitía la causalidad eficiente de la gracia por Jesucristo en cuanto hombre (3 q.8 a.1 dif.1), y por eso su teoría del Cuerpo místico, siendo más práctica y vitalista que la de los Padres griegos, carecía, sin embargo, del realismo que aquél tenía en éstos. En la concepción de Santo Tomás se unen en abrazo íntimo las dos cosas a la vez, el vitalismo de San Agustín con el realismo impresionante de los Padres griegos, merced a su teoría de la causalidad eficiente instrumental de la gracia por la humanidad de Jesucristo, como instrumento unido a la divinidad, teoría también bebida en la fuente de los Padres griegos [28].

d) Juntamente con la dignidad o principalidad, perfección e influjo físico, Santo Tomás señala también, como propio de la cabeza, la dirección y gobierno del cuerpo. Y esto conviene a Jesucristo de una manera principalísima, no sólo en cuanto al gobierno interior por medio de la gracia, que El solo influye en los miembros del Cuerpo místico, sino también en cuanto al gobierno exterior, como fundador de la Iglesia.

Tales son las propiedades que constantemente señala Santo Tomás a la cabeza en cuanto se distingue del cuerpo, y que de una manera eminente se encuentran en Jesucristo respecto del Cuerpo místico [29].

Al lado de estas semejanzas tan profundas existen también algunas desemejanzas entre la cabeza física y Jesucristo como Cabeza del Cuerpo místico. La primera es un miembro del cuerpo que también recibe su influjo del corazón, lo que no pertenece a Jesucristo respecto del Cuerpo místico (dif.3). A su vez, en un mismo cuerpo la cabeza física no tiene sobre sí otra cabeza, y San Pablo dice que *Dios es Cabeza de Jesucristo* (1 Cor. 11,3).

Pero esto solamente prueba que la doctrina del Cuerpo místico es una analogía, en la que por fuerza tiene que haber semejanzas y desemejanzas. Y es norma común que en las locuciones metafóricas no se puede llevar la semejanza a todos los detalles o particularidades. En este caso dejarían de ser metafóricas o analógicas para convertirse en propias. Y así, la semejanza de Jesucristo con la cabeza del cuerpo físico se toma únicamente de la principalidad que tiene ésta sobre los demás miembros del cuerpo y de la universalidad de su influjo en ellos. Bajo este concepto repugna en Jesucristo el concepto de miembro, así como el depender de cualquiera de ellos en cuanto a su acción y virtud [30], puesto que su primacía y la universalidad de su causalidad son absolutas respecto del Cuerpo místico (ad 3).

Cosa semejante hay que decir también a lo de que no se da una cabeza de otra cabeza. Si la cabeza se toma en sentido propio, no cabe duda ninguna. Pero, si se toma en sentido figurado, no hay inconveniente alguno, como sucede en una sociedad, en la que hay muchas cabezas subordinadas y dependientes unas de otras (ad 2). Esto aparte de que, aun en sentido metafórico, el concepto de cabeza sólo puede convenir a Dios respecto de la naturaleza humana

[28] 3 q.8 a.1 ad 1; q.13 a.2 y *passim*.
[29] *In Sent.* 3 d.13 q.2 a.2; *De verit.* q.29 a.4; *In 1 Cor.* c.11 lect.1; *ad Eph.* c.1 lect.8; *ad Col.* c.1 lect.5.
[30] *In Sent.* 3 d.13 q.2 a.1 ad 6.

de Jesucristo y no de la persona divina, y exclusivamente en un sentido restringido, o doblemente analógico, ya que es propio de la cabeza tener la misma naturaleza específica, o cuando menos genérica, con aquello de lo cual se dice cabeza. Por eso dice Santo Tomás que aquella expresión de San Pablo no se puede tomar «según la perfecta razón de cabeza» [31] y que es «casi equívoca» [32].

Por esta misma razón es manifiesto que el ser Cabeza del Cuerpo místico solamente puede convenir a Jesucristo en cuanto hombre, no en cuanto Dios, a no ser tan sólo según las propiedades o condiciones de la cabeza, en cuanto se distingue del cuerpo, no en cuanto conviene con él [33]. En la *Suma Teológica*, Santo Tomás sólo señala como propiedades de la cabeza las que la distinguen del cuerpo, sin que por eso niegue como propias de la misma aquellas en que se conforma con él (3 q.8 a.1). Además, la Cabeza del Cuerpo místico realizó nuestra redención por medio del mérito de la gracia y de la satisfacción por el pecado, lo que solamente en cuanto hombre puede convenirle.

Jesucristo es Cabeza del Cuerpo místico en cuanto hombre, no sólo según el alma, sino también según el cuerpo; es decir, según toda su humanidad santísima, aunque principalmente por el alma y secundariamente por el cuerpo. Porque, en virtud de la unión hipostática, toda la humanidad de Jesucristo era instrumento unido de la divinidad en la producción de la gracia y demás efectos sobrenaturales en los miembros del Cuerpo místico, no sólo el alma, sino también el cuerpo. Pero, así como en la humanidad de Jesucristo el alma fué unida al Verbo antes que el cuerpo con una prioridad de naturaleza, según ya hemos dicho (3 q.6 a.3), así el influjo capital de Jesucristo en cuanto hombre conviene primariamente a su alma y secundariamente al cuerpo.

Y con este mismo orden y extensión se recibe también en los miembros del Cuerpo místico. De manera que toda la humanidad de Jesucristo, según el alma y según el cuerpo, influye en los hombres en cuanto al alma y en cuanto al cuerpo, pero principalmente en cuanto al alma y secundariamente en cuanto al cuerpo. El alma es el sujeto de la gracia, cuyo instrumento en las operaciones de la vida de la gracia es el cuerpo, en el cual redunda la gloria del alma, y tienen su repercusión las operaciones del espíritu (3 q.8 a.2).

Si ahora reflexionamos un poco, fácil nos será descubrir la naturaleza de la analogía que encierra la doctrina del Cuerpo místico. La Iglesia no tiene en sí misma el ser de cuerpo de una manera formal y propia, ni Jesucristo el de cabeza de la Iglesia. Pero tampoco se puede decir que sean de una manera puramente extrínseca y denominativa. Por eso mismo es preciso excluir tanto la analogía de proporcionalidad propia como la de atribución. Por otra parte, en la Iglesia y en Jesucristo se encuentra *intrínsecamente* de un modo virtual lo que el cuerpo es en el hombre y la cabeza para el cuerpo. Así, hallamos que la Iglesia es una multitud de seres, hombres y ángeles, perfectamente organizada, con acciones distintas y oficios diversos, dependientes unos de otros, viviendo todos una misma vida, con una solidaridad común, tendiendo todos a un mismo fin, como miembros de un organismo viviente. Ninguno de estos elementos es pura metáfora, sino una realidad intrínseca y vital en la Iglesia de la que no podemos dudar. Y al mismo tiempo vemos que este organismo sobrenatural tiene un principio, Jesucristo, del que todo depende, y del cual reciben la gracia, la vida, el gobierno, la acción y el movimiento los individuos que lo componen, el cual tiene también intrínsecamente, respecto de la Iglesia, las mismas propiedades de la cabeza física respecto del cuerpo. Y de aquí concluímos que la doctrina del Cuerpo místico es una analogía de proporcionalidad

[31] *In Sent.* 3 d.13 q.2 a.1 ad 4.
[32] *De verit.* q.29 a.4 ad 14.
[33] *In Sent.* 3 d.13 q.2 a.1; *De verit.* q.29 a.4.

metafórica, en la que las formas análogas, Cuerpo y Cabeza, se encuentran intrínsecamente en sus analogados respectivos, no de un modo formal propio, sino virtual y metafórico.

Ahora bien, siendo la gracia capital la gracia de Jesucristo en cuanto Cabeza del Cuerpo místico, cuya característica y propiedad fundamental es la del influjo vital en los miembros de aquél en orden a la realización de todas las acciones y movimientos del orden sobrenatural, síguese que la gracia capital no es otra cosa que la gracia de Jesucristo en cuanto influye ésta en los miembros del Cuerpo místico como Cabeza del mismo. Y así como no podemos dudar de la existencia de esta realidad sobrenatural que se llama el Cuerpo místico y de Jesucristo como Cabeza del mismo, tampoco nos es lícito poner en tela de juicio la existencia de la gracia capital. De la gracia de unión a la gracia habitual o individual y de ésta a la capital. Y entre las tres existe un orden lógico.

La Virgen María, ¿Concabeza del Cuerpo místico?

No faltan entre los autores de nuestros días quienes han pensado así, aunque con las limitaciones que el caso impone. Atribuir a la Virgen ser cabeza de la Iglesia en el mismo sentido de Jesucristo, sería una verdadera locura. Y por eso dicen que en un sentido secundario y subordinadamente a Jesucristo. Pero aun así, ¿es lícito hablar en este sentido de la Virgen como cabeza del Cuerpo místico y de su gracia capital?

Es verdad que, tratándose del cuerpo en sentido metafórico, Santo Tomás no encuentra inconveniente que se hable de la existencia en él de distintas cabezas (3 q.8 a.1 ad 2). Por ejemplo, en la nación a que pertenecemos se encuentran en este sentido muchas cabezas subordinadas entre sí, desde la cabeza de familia hasta la propia de la nación. Es más, admite también Santo Tomás la posibilidad de que se hable en el Cuerpo místico de dos cabezas, una en sentido primario y absoluto y otra subordinado y relativo [34]. Pero no lo es menos que en ésta encuentra también no pequeños inconvenientes.

Acaso el principal de todos consiste en que la gracia capital reviste para él el carácter de gracia *fontal, de primer origen de la gracia y de que ésta sea absolutamente plena*, lo cual tiene su raíz en la unión hipostática. Por lo cual la Cabeza del Cuerpo místico tiene precisamente razón de *principio* de la gracia en todos los demás. Y esto solamente puede convenir a Jesucristo, pues la gracia de la Virgen es toda *derivada de Jesucristo* y no absolutamente plena. Y la «parcialidad en la gracia repugna a la razón de *primer origen* de la misma» [35]. Por tanto, el concepto de gracia capital no puede convenir a la Virgen en el sentido que ordinariamente lo empleamos en teología, a no ser que constantemente lo acompañáramos de circunloquios que atenuaran su significado, lo cual podría dar lugar a no pequeñas confusiones, tomando la una por la otra o pensando que la Iglesia es un cuerpo monstruoso con dos cabezas.

Si, además de esto, tenemos en cuenta que en todas las cuestiones teológicas debemos seguir la norma del magisterio vivo de la Iglesia, a fin de evitar toda clase de extravíos, y particularmente en las cuestiones que atañen a la Virgen, en las que tan fácilmente se puede pecar por exceso de entusiasmo, parece que ha sonado la hora en que esta cuestión debe abandonarse definitivamente. Pues en el radiomensaje al Congreso Mariano Internacional de Roma, del 24 de octubre de 1954, dice Pío XII: «Y si bien

[34] 3 q.64 a.4 ad 3; *In Sent* 4 d.5 q.1 a.3 sol.2 ad 3
[35] *In Sent.* 3 d.13 q.2 a.1 ad 6.

es *cierto* que también la Beatísima Virgen, *al igual que nosotros, es miembro de la Iglesia*, no es menos cierto que ella es miembro muy singular del Cuerpo místico de Jesucristo» *(D. M.* p.830-31). Luego miembro y no cabeza; gracia singular y no capital, aun cuando la gracia de la Virgen tenga, por otra parte, una ordenación divina al mérito de la misma y a la satisfacción por el pecado muy distinta a la nuestra.

Cosa parecida debiera hacerse también con la causalidad eficiente instrumental de la gracia por María, mantenida por esos mismos autores. Pues ésta es una propiedad de la humanidad de Jesucristo, en cuanto instrumento unido a la divinidad, en virtud de la unión hipostática. A pesar de lo cual, Santo Tomás tardó algún tiempo en admitirla. En la Virgen faltan los fundamentos teológicos de la causalidad eficiente instrumental de la gracia, que son la unión hipostática y la gracia propiamente capital. En el orden de adquisición, la Virgen María nos consiguió a todos la gracia y nos descargó del común pecado, en unión íntima con Jesucristo y dependientemente de El, por medio del mérito y de la satisfacción. Y en el de distribución de la misma, la reparte a todos, también en unión íntima de voluntades con su Hijo, por vía de intercesión poderosísima y eficacísima. La tradición no conoció otra vía de causalidad de la gracia por María, y esta misma es la que nos enseña constantemente el magisterio ordinario de la Iglesia. Y no hay motivo para abandonar normas tan seguras y fundamentales en alas de un sentimentalismo incoherente y poco controlado.

II. Extensión del Cuerpo místico (a.3-4)

DOS FORMAS DISTINTAS DE PLANTEAR LA CUESTIÓN

Una de ellas consiste en determinar los miembros que pertenecen en acto al Cuerpo místico y los que le pertenecen en potencia. Porque el Cuerpo místico se distingue del físico o natural en que éste tiene todos sus miembros al mismo tiempo y, por lo tanto, todos en acto, mientras que en el Cuerpo místico no se da esta simultaneidad de los miembros, teniendo unos después de otros, respecto de los cuales estaba en potencia antes de pertenecerle de hecho. De donde se sigue que la distinción entre miembros en acto y en potencia es una consecuencia lógica del modo como los miembros se encuentran en el Cuerpo místico y pertenecen a él.

Otro de los modos de plantear esta cuestión sería no considerar más que la pertenencia *actual* de los miembros del Cuerpo místico y señalar las condiciones de la misma. Sin duda que esta manera de resolver la cuestión es mucho más concreta y determinable que la anterior. Es lo cierto que con el traslado de esta cuestión del tratado del Verbo encarnado al *De Ecclesia* fué cargándose cada vez más de matices eclesiológicos, perdiendo la amplitud de la consideración teológica que antes tenía.

Preciso es reconocer que la primera de estas dos formas de considerar la cuestión incluye la segunda, pero no al revés, lo cual adquiere grandes proporciones cuando se trata de señalar la extensión del Cuerpo místico de Jesucristo. Sin embargo, la segunda tampoco excluye la primera, a no ser para quien niegue la distinción entre el acto y la potencia. Santo Tomás considera los miembros del Cuerpo místico desde el primer punto de vista y no del segundo, como es evidente.

NOCIONES.—1.° *Sucesión de los miembros en el Cuerpo místico.*—A diferencia de los miembros del cuerpo físico, los del místico no tienen simultaneidad entre sí. Nace esta distinción de la misma diferencia existente entre cuerpo natural y místico y entre los miembros de uno y otro. El cuerpo natural es una naturaleza física integrada por los miembros que la forman, la cual es numéricamente la misma en todos los miembros. En el Cuerpo místico, por el contrario, cada miembro tiene una naturaleza distinta, al menos *numéricamente*, y constituyen metafóricamente un cuerpo por los lazos que tienen entre sí y con la Cabeza, la cual es otro ser distinto de los miembros. De aquí que el cuerpo natural requiera simultaneidad en los miembros que lo integran, mientras que en el místico pueden sucederse unos a otros, sin que por esto sufran el cuerpo ni la Cabeza. Esta falta de simultaneidad en los miembros del Cuerpo místico se extiende no sólo al ser de naturaleza, sino también al de la gracia. Así, nosotros no pertenecemos al Cuerpo místico de Jesucristo desde el mismo momento en que comenzaron a pertenecer a él los Padres del Antiguo Testamento en cuanto a ninguno de estos dos aspectos (3 q.8 a.3 c).

2.° *Doble modo de pertenecer los miembros al Cuerpo místico.*—Santo Tomás lo expresa con dos palabras: en *acto* y en *potencia*. Ya indicamos antes que este doble modo de pertenecer los miembros al Cuerpo místico se deriva lógicamente de la distinción de éste respecto del cuerpo natural. Nos interesa ahora hacer resaltar que esa potencia de pertenecer al Cuerpo místico es real y verdadera en todos los hombres, la cual se funda en la universalidad de la redención por Jesucristo y en la libertad que todo hombre tiene de acogerse a ella y abrazarla (3 q.8 a.3 ad 1). No se trata, por tanto, de una potencia puramente lógica, sino de una potencia real y verdadera, que no tienen los brutos, las plantas ni los seres inanimados, en virtud de la cual todos los hombres son «unibles al Cuerpo místico de Jesucristo»[36]. ¿Que esta potencia no los une de hecho? Conformes. Pero nadie puede negar que da al hombre una cierta *pertenencia* al Cuerpo místico, que es como un medio entre la pertenencia *actual* y la *incapacidad* de pertenecer a él. Tampoco se puede confundir esta potencia con una posibilidad lógica, porque los fundamentos en que se apoya, tanto por parte de Dios como por parte del hombre, son completamente reales y objetivos. Sólo negando la distinción entre la potencia y el acto se puede llegar a la negación de ese doble modo de pertenecer al Cuerpo místico de Jesucristo.

3.° *Incorporación actual al Cuerpo místico.*—Puesto que son miembros del Cuerpo místico todos los que reciben el influjo de Jesucristo como Cabeza de aquél, la unión *actual* con el Cuerpo místico puede realizarse en el transcurso de los tiempos de diferentes maneras. Y así, enseña Santo Tomás, de común acuerdo con San Agustín, «que a tiempos diversos corresponden diversos sacramentos... Y, por tanto, que así como, en el estado de la ley de naturaleza, los hombres se movían a dar culto a Dios sin ninguna ley exterior, sino tan sólo por interior instinto, así también por este mismo instinto eran determinadas por ellos las cosas sensibles por medio de las cuales habían de rendir culto a Dios. Mas después fué necesaria la ley externa, ya por el oscurecimiento de la ley natural, en virtud de los pecados del hombre, ya también para una mayor explicación de la gracia de Jesucristo, por la cual se santifica el género humano»[37]. «Por eso los Padres del Antiguo Testamento, observando los sacramentos legales, tendían a Jesucristo por la misma fe y caridad que nosotros, y así pertenecían al mismo cuerpo de la Iglesia al cual pertenecemos nosotros» (3 q.8 a.3). Pues «así como una misma es la

[36] *In Sent.* 3 d.13 q.2 a.2c.
[37] 3 q.60 a.5 ad 1 et 3; q.70 a.3 ad 1.

fe de los antiguos y de los modernos, así también una misma es la Iglesia» [38]. Y «aunque Jesucristo todavía no existía en tiempo de los Padres del Antiguo Testamento, la encarnación existía ya en la ordenación de Dios y en la fe de los mismos, según la cual se justificaban» [39]. Ultimamente, en la ley de gracia, el sacramento de incorporación al Cuerpo místico de Jesucristo es el sacramento del bautismo, en virtud de la presente economía [40].

Se desprende de lo dicho que cuando en la *Mystici Corporis* dice Pío XII: «Entre los miembros de la Iglesia, *efectivamente* sólo pueden ser contados los que recibieron el bautismo» *(In Ecclesiae membris reapse ii soli annumerandi sunt...)*, sólo puede referirse al presente estado de la economía de la gracia. Ni en esas palabras se echa por tierra, como algunos han creído un poco precipitadamente, la distinción de Santo Tomás entre miembros del Cuerpo místico en potencia y en acto, toda vez que aquellas palabras se refieren a los miembros *efectivos*, o *en acto*, los cuales, lejos de excluir la potencia de serlo, por el contrario, la incluyen.

De donde se sigue que la incorporación actual al Cuerpo místico vino realizándose por diversos medios y de distintas maneras desde la caída del primer hombre hasta el momento actual. Todos dependemos igualmente de la gracia de Jesucristo, como Cabeza de aquél, para librarnos del pecado y conseguir nuestra salvación, y todos los que participamos de la fe en Cristo y de su gracia formamos parte del mismo (3 q.19 a.4), al cual pertenecen también los ángeles y los bienaventurados del cielo (3 q.8 a.4 c et ad 2).

Santo Tomás distingue una graduación múltiple en la *actual* pertenencia al Cuerpo místico: *a)* por la fe; *b)* por la gracia y la caridad, y *c)* por la gloria (a.3). El primer grado expresa la unión con el Cuerpo místico en la misma verdad creída y amada; el segundo, en la misma vida, y el tercero, en el fin [41].

PRINCIPIOS DE SOLUCIÓN

1.° *Capitalidad universal de Jesucristo.*—Es ésta una doctrina genuinamente paulina. Jesucristo representa a todo el género humano, respecto de la salvación, de una manera análoga a como lo representaba Adán respecto del pecado. En sentido antitético es el segundo Adán [42]. No se puede dar doctrina más paulina que ésta. En ella se funda otra no menos paulina y fundamental, cual es la que a continuación expresamos en el segundo principio.

2.° *Universalidad de la redención llevada a cabo por Jesucristo* [43].—Se funda en el principio anterior. Efectivamente, sin la capitalidad universal de Jesucristo no se podría explicar de modo conveniente la universalidad de la redención de Jesucristo ni el mérito de la gracia para todos, así como tampoco la satisfacción universal por el pecado. Pues la capitalidad universal de Jesucristo es el punto central en que constantemente se apoya Santo Tomás para darnos razón de todas estas cosas [44]. Y la capitalidad universal de Jesucristo, sin la doble pertenencia al Cuerpo místico, en potencia y en acto, no se puede entender.

---

[38] *In Sent.* 4 d.27 q.3 a.1 sol.3.
[39] *In Sent.* 3 d.13 q.2 a.2 sol.2 ad 4.
[40] Rom. 6,3-8; 1 Cor. 12,12-13; *Conc. Tridentino:* Dz. 895; *Sum. Th.* 3 q.68 a.1.
[41] *In Sent.* 3 d.13 q.2 a.2 sol.2.
[42] Rom. 5,12-21 y *passim*.
[43] Rom. 3,22-25; Eph. 1,3-7; 1 Cor. 1,30; 6,20; 2 Cor. 5,21; Gal. 3,13, etc.
[44] 3 q.19 a.4; q.48 a.1 y 2 ad 1; q.49 a.1 y *passim*.

3.° *Voluntad salvífica universal.*—Dios quiere que todos nos salvemos. Para eso nos mereció la gracia, satisfizo por el pecado y murió por todos nosotros [45].

4.° *El hombre goza de libertad para acogerse a la redención de Jesucristo* [46].

5.° *La unión actual de los miembros con la Cabeza del Cuerpo místico puede realizarse de múltiples maneras:* por la fe, por la gracia y la caridad y por la gloria. Siendo este último el modo de unión más perfecto (3 q.8 a.3c ad 1).

ERRORES.—1) Pelagianos, novacianos y donatistas sostenían que a la Iglesia, o Cuerpo místico de Jesucristo, solamente pertenecían los justos.

2) Los wiclefitas, husitas y calvinistas defendían que tan sólo los predestinados.

3) Para los protestantes, únicamente los santos.

4) Y Quesnel con los pistorienses propugnan que a la Iglesia, o Cuerpo místico de Jesucristo, pertenecen únicamente los elegidos y justos de todos los siglos.

DOCTRINA DE SANTO TOMÁS.—Puede sintetizarse en la siguiente proposición:

Pertenecen a la capitalidad de Jesucristo, como Cabeza del Cuerpo místico: todos los hombres del mundo, unos solamente en potencia y otros en acto, ya imperfecto o perfecto; los bienaventurados del cielo y los ángeles buenos, aunque estos últimos de un modo diverso que los hombres y por razón análoga.

Para mayor claridad, distinguiremos en esta proposición cuatro partes:

1.ª A la capitalidad de Jesucristo pertenecen todos los hombres del mundo pasados, presentes y futuros. 2.ª Pero no todos pertenecen al Cuerpo místico de la misma manera, sino unos en acto y otros solamente en potencia. 3.ª Al mismo Cuerpo místico de Jesucristo pertenecen también los bienaventurados del cielo. 4.ª Y los ángeles buenos, aunque de modo diverso o análogo al de los hombres.

CAPITALIDAD UNIVERSAL DE JESUCRISTO RESPECTO DE TODOS LOS HOMBRES.—Al decir de San Pablo, Jesucristo es el nuevo Adán (1 Cor. 15,45), que tenía en sí mismo la representación de todo el género humano para repararlo de la ruina causada en él por el pecado del primer hombre [47]. En virtud de esta capitalidad universal de Jesucristo, su redención fué universalísima y superabundante [48]. Santo Tomás encuentra en la capitalidad universal de Jesucristo respecto de todos los hombres la razón de la universalidad de la redención, el mérito universal de la gracia y la satisfacción por el pecado de todos [49]. La universalidad de la redención de Jesucristo es afirmada también por San Juan de modo expreso y categórico (1 Io. 2,2).

De esta universalidad de la redención de Jesucristo como consecuencia de su capitalidad universal se sigue inevitablemente la voluntad salvífica universal de Dios respecto de todos los hombres, que San Pablo tampoco se recata en expresar de modo terminante (1 Tim. 2,4). Y como Dios no hace las cosas a medias, a todos da las gracias suficientes para conseguir su eterna

---

[45] 1 Tim. 2,1-6; 2 Cor. 5,18-19; Col. 1,19-20; 1 Tim. 1,15; 2,4, etc.
[46] 3 q.8 a.3 ad 1; *De verit.* q.29 a.7 ad 4.
[47] 2 Cor. 5,21; Gal. 3,13.
[48] Rom. 3,22-25; Eph. 1,3-7; 1 Cor. 1,30; 6,20; Rom. 1,16; 5,15-20.
[49] 3 q.8 a.3, *sed contra;* q.19 a.4; q.48 a.1 y 2 ad 1; q.49 a.1.

salvación [50], las cuales confieren al hombre una potencia real subjetiva para incorporarse a la redención de Jesucristo.

De donde se sigue que Jesucristo tiene funciones capitales y ejerce un influjo verdadero sobre todos los hombres por medio de la redención universal objetiva, la satisfacción por el pecado y el mérito de la gracia. A estas funciones capitales de Jesucristo responde en todos los hombres una potencia o real capacidad de incorporación a El mediante la aplicación subjetiva de sus gracias redentivas. Esta aplicación no se hace ciertamente de una manera ciega y mecánica, sino conforme a los designios de la predestinación divina. La posibilidad objetiva que todos tienen de llegar a ella, necesariamente impone el doble modo de pertenecer al Cuerpo místico de Jesucristo en acto y sólo en potencia. En acto pertenecen a él todos aquellos que de hecho se incorporan a la redención de Jesucristo, aceptándola aunque no sea más que temporalmente y de una manera imperfecta, y en potencia todos los demás, siendo Jesucristo Cabeza universal de todos los hombres absolutamente de modo distinto.

La incorporación *subjetiva* a la redención se realiza por la fe y los sacramentos [51]. Inmediatamente después del pecado de Adán, cada uno determinaba, por «interior instinto», las cosas sensibles en las que había de dar culto a Dios (3 q.60 a.5 ad 3). Posteriormente fué necesaria la institución de la circuncisión y demás sacramentos legales para la profesión de fe en el Redentor venidero, que había de salvar a todos del común pecado (3 q.70 a.2 ad 1). «Los Padres antiguos, observando los sacramentos legales, tenían la misma fe en Cristo y le amaban con la misma caridad con que nosotros le amamos. Y así pertenecían al mismo cuerpo de la Iglesia a que nosotros pertenecemos» (3 q.8 a.3 ad 3). Pues «así como una misma es la fe de los antiguos y de los modernos, así también una misma es la Iglesia. Por lo cual aquellos que servían a Dios en tiempo de la Sinagoga, pertenecían a la misma unidad de la Iglesia que nosotros» *(In Sent.* 3 d.27 q.3 a.1 sol.3). Porque, «aun cuando en aquel tiempo la encarnación todavía no se había realizado, existía, sin embargo, en la ordenación divina y en la fe de los mismos, según la cual se justificaban, pues los tiempos cambiaron, mas no la fe» [52].

Esta capitalidad universal de Jesucristo se extiende, por un lado, hasta el mismo Adán pecador, y por otro, hasta el último hombre que ha de existir en el mundo; lo que vale tanto como decir que comprende a la humanidad entera. Es una consecuencia inevitable del motivo adecuado de la encarnación en la teología de Santo Tomás y de la absoluta universalidad de la redención de Jesucristo.

DIVERSO MODO DE PERTENECER AL CUERPO MÍSTICO DE JESUCRISTO.—Todos los que nunca y de ninguna manera se han acogido a la redención de Jesucristo ni en el futuro han de participar de sus beneficios, pertenecen a él *sólo en potencia.* Porque *realmente* pudieron pertenecer al Cuerpo místico, ya que a todos se extiende la capitalidad de Jesucristo, no sólo por razón de su primacía universal y de su perfección, sino también por el influjo que en todos tiene por razón de la universalidad de la redención. «Pues el mérito de Jesucristo, *en cuanto a la suficiencia, se extiende por igual a todos los hombres,* aun cuando no en todos haya tenido eficacia. Lo cual proviene, en parte, del libre albedrío del hombre, y en parte, de la elección divina, según la cual a algunos *misericordiosamente* se concede el efecto de los méritos de

[50] Mt. 23,37; Ap. 3,20.
[51] *De verit.* q.29 a.7 ad 8 y 11; *Sum. Th.* 3 q.62 a.5c et ad 2; a.6; q.49 a.1 ad 4 y 5; a.3 ad 1 y 2 y *passim.*
[52] *In Sent.* 3 d.13 q.2 a.2 sol.2 ad 4.

Jesucristo, y a otros no, *por justo juicio* de Dios» [53]. Porque los méritos de Jesucristo tienen, respecto de nosotros, la relación de causa universal a la particular (ad 12). Esta manera de pertenecer al Cuerpo místico solamente en potencia desaparece con el estado de viadores, adquiriendo entonces el concepto de miembros totalmente separados del cuerpo, puesto que ya ni en potencia pertenecen a él, al igual de los que, después de tener la fe o de permanecer por algún tiempo en gracia, mueren finalmente en pecado mortal.

Mucho más perfecta es la pertenencia en *acto* al Cuerpo místico de Jesucristo que la solamente potencial, con la misma distancia y proporción que media entre el acto y la potencia. La pertenencia en acto reconoce tres grados distintos, según los cuales se verifica la incorporación a la redención de Jesucristo. El primero es sólo por la fe (3 q.62 a.5 ad 2), sin la gracia y la caridad. Santo Tomás todavía llama *potencial* a este modo de unión con el Cuerpo místico de Jesucristo, lo cual no quiere decir que no sea actual, sino que es muy imperfecta en comparación de otros, como la que tienen en un organismo los miembros sin movimiento (3 q.8 a.3 ad 2). Los así unidos con Jesucristo reciben de El el influjo capital de la fe, la cual es compatible en el individuo con el pecado que no sea la herejía, la apostasía u otros que implícitamente la supongan o impliquen, como actualmente sucede con el cisma.

En la Sagrada Escritura es figurada la Iglesia, Cuerpo místico de Jesucristo, con diversas analogías, todas las cuales suponen en ella la existencia de pecadores. Tales son la parábola del sembrador (Mt. 13,18-30) y la del convite nupcial (Mt. 22,1-14). Por su parte, San Pablo dice que Dios quiere la salvación de *todos* los hombres y que *todos* vengan al conocimiento de la verdad (1 Tim. 2,4); San Juan, que Jesucristo es la propiciación por *nuestros pecados,* y no sólo por los nuestros, sino por los de todo el mundo (1 Io. 2,2), y San Pablo, que Jesucristo es la piedra angular; que en ningún otro hay salud, pues ningún otro nombre nos ha sido dado bajo el cielo por el cual podamos ser salvos (Act. 4,11-12). Todo lo cual supone que en la Iglesia hay pecadores.

La tradición de los Santos Padres es unánime en el reconocimiento de la existencia de pecadores en la Iglesia de Jesucristo. Es San Clemente Romano quien nos habla ya a fines del siglo primero de la existencia de sediciosos en la Iglesia de Dios [54]. La disciplina penitencial establecida en los primeros siglos de la Iglesia para los crímenes, o pecados gravísimos, es un argumento que no deja lugar a duda.

En la obligación que todos tenemos de pertenecer a la Iglesia de Jesucristo para conseguir la salvación (Dz. 714), para lo cual absolutamente puede bastar el *voto* del bautismo [55], va incluída la posibilidad de la existencia de pecadores en el Cuerpo místico de Jesucristo, toda vez que, excepto el pecado de infidelidad, los demás no son incompatibles con la fe, que actualmente incorpora a aquél (Dz. 808).

Por otra parte, la Iglesia reprobó siempre la conducta de novaciones y donatistas, admitiendo a la penitencia los reos de pecados gravísimos, denominados crímenes (Dz. 94 y 95). El concilio de Constanza condenó las proposiciones de J. Hus en las cuales afirmaba que solamente los predestinados pertenecen a la Iglesia y que los que finalmente se han de condenar nunca pertenecieron a la Iglesia aun cuando por algún tiempo poseyeran la fe y la

[53] *De verit.* q.29 a.7 ad 4; *In Sent.* 3 d.13 q.2 a.2 sol.2 ad 5; *Sum. Th.* 3 q.8 a.3 ad 1.
[54] *Epist. ad Cor.* c.45-55.
[55] Dz. 388.413.796.

gracia [56]. El concilio de Trento definió, contra los protestantes, que la fe verdadera y el ser de cristiano no se pierde por el pecado (Dz. 838), y, por consiguiente, la pertenencia al Cuerpo místico de Jesucristo de los fieles pecadores. Posteriormente, Clemente XI condenó la proposición de Quesnel según la cual solamente los elegidos y los justos de la tierra, con los ángeles del cielo, entran a formar parte del Cuerpo místico (Dz. 1422). Y Pío VI condenó también como herética la doctrina de los teólogos pistorienses, que enseñaban ser miembros de aquél solamente los fieles perfectos (Dz. 1515). Por consiguiente, ni solos los elegidos o predestinados, ni sólo los santos o justos, ni únicamente los fieles perfectos pertenecen en acto al Cuerpo místico, sino también los fieles pecadores, ya sean del Antiguo Testamento o del Nuevo, orientales u occidentales (Dz. 1738), reyes o vasallos, naciones o pueblos (Dz. 1688 1754).

Como en la presente economía de la gracia el bautismo es la única puerta de ingreso en la Iglesia, y Pío XII en la *Mystici Corporis Christi* trata principalmente de la Iglesia *militante* [57], era natural que estableciera una norma en cierto modo sensible y *ciertamente comprobable* de los que pertenecen al Cuerpo visible de la Iglesia que no diera lugar a equívocos. Según esto, y en este sentido, establece que «*de hecho* sólo deben ser *contados efectivamente* como miembros de la Iglesia aquellos que recibieron el bautismo y profesan la verdadera fe, que ni ellos mismos se separaron del Cuerpo místico de la Iglesia ni por causas gravísimas fueron tampoco separados por la autoridad legítima» (ibid., p.203). Por esto añade a continuación que ningún pecado por grave que sea, excepto el cisma, la herejía o la apostasía, es por sí mismo suficiente para separar al hombre de la Iglesia (ibid.).

Lo cual no quiere decir que los fieles del Antiguo Testamento no pertenecieran al mismo Cuerpo místico que nosotros, ni tampoco que el *voto* del bautismo no sea suficiente, en determinadas circunstancias, para incorporar al Cuerpo místico de Jesucristo, puesto que se trata de éste en la presente economía, y de los miembros del mismo en un sentido muy restringido, con el fin de hacer desaparecer toda clase de equívocos.

Además de la voluntad salvífica universal, Santo Tomás explica la existencia de hombres pecadores en el Cuerpo místico, porque, aun cuando carezcan de la gracia y de la caridad, todavía reciben un influjo vital de la Cabeza del mismo, cual es el de la fe (3 q.8 a.3 ad 3). Y para lavarlos de todas sus manchas y pecados instituyó Jesucristo en su Iglesia, de un modo permanente, el sacramento de la penitencia, por el cual pueden adquirir de nuevo la gracia perdida. Precisamente porque los pecadores no están incorporados perfectamente a la vida de la gracia del Cuerpo místico, dice Santo Tomás que son miembros de él de un modo incompleto y *analógico* [58].

El segundo grado de los miembros en acto lo constituyen todos los hombres unidos al Cuerpo místico por la gracia y la caridad, ya pertenecientes al estado de naturaleza, al de la ley escrita o al de la gracia. Pues todos convienen en una misma naturaleza específica, en una misma cosa creída y amada, en una misma vida, están informados por una misma alma y tienen, por consiguiente, la unidad perfecta del Cuerpo místico [59].

LOS BIENAVENTURADOS DEL CIELO constituyen el tercer grado de los miembros en acto del Cuerpo místico, los cuales están unidos con Jesucristo, como Cabeza del Cuerpo místico, no sólo en cuanto a la misma naturaleza y vida

[56] *Dz.* 627.631.646.647.
[57] AAS, ser.2 vol.10 p.113.
[58] *In Sent.* 3 d.13 q.2 a.2.
[59] *In Sent.* 3 d.13 q.2 a.2 sol.2; *Sum. Th.* 3 q.8 a.3 ad 3.

de la gracia, sino también en el fin del Cuerpo místico, que es nuestra eterna bienaventuranza, la cual consiste en una participación de la misma bienaventuranza de Jesucristo. Aunque el estado sea distinto, una misma es la Iglesia de los viadores y de los comprehensores [60], de la que el mismo Jesucristo es Cabeza, el cual fué al mismo tiempo viador y comprehensor (ibid.). Por eso dice en otro lugar que Jesucristo es Cabeza de la Iglesia militante y triunfante [61]. Y así como influye en los viadores la gracia, en los comprehensores influye la gloria, dependiendo del influjo de Jesucristo la perfección y permanencia de uno y otro estado de la Iglesia. Porque, aunque los santos del cielo no necesitan de ulterior expiación, todos dependen de El en cuanto a la conservación y consumación de su gracia en la gloria (3 q.22 a.5). Por lo cual se dice que el sacerdocio de Jesucristo es eterno [62].

LA CAPITALIDAD DE JESUCRISTO SE EXTIENDE TAMBIÉN A LOS ÁNGELES DEL CIELO.—En la revelación divina, y particularmente en San Pablo, no parece que haya lugar a duda [63]. Y para Santo Tomás tampoco existe la menor vacilación acerca de este particular. Un simple análisis de las propiedades de Jesucristo como Cabeza del Cuerpo místico en relación con los ángeles es más que suficiente para hacerlo ver.

En primer lugar, Jesucristo posee, respecto de ellos, *la primacía absoluta*, no sólo en cuanto Dios, sino también en cuanto hombre: *a)* por razón de la unión hipostática [64]; *b)* en virtud de la absoluta plenitud de la gracia habitual [65]; *c)* y de su sacerdocio eterno (3 q.22 a.5).

Por lo mismo, tiene también, respecto de los ángeles, la segunda propiedad de la Cabeza, que es *la perfección*, que en El se encuentra en grado sumo sobre todo ser creado. Por lo cual dice Santo Tomás que Jesucristo, en cuanto hombre, «sobresale infinitamente sobre todos los hombres y ángeles» [66] y que «preside a los ángeles» [67].

Y además de presidirlos, *los rige y gobierna*, como Rey de cielos y tierra y Juez universal de vivos y muertos, por propia virtud y con propia autoridad, aun en cuanto hombre. El cual está en el cielo a la diestra del Padre sobre todos los bienaventurados y ángeles (3 q.58-59).

Si ahora tenemos en cuenta que para Santo Tomás el Cuerpo místico es como una sociedad sobrenatural compuesta por una inmensa multitud de hombres y de ángeles ordenada a un fin, bajo la dirección y gobierno de un Jefe supremo, al que llamamos Cabeza, en la que con la diversidad de individuos hay también multiplicidad de actos y oficios, fácilmente echaremos de ver que los ángeles son parte importante del Cuerpo místico de Jesucristo, respecto de los cuales éste ejerce también funciones de verdadera Cabeza. Los ángeles conspiran, juntamente con los hombres, al mismo fin del Cuerpo místico, que es el fin último de nuestra eterna bienaventuranza, bajo la dirección y gobierno de un mismo Jefe, Jesucristo, cuya perfección y primacía sobre todos es absoluta (3 q.8 a.4).

Surge aquí una dificultad que a muchos parece insoluble y que en realidad no lo es; ni siquiera es considerada como tal por Santo Tomás. El influjo de la cabeza en los miembros es propiedad fundamental y característica de la cabeza, de la que carece Jesucristo en los ángeles, toda vez que no influye en ellos la gracia, según otra tesis fundamental de la doctrina tomista.

[60] *In Epist. ad Col.* c.1 lect.5.
[61] *In Epist. ad Eph.* c.1 lect.8.
[62] Ps. 109,4; Heb. 7,24.
[63] Col. 2,10; Eph. 1,20-21; Mt. 4,11.
[64] *In Sent.* 1 d.44 q.1 a.3; *Sum. Th.* 1 q.25 a.6 ad 4.
[65] 3 q.7 a.10, etc.
[66] *In Epist. 1 Cor.* c.11 lect.1.
[67] *In Epist. ad Eph.* c.1 lect.8.

Verdad es que Jesucristo no influye en los ángeles la gracia santificante, porque la gracia de Jesucristo es esencialmente *redentiva*, la cual no conviene a aquéllos, ya que no cometieron pecado. Pero esto en nada perjudica a la capitalidad universal de Jesucristo. La gracia de Jesucristo tiene intrínsecamente virtud no sólo suficiente, sino también superabundante, para extenderse a los ángeles y a otras innumerables criaturas, si las hubiera. El mérito de Jesucristo es *intrínsecamente infinito*. Pero los ángeles no son sujetos aptos para recibir la gracia redentiva, y, por otra parte, la sabiduría divina dispuso que la encarnación del Verbo se ordenara inmediatamente a la redención del hombre. De manera que el no influir Jesucristo la gracia esencial en los ángeles proviene, no de algún defecto de la virtud de la gracia del mismo Jesucristo, sino de la incapacidad para recibirla de los mismos ángeles y de las disposiciones de la voluntad divina, que así ordenó se realizara la gracia de Jesucristo.

Pero, aparte de la gracia esencial, Jesucristo influye como Cabeza en los ángeles de múltiples maneras. En primer lugar, nadie le puede negar el influjo presidencial y de excelencia que tiene sobre todos por razón de su primacía absoluta en virtud de la unión hipostática, de la plenitud de la gracia y de su sacerdocio eterno. Además, a todos mereció su ministerio respecto de las criaturas, y en particular del hombre en orden a la consecución de la eterna bienaventuranza, haciendo a los ángeles ministros suyos, a quien todos sirven y obedecen. En todos influye en los actos jerárquicos de su ministerio con los hombres y entre sí, iluminándolos, etc. Y en todos causa también la gloria accidental que por razón de este ministerio les compete. Pues aunque los ángeles no son viadores en cuanto al premio esencial, «de algún modo lo son respecto del premio accidental, en cuanto nos administran a nosotros en virtud del mérito de Jesucristo» [68].

¿Que este influjo no es de la misma naturaleza que el que tiene en los hombres? Concedido. ¿Quién pretendió lo contrario? ¿Pero deja por eso Jesucristo de ejercitar un *verdadero* influjo capital respecto de los ángeles? De ninguna manera. La afirmación de Santo Tomás que «la humanidad de Jesucristo, en virtud de la naturaleza divina, puede causar algo no sólo en el alma del hombre, sino también en los espíritus angélicos, por razón de la máxima unión que aquélla tiene con Dios en la unión hipostática (3 q.8 a.4 ad 3), adquiere la categoría de un principio cuyas virtualidades se desenvuelven en el conocimiento de los ángeles acerca de los misterios divinos y en el ministerio que realizan respecto de los hombres. Por lo cual concluye Santo Tomás, sin vacilación alguna, que «es manifiesto que el Cuerpo místico de la Iglesia consta de hombres y de ángeles, siendo Jesucristo Cabeza de la inmensa multitud que constituye el Cuerpo místico» (3 q.8 a.4).

DE MODO DIVERSO QUE DE LOS HOMBRES.—Lo único que concede Santo Tomás es que Jesucristo no posee, respecto de los ángeles, la propiedad de la cabeza de tener la misma naturaleza específica de los miembros. Pero conviene con ellos *genéricamente*, en cuanto al alma espiritual. Lo cual en absoluto es suficiente (3 q.8 a.4 ad 1). El Angélico Doctor señala también otra diferencia fundamental acerca de la capitalidad de Jesucristo respecto de los ángeles, en la que resalta, una vez más, la unidad maravillosa de su doctrina. Consiste en que la capitalidad de Jesucristo respecto de los ángeles no es *fin inmediato* de su encarnación, como la que tiene respecto de los hombres, sino *consecuencia* de ésta [69]. Y así, Jesucristo es verdadera Cabeza, por

[68] *De verit.* q.29 a.7 ad 5; *In Sent.* 3 d.13 q.2 a.2 sol.1; *Sum. Th.* 3 q.8 a.4; 1 q.106 a.4 ad 2-3; q.109 a.4 ad 1-2 y 3; q.111 a.1 ad 1; q.113 a.3 ad 1; a.5 ad 1-2; q.114 a.3 ad 3; *In 1 ad Cor.* c.11 lect.1; *In Epist. ad Eph.* c.1 lect.8, etc.

[69] *De verit.* q.29 a.4 ad 5.

razón distinta, de esa multitud innumerable de hombres, tanto viadores como comprehensores, y de ángeles, ordenada al último fin de la eterna bienaventuranza, que es también el fin último del Cuerpo místico, al que unos tienden y del que otros participan bajo la presidencia, dirección e influjo del mismo Jesucristo, al cual todos están subordinados y al que todos sirven y obedecen (3 q.8 a.4).

III. Naturaleza de la gracia capital (a.5)

NOCIONES.—1.ª *Triple gracia en Jesucristo: a*) de unión; *b*) habitual; y *c*) capital. Se llama gracia de unión a la misma unión hipostática. La habitual es un don sobrenatural creado, intrínseco e inherente al alma humana de Jesucristo como persona individual. Y la capital la que le pertenece en cuanto Cabeza de la Iglesia.

2.ª *Triple consideración de la gracia habitual: a*) física; *b*) moral; y *c*) causalmente. En su ser físico, la gracia habitual no puede ser más que una específicamente, pero numéricamente es distinta en cuantos individuos se encuentre. Moralmente considerada, expresa el valor moral de los actos procedentes de ella, como el mérito y la satisfacción, los cuales pueden ser, ya condignos con todo rigor de justicia, de justicia imperfecta o de mera condignidad y solamente de congruo. Causalmente considerada, es la misma gracia habitual de Jesucristo como principio de sus operaciones y del influjo de la misma gracia en todos los hombres.

3.ª *Doble distinción:* real y de razón. Ya hemos indicado que la distinción real específica no puede darse en la gracia habitual entitativamente considerada, pero sí en el ser moral de los actos procedentes de ella, y, por tanto, en la misma gracia como principio de aquéllos.

Esto supuesto, se pregunta: la gracia de Jesucristo, como Cabeza de la Iglesia, o sea, la gracia capital, ¿es una misma cosa con la gracia habitual de Cristo considerado como individuo? Porque de la distinción que media entre la gracia de unión, por una parte, y la individual y capital de Jesucristo, por otra, no puede haber lugar a dudas, toda vez que la primera es sustancial y las otras dos accidentales.

DOCTRINA DE SANTO TOMÁS.—Se expresa en la siguiente conclusión:

La gracia capital se identifica realmente con la habitual de Jesucristo, de la cual se distingue solamente con distinción de razón. Sin embargo, la gracia capital de Jesucristo se distingue realmente de la nuestra habitual y de la de la Virgen Santísima numérica y causalmente.

Las tres partes deben ser tenidas como ciertas teológicamente.

La PRIMERA PARTE se desprende del testimonio de San Juan cuando dice: *De su plenitud* (de la gracia) *recibimos todos gracia sobre gracia* (Io 1,16). Pues el tener Jesucristo la gracia habitual en toda su plenitud es causa o razón de que de El se derive a todos nosotros, ya que en el agente se encuentra siempre la perfección de un modo más eminente que en el efecto o paciente. Y como gracia capital es la que compete a Jesucristo en cuanto causa la gracia en nosotros, síguese que una misma cosa realmente es en Jesucristo la gracia habitual y la capital.

Esto mismo aparece también con toda claridad analizando esta verdad a

la luz que sobre ella proyecta el principio metafísico según el cual una misma cosa es aquello por lo cual el agente obra y está en acto. Porque ningún agente obra sino en cuanto está en acto. Ahora bien, siendo la gracia habitual de Jesucristo el principio próximo de todas sus operaciones, por medio de las cuales a todos nos merece la gracia, es manifiesto que la gracia habitual se identifica realmente en El con la capital, toda vez que ésta es la que compete a Jesucristo en cuanto nos comunica y causa la gracia en nosotros (3 q.8 a.5).

SEGUNDA PARTE.—Sin embargo, se distinguen con distinción de razón, puesto que la gracia habitual dice orden a la *santificación accidental* del alma de Jesucristo, y la capital a la *causalidad* de la misma gracia en todos los demás. No por tener actos diversos expresa hábitos distintos, ya que los actos diversos de los cuales uno es razón y causa del otro pertenecen a un mismo hábito. Y así, la santificación del alma de Jesucristo, que es acto de la gracia personal o individual, es razón de la justificación de los demás, lo que pertenece a la gracia capital (ad 2). Un ejemplo de esto lo tenemos en el conocimiento de una verdad y en la refutación de su contraria, que pertenecen al mismo hábito de ciencia.

Y esto nos lleva como de la mano a señalar una diferencia fundamental que separa la gracia de unión, por una parte, y la individual y capital de Jesucristo, por otra. Pues al paso que la primera es formalmente estática o entitativa, las dos últimas son *operativas*, perteneciendo ambas al mismo hábito (ad 3).

TERCERA PARTE.—La gracia capital de Jesucristo, no obstante ser específicamente igual a la nuestra habitual, en cuanto a su ser entitativo realmente se distingue de ella, así como también de la de la Virgen María. No sólo porque existe en sujetos distintos, sino también porque la gracia de Jesucristo es *fuente y origen* de toda la gracia, tanto nuestra como de la Virgen Santísima [70]. Además se distingue también *causalmente*, en cuanto que Jesucristo influye *intrínsecamente* la gracia en los demás, mientras que nosotros y la Virgen María sólo podemos causarla de una manera *moral-extrínseca* [71]. Jesucristo no comunica la gracia a los demás por medio de la naturaleza, como se transmite el pecado de Adán, sino «por acción personal suya» (ad 1).

CONSTITUTIVO INTRÍNSECO DE LA GRACIA CAPITAL

Todos los actos de Jesucristo procedentes de la gracia capital tienen un valor absolutamente infinito. Mas éste no puede provenir de la gracia habitual, la cual carece de esa infinitud. Por otra parte, la gracia de unión no es operativa, ni, por tanto, se puede confundir con la gracia capital. De aquí la cuestión: ¿cómo se debe explicar la gracia capital de Jesucristo de tal manera que nos dé razón adecuada de la infinitud de los actos procedentes de ella? ¿Por qué se constituye intrínsecamente?

SENTENCIAS DE LOS TEÓLOGOS.—1.ª Por sola la gracia de unión (Vázquez, el cual se admira grandemente de que los tomistas piensen de otra manera) [72].

2.ª Por sola la gracia habitual (Araújo, Godoy, Medina, etc.).

3.ª Por la gracia habitual, como principio próximo de los actos meritorios, y la de unión, como principio radical de los mismos (J. Vicente, Lorca, Suárez, De Lugo).

4.ª Por la gracia habitual, como principio elicitivo de aquéllos, y la de unión, como causa de su dignidad infinita (Granados).

[70] *In Sent.* 3 d.13 q.2 a.1 ad 6.
[71] *De verit.* q.29 a.4 ad 2.
[72] *In III P. D. Th.* disp.48 c.4

DOCTRINA DE SANTO TOMÁS.—Se expresa en la siguiente conclusión:

El constitutivo intrínseco de la gracia capital no se puede colocar: a) en una ordenación extrínseca de Dios; b) ni en una gracia "gratis data"; c) ni en la sola gracia de unión; d) ni solamente en la gracia habitual; e) ni en la gracia habitual y de unión al mismo tiempo, como principio próximo y radical, respectivamente, de los actos meritorios; f) ni tampoco por la gracia habitual como principio elicitivo de la sustancia de los actos, y la de unión como causa de su infinitud absoluta; g) sino por la gracia habitual "in recto", totalmente plena, connotando "in obliquo", o indirectamente, la gracia de unión.

Tal es la sentencia de Santo Tomás, sostenida también por San Buenaventura [73], y que nosotros juzgamos como más probable.

Vamos a probar la conclusión comenzando por rechazar todas las sentencias contrarias.

a) 1.° Porque la gracia capital es intrínseca a Jesucristo, toda vez que realmente es una misma cosa con la gracia habitual. 2.° Porque, en caso contrario, cualquier hombre podría ser constituído por Dios en cabeza de la Iglesia aun cuando careciera de la gracia habitual. Por eso nadie, que sepamos, ha sido tan osado que se haya atrevido a sostener semejante cosa.

b) 1.° San Pablo no enumera la gracia capital entre las gracias *gratis datas* [74]. 2.° Porque, no siendo un hábito, no podría ser principio intrínseco próximo de los actos meritorios y satisfactorios. 3.° Porque una gracia capital que no es santificadora del sujeto que la posee ni se ordena a la santificación de los demás es una quimera.

c) 1.° La gracia de unión formalmente no es *operativa*, sino *entitativa*. Por tanto, se distingue esencialmente de la gracia capital [75]. 2.° La gracia capital es aquello por lo cual Jesucristo se constituye en acto para influir inmediatamente la gracia en los demás, y la gracia de unión no se ordena inmediatamente a ningún acto operativo, sino al ser [76]. 3.° La cabeza es de la misma naturaleza específica que los miembros del cuerpo, lo cual no tiene Jesucristo en virtud de la unión hipostática.

d) Porque la gracia habitual de Jesucristo, prescindiendo de la unión hipostática, carecería de la plenitud intensiva y extensiva, sin la cual no podría ser ni llamarse capital. Pues a la gracia de Jesucristo le viene la razón de capitalidad de su misma plenitud absoluta, por lo que redunda en los demás, como tantas veces afirma el Angélico Doctor.

e) Porque no siendo la gracia de unión *operativa*, o *dinámica*, sino *entitativa* y *estática*, no puede ser principio radical, ni mucho menos próximo, de los actos meritorios de Jesucristo. Para darse cuenta de esto basta tener presente que la gracia de unión no es una *naturaleza distinta*, sino *puro término* de la unión de la naturaleza humana con el Verbo divino.

f) El constitutivo formal de una cosa debe ser *simple* e *indivisible*, puesto que diferencia esencialmente la cosa por él constituída. Mas la gracia

[73] *In Sent.* 3 d.13 a.2 q.2 ad 4.
[74] 1 Cor. 12,4-11.
[75] *In Sent.* 3 d.13 q.3 a.2 sol.2; *Sum. Th.* 3 q.8 a.5 ad 3; *In Sent.* 4 d.5 q.1 a.3 sol.2 ad 3.
[76] 3 q.8 a.5 ad 3.

habitual y la de unión son completamente diversas, por lo cual no pueden entrar a constituir formalmente *una misma cosa*. Lo múltiple y diverso no puede ser causa formal de lo uno e idéntico. Por otra parte, lo propio y característico de la cabeza es el influjo vital en los miembros del cuerpo; influjo que no puede provenir de dos principios esencialmente diversos. En este caso habría dos cabezas con dos influjos distintos, y no una sola con su influjo propio.

g) En primer lugar no se puede dudar que esta doctrina expresa la verdadera mente de Santo Tomás acerca de esta cuestión, como puede comprobar por sí mismo todo aquel que consulte lo que acerca de esto escribió [77].

Además se apoya en argumentos muy poderosos, el primero de los cuales es como sigue: Jesucristo es nuestra Cabeza, en cuanto que de la plenitud de su gracia participamos todos. Pero nosotros no podemos participar de Jesucristo la gracia de unión, sino tan sólo la habitual. Luego Jesucristo se constituye en Cabeza del Cuerpo místico por la plenitud de esta última. Por eso dice Santo Tomás que «de la plenitud de la gracia de Jesucristo se sigue su redundancia en los demás» [78].

Jesucristo es formalmente Cabeza de la Iglesia, por lo que le constituye en acto para realizar, en cuanto hombre, las operaciones de orden sobrenatural. Pero esto solamente es la gracia habitual, porque la de unión no es dinámica u operativa, sino entitativa. Luego el constitutivo de la gracia capital sólo puede encontrarse en la habitual. El influjo de la gracia en los demás es lo más característico y esencial de la gracia capital.

Por último, las tres propiedades de Jesucristo como Cabeza del Cuerpo místico—primacía, perfección e influjo—se derivan todas de la plenitud absoluta de su gracia habitual. Pues por razón de esa plenitud absoluta, intensiva y extensivamente, Jesucristo tiene, aparte de la unión hipostática, la primacía, en cuanto hombre, sobre todos los hombres y ángeles, en El se encuentran todas las perfecciones de la vida de la gracia y por El se comunican a todos los demás.

Sin embargo, la gracia habitual no tendría en Jesucristo, en cuanto hombre, esa plenitud tan maravillosa si su naturaleza humana no estuviera hipostáticamente unida con la persona del Verbo divino. Unión que exige, como disposición de suma congruencia en la naturaleza humana de Jesucristo, efusión tan admirable de la gracia en su alma. Y por eso mismo la plenitud de la gracia habitual de Jesucristo no es constitutivo formal del mismo en Cabeza del Cuerpo místico a no ser diciendo indirectamente, o *in obliquo*, orden a la unión hipostática. «Por lo cual la gracia *habitual* de Jesucristo se puede llamar de *unión*, en cuanto que de ésta se deriva aquélla a la naturaleza humana de Jesucristo por imperiosa exigencia, como disposición convenientísima de la naturaleza, consiguiente a su unión personal con el Verbo divino, y *capital*, en cuanto que por razón de ella Jesucristo influye la gracia en todos los demás» [79].

Una vez supuesta la unión hipostática, todas las operaciones de Jesucristo en cuanto hombre reconocen como único sujeto de las mismas la persona divina del Verbo encarnado. Y ésta es la razón de que todos sus actos tengan un valor meritorio y satisfactorio absolutamente infinito. Pero sin que la persona divina ni la unión hipostática sean de ninguna manera principio «quo», o virtual, de los mismos, sino tan sólo «quod», o sujeto de ellos [80].

---

[77] *In Sent.* 3 d.13 q.3 a.2 sol.1; *In Sent.* d.5 q.1 a.3 sol.2 ad 3; *De verit.* q.29 a.5c y ad 1.3.6 y 7; *Sum. Th.* 3 q.8 a.5c y ad 3.
[78] *De verit.* l.c.
[79] *De verit.* q.29 a.5c y ad 7.
[80] *De verit.* l.c. ad 4.

IV. De qué manera conviene a Jesucristo ser Cabeza de la Iglesia (a.6)

ESTADO DE LA CUESTIÓN.—Puesto que una de las propiedades de la cabeza es tener la misma naturaleza específica de los miembros, es manifiesto que esta cuestión se plantea en Jesucristo, en cuanto hombre, relativamente a los demás hombres; y no a las otras personas divinas, toda vez que solamente la persona del Verbo se encarnó en la naturaleza humana. Y siendo también propio de la cabeza el influjo vital en los miembros y la dirección o gobierno de todo el cuerpo, se pregunta: el ser cabeza de la Iglesia en cuanto al influjo interior de la gracia en los miembros y al gobierno de aquélla, ¿es cosa privativa de Jesucristo o conviene también a los demás? Las otras propiedades de la cabeza, como son la primacía absoluta sobre todo el cuerpo y el encontrarse en ella el centro de toda la perfección de la vida del mismo, no cabe duda de que solamente pertenecen a Jesucristo por razón de la plenitud de la gracia en El existente y de la unión hipostática.

DOCTRINA DE SANTO TOMÁS.—Santo Tomás resuelve esta cuestión de la siguiente manera:

Es propio de Jesucristo ser Cabeza de la Iglesia con influjo eficiente interior de la gracia en los hombres. También es exclusivo de Jesucristo el gobierno exterior de la Iglesia por virtud propia y propia autoridad en todo tiempo, lugar y estado de la misma. El papa tiene por derecho divino sobre toda la Iglesia militante, durante el tiempo de su pontificado, no sólo el primado de honor, sino también la suprema y plena potestad de jurisdicción y de régimen. Y los obispos en su diócesis respectiva gozan de potestad ordinaria para el gobierno de la misma, subordinados al papa.

Nótese la gran diferencia que existe entre Jesucristo y el papa respecto de su capitalidad de la Iglesia: Jesucristo, *universalmente* en cuanto al tiempo, lugar y estado de la misma, y el papa, *particularmente* en el tiempo y sólo respecto de la Iglesia militante; Jesucristo, por propia virtud y propia autoridad, y el papa, por derecho divino, recibido del mismo Jesucristo.

La PRIMERA PARTE de la tesis anterior está indicada con suficiente claridad en San Pablo, en su Carta a los Colosenses (2,18-19), donde dice: *Que nadie con afectada humildad o con el culto de los ángeles os prive del premio, haciendo alarde de lo que ha visto, hinchándose sin fundamento de su inteligencia carnal y no teniendo la Cabeza, por la cual el cuerpo entero, alimentado y trabado por las coyunturas y ligamentos, crece con crecimiento divino.* Pues este alimento y crecimiento se verifica por la gracia.

Santo Tomás no puede estar en este punto más categórico: «El influjo interior de la gracia no puede ser causado por ninguno, a no ser únicamente por Jesucristo» (a.6). En lo cual debieran reparar un poco los que con tanta facilidad atribuyen el influjo eficiente de la gracia a la Virgen Santísima. Sobre todo sabiendo que Santo Tomás tuvo dificultades en un principio para concederlo al mismo Jesucristo. Sólo llegó a afirmarlo después de conocida a fondo la doctrina de los Padres griegos sobre la humanidad de Jesucristo como instrumento unido a la divinidad. Y esta razón, en la que apoya él la causalidad eficiente de la gracia en los miembros por Jesucristo, como Cabeza del Cuerpo místico, solamente se encuentra en El. Por eso mismo el ser Cabeza de la Iglesia le compete a El solo de una manera exclusiva en este sentido.

En cuanto al gobierno exterior de la Iglesia, San Pedro llama a Jesucristo *pastor y guardián de las almas* y *príncipe de los pastores u obispos*» [81]. El fué quien fundó la Iglesia, sobre la cual tiene autoridad onnímoda y universal en todo tiempo, lugar y estado de la misma tanto en el cielo como en la tierra.

EL PAPA tiene por derecho divino, como vicario de Jesucristo, la suprema potestad de jurisdicción en toda la Iglesia militante en las cosas pertenecientes a la fe y a las costumbres, así como también la potestad de régimen, durante el tiempo de su pontificado [82].

Y los obispos gobiernan con potestad ordinaria sus diócesis respectivas, subordinados al papa [83].

Se dice alguna vez en la Sagrada Escritura (Iob 41,25) que el diablo es cabeza de los malos, lo cual solamente puede competirle en cuanto al gobierno exterior, por el mal ejemplo que da y también en cuanto incita a los hombres a pecar, puesto que el fin de toda su intervención en las cosas humanas es apartar al hombre de Dios *bajo la especie de libertad* (a.7). Y cosa parecida hay que decir también del anticristo, al que llama San Pablo cabeza de todos los perversos (2 Thes. 2,4), ya que en él se acumula toda la malicia del diablo, por lo cual puede decirse que constituye con él una sola cabeza de todos los malos, en el sentido ya explicado (a.8).

CUESTION 8

(In octo articulos divisa)

De gratia Christi secundum quod est caput Ecclesiae

La gracia capital de Cristo

Hemos de examinar a continuación la gracia de Cristo como cabeza de la Iglesia. A este fin hemos de preguntarnos:

Primero: si Cristo es cabeza de la Iglesia.

Segundo: si es cabeza de los hombres en cuanto al cuerpo o sólo en cuanto a las almas.

Tercero: si es cabeza de todos los hombres.

Cuarto: si es cabeza de los ángeles.

Quinto: si la gracia que Cristo posee como cabeza de la Iglesia es la misma que la gracia habitual personal de Cristo.

Sexto: si el ser cabeza de la Iglesia es propio de Cristo.

Deinde considerandum est de gratia Christi secundum quod est caput Ecclesiae (cf. q.7 introd.).

Et circa hoc quaeruntur octo.

Primo: utrum Christus sit caput Ecclesiae.

Secundo: utrum sit caput hominum quantum ad corpus, vel solum quantum ad animas.

Tertio: utrum sit caput omnium hominum.

Quarto: utrum sit caput angelorum.

Quinto: utrum gratia secundum quam est caput Ecclesiae, sit eadem cum habituali eius secundum quod est quidam homo singularis.

Sexto: utrum esse caput Ecclesiae sit proprium Christo.

[81] 1 Petr. 2,25; 5,4.
[82] Mt. 16,15-19; Io. 21,15-19; CIC can.218,1 y 2; can.219.
[83] 1 Tim. 3,1-5; Tit. 1,7; 1 Petr. 5,2; CIC can.1326.

Septimo: utrum diabolus sit caput omnium malorum.

Octavo: utrum Antichristus etiam possit dici caput omnium malorum.

Séptimo: si el demonio es cabeza de todos los malos.

Octavo: si el anticristo puede tambien llamarse cabeza de todos los malos.

ARTICULO 1

Utrum Christo, secundum quod est homo, competat esse caput Ecclesiae *

Si Cristo en cuanto hombre es cabeza de la Iglesia

Ad primum sic proceditur. Videtur quod Christo, secundum quod est homo, non competat esse caput Ecclesiae.

1. Caput enim influit sensum et motum in membra. Sensus autem et motus spiritualis, qui est per gratiam, non influitur nobis a Christo homine: quia, sicut dicit Augustinus, in XV «De Trin.» [1], nec etiam Christus, secundum quod est homo, dat Spiritum Sanctum, sed solum inquantum est Deus. Ergo ei, secundum quod est homo, non competit esse caput Ecclesiae.

2. Praeterea, capitis non videtur esse aliud caput. Sed Christo, secundum quod est homo, caput est Deus: secundum illud I Cor. 11,3: «Caput Christi Deus». Ergo ipse Christus non est caput.

3. Praeterea, caput in homine est quoddam particulare membrum influentiam recipiens a corde. Sed Christus est universale principium totius Ecclesiae. Ergo non est Ecclesiae caput.

Sed contra est quod dicitur Eph. 1,22: «Ipsum dedit caput super omnem Ecclesiam».

Respondeo dicendum quod, sicut tota Ecclesia dicitur unum corpus mysticum per similitudinem ad naturale corpus hominis,

Dificultades. Parece que Cristo en cuanto hombre no es cabeza de la Iglesia.

1. La cabeza comunica a los miembros el sentido y el movimiento. El sentido y el movimiento espirituales, obra de la gracia, no nos son comunicados por Cristo hombre. pues, como dice San Agustín, "no es Cristo como hombre el que da el Espíritu Santo, sino sólo como Dios". Por tanto, a Cristo en cuanto hombre no le compete ser cabeza de la Iglesia.

2. Quien sobre sí tiene una cabeza no puede él mismo ser cabeza de nadie. Dios es cabeza de Cristo en cuanto hombre, como dice el Apóstol: "La cabeza de Cristo es Dios". Luego Cristo no es cabeza.

3. En el hombre, la cabeza es un miembro particular que recibe influencia del corazón. Cristo, sin embargo, es principio universal de toda la Iglesia. Por tanto, Cristo no es cabeza de la Iglesia.

Por otra parte, se lee en la carta a los Efesios: "Le puso por cabeza de toda la Iglesia".

Respuesta. Del mismo modo que a la Iglesia se la llama cuerpo místico por analogía con el cuerpo natural del hombre, cuyos diversos miem-

* *Sent.* 3 d.13 q.2 a.1; *De verit.* q.29 a.4.5; *In I Cor.* 11 lect.1; *In Eph.* 1 lect.8; *In Col.* 1 lect.5; *Compend. theol.* c.214.

[1] C.26: ML 42,1093.

bros tienen diversos actos, como dice el Apóstol, así también a Cristo se le da el nombre de cabeza de la Iglesia por analogía con la cabeza del cuerpo humano. En ésta podemos considerar tres cosas, a saber: el orden, la perfección y el poder. El orden, porque la cabeza es la primera parte del hombre comenzando por arriba. De ahí que se llame cabeza a todo principio, como vemos en Ezequiel: "A la cabeza de los caminos pusiste tu prostíbulo".—La perfección, porque en la cabeza se encuentran todos los sentidos internos y exteriores, mientras que en los otros miembros sólo se encuentra el tacto. Por eso dice Isaías: "El anciano y el hombre respetable, ése es la cabeza".—El poder, finalmente, porque es la cabeza la que, mediante su fuerza sensitiva y motriz, da a los miembros fuerza y movimiento y los gobierna en sus actos. Por eso, el gobernante de un pueblo es llamado cabeza del pueblo, como se dice en los Reyes: "Siendo pequeño a tus propios ojos, has venido a ser cabeza de las tribus de Israel".

Estas tres propiedades de la cabeza convienen en un sentido espiritual a Cristo. En primer lugar, por razón de su proximidad con Dios, su gracia es la más elevada y la primera, aunque no temporalmente, porque todos la han recibido por relación a la suya, como dice San Pablo: "A los que conoció de antes, a ésos los predestinó a conformarse con la imagen de su Hijo, para que éste sea primogénito entre muchos hermanos".—En segundo lugar tiene la perfección porque posee la plenitud de todas las gracias, como dice San Juan: "Le vimos lleno de gracia y de verdad".—Por último, Cristo tiene el poder de comunicar la gracia a todos los miembros de la Iglesia, según nos dice San Juan: "De su plenitud todos hemos recibido".—Así, pues, concluímos que a Cristo se le puede llamar propiamente cabeza de la Iglesia.

quod secundum diversa membra habet diversos actus, ut Apostolus docet, Rom. 12,4-5 et I Cor. 12,12 sqq.; ita Christus dicitur caput Ecclesiae secundum similitudinem humani capitis. In quo tria possumus considerare: scilicet ordinem, perfectionem et virtutem. Ordinem, quia caput est prima pars hominis, incipiendo a superiori. Et inde est quod omne principium consuevit vocari caput: secundum illud Ier. 2,20: «Ad omne caput viae posuisti lupanar tibi».—Perfectionem autem quia in capite vigent omnes sensus et interiores et exteriores: cum in ceteris membris sit solus tactus. Et inde est quod dicitur Is. 9,15: «Senex et honorabilis ipse est caput».—Virtutem vero, quia virtus et motus ceterorum membrorum, et gubernatio eorum in suis actibus.. est a capite, propter vim sensitivam et motivam ibi dominantem. Unde et rector dicitur caput populi: secundum illud I Reg. 15,17: «Cum esses parvulus in oculis tuis, caput in tribubus Israel factus es».

Haec autem tria competunt Christo spiritualiter. Primo enim, secundum propinquitatem ad Deum gratia eius altior et prior est, etsi non tempore: quia omnes alii acceperunt gratiam per respectum ad gratiam ipsius, secundum illud Rom. 8,29: «Quos praescivit, hos et praedestinavit conformes fieri imaginis Filii sui, ut sit ipse primogenitus in multis fratribus».—Secundo vero, perfectionem habet quantum ad plenitudinem omnium gratiarum, secundum illud Io. 1,14: «Vidimus eum plenum gratiae et veritatis», ut supra ostensum est (q.7 a.9). Tertio, virtutem habuit influendi gratiam in omnia membra Ecclesiae: secundum illud Io. 1,16: «De plenitudine eius omnes accepimus».—Et sic patet quod convenienter dicitur Christus caput Ecclesiae.

Ad primum ergo dicendum quod dare gratiam aut Spiritum Sanctum convenit Christo secundum quod Deus, auctoritative: sed instrumentaliter ei convenit secundum quod est homo, inquantum scilicet eius humanitas fuit «instrumentum divinitatis eius» [2]. **Et ita actiones ipsius ex virtute divinitatis fuerunt nobis salutiferae, utpote gratiam in nobis causantes, et per meritum et per efficientiam quandam. Augustinus autem negat Christum, secundum quod est homo, dare Spiritum Sanctum per auctoritatem. Instrumentaliter autem, sive ministerialiter, etiam alii sancti dicuntur dare Spiritum Sanctum: secundum illud Gal. 3,5: «Qui tribuit vobis Spiritum Sanctum», et cetera.**

Ad secundum dicendum quod in metaphoricis locutionibus non oportet attendi similitudinem quantum ad omnia: sic enim non esset similitudo, sed rei veritas [3]. **Capitis igitur naturalis non est caput aliud, quia corpus humanum non est pars alterius corporis. Sed corpus similitudinarie dictum, idest aliqua multitudo ordinata, est par alterius multitudinis: sicut multitudo domestica est pars multitudinis civilis. Et ideo paterfamilias, qui est caput multitudinis domesticae, habet super se caput rectorem civitatis. Et per hunc modum nihil prohibet caput Christi esse Deum, cum tamen ipse sit caput Ecclesiae.**

Ad tertium dicendum quod caput habet manifestam eminentiam respectu exteriorum membrorum: sed cor habet quandam influentiam occultam. Et ideo cordi comparatur Spiritus Sanctus, qui invisibiliter Ecclesiam vivificat et unit: capiti comparatur Christus, secundum visibilem naturam, qua homo hominibus praefertur.

Soluciones. 1. Cristo, en cuanto Dios, por su propia autoridad puede comunicar la gracia o el Espíritu Santo; como hombre la comunica sólo instrumentalmente, pues su humanidad fué "instrumento de su divinidad". Y así, sus acciones, en virtud de su divinidad, nos fueron saludables, causando la gracia en nosotros a la vez por mérito y por cierta eficacia. San Agustín niega que Cristo como hombre comunicase el Espíritu Santo por su propia autoridad. De modo instrumental o ministerial, también otros santos pueden comunicar el Espíritu Santo, como dice el Apóstol: "Aquel que os da el Espíritu Santo..."

2. En las expresiones metafóricas no se puede extender la semejanza a todos los elementos; de otra suerte ya no tendríamos una analogía, sino la misma realidad. Es verdad que la cabeza natural no puede poseer otra cabeza sobre sí, ya que el cuerpo humano no es parte de otro cuerpo. En cambio, cuando se habla con cierta analogía, el cuerpo, esto es, una cierta multitud ordenada, puede ser parte de otra multitud, lo mismo que la sociedad familiar es parte de la sociedad civil; así, el padre de familia, que es cabeza de la sociedad familiar, tiene sobre sí como cabeza al jefe de la sociedad civil. De este modo, nada impide que Dios sea cabeza de Cristo y, al mismo tiempo, Cristo sea cabeza de la Iglesia.

3. La cabeza tiene una superioridad manifiesta sobre los miembros exteriores, mientras que el corazón tiene una influencia oculta. Por esto el Espíritu Santo se compara al corazón, porque invisiblemente vivifica y une la Iglesia, mientras que Cristo, por su naturaleza visible, se compara a la cabeza, porque en cuanto hombre es superior a todos los hombres.

---

[2] Damascenus. *De fide orth.* l.3 c.15: MG 94,1049.
[3] Ibid., c.26: MG 94,1096.

ARTICULO 2

Utrum Christus sit caput hominum quantum ad corpora [a]

Si Cristo es cabeza de los hombres en cuanto a sus cuerpos

Dificultades. Parece que Cristo no es cabeza de los hombres en cuanto a los cuerpos.

1. Cristo es cabeza de la Iglesia en cuanto comunica el sentido espiritual y el movimiento de la gracia a la Iglesia. Ahora bien, el cuerpo no es capaz de tal sentido espiritual ni de tal movimiento. Por tanto, Cristo no es cabeza de los hombres por lo que toca a sus cuerpos.

2. El cuerpo es algo que tenemos de común con los animales. Si, pues, Cristo fuese cabeza de los hombres en cuanto a sus cuerpos, por lo mismo sería cabeza de los animales, cosa inadmisible.

3. Cristo recibió su cuerpo de otros hombres; pero la cabeza es lo primero entre los distintos miembros; por lo tanto, Cristo no puede ser cabeza de la Iglesia desde el punto de vista de los cuerpos.

Por otra parte, se lee en la Carta a los Filipenses: "Transformará nuestro cuerpo mísero y lo conformará a su cuerpo glorioso".

Respuesta. El cuerpo humano está naturalmente ordenado al alma racional, que es su forma propia y su motor. En cuanto es su forma, el alma le comunica la vida y las demás propiedades que pertenecen al cuerpo humano según su naturaleza. En cuanto es su motor, el alma se sirve del cuerpo instrumentalmente.

Hay, pues, que afirmar que la humanidad de Cristo posee un poder de influencia en cuanto unida al Verbo de Dios, al cual el cuerpo se une por

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Christus non sit caput hominum quantum ad corpora.

1. Christus enim dicitur caput Ecclesiae inquantum influit spiritualem sensum et motum gratiae in Ecclesiam. Sed huius spiritualis sensus et motus capax non est corpus. Ergo non est caput hominum secundum corpora.

2. Praeterea, secundum corpora communicamus cum brutis. Si ergo Christus esset caput hominum quantum ad corpora, sequeretur quod etiam esset caput brutorum animalium. Quod est inconveniens.

3. Praeterea, Christus corpus suum ab aliis hominibus traxit: ut patet Mt. 1 et Lc. 3,23 sqq. Sed caput est primum inter cetera membra, ut dictum est (a.1). Ergo Christus non est caput Ecclesiae quantum ad corpora.

Sed contra est quod dicitur Phil. 3,21: «Reformabit corpus humilitatis nostrae, configuratum corpori claritatis suae».

Respondeo dicendum quod corpus humanum habet naturalem ordinem ad animam rationalem, quae est propria forma eius et motor. Et inquantum quidem est forma eius, recipit ab anima vitam et ceteras proprietates convenientes humano corpori secundum suam speciem. Inquantum vero anima est motor corporis, corpus instrumentaliter servit animae.

Sic ergo dicendum quod habet vim influendi Christi humanitas inquantum est coniuncta Dei

[a] *Sent.* 3 d.13 q.2 a.2 q.ª3.

Verbo, cui corpus unitur per animam, ut supra dictum est (q.6 a.1). Unde tota Christi humanitas, secundum scilicet animam et corpus, influit in homines quantum ad animam et quantum ad corpus: sed principaliter quantum ad animam; secundario quantum ad corpus. Uno modo, inquantum membra corporis exhibentur arma iustitiae» in anima existenti per Christum: ut Apostolus dicit, Rom. 6,13. Alio modo, inquantum vita gloriae ab anima derivatur ad corpus: secundum illud Rom. 8,11: «Qui suscitavit Iesum a mortuis, vivificabit et mortalia corpora vestra, propter inhabitantem Spiritum eius in vobis».

Ad primum ergo dicendum quod sensus spiritualis gratiae non pervenit quidem ad corpus primo et principaliter: sed secundario et instrumentaliter, ut dictum est (in c).

Ad secundum dicendum quod corpus animalis bruti nullam habitudinem habet ad animam rationalem, sicut habet corpus humanum. Et ideo non est simile.

Ad tertium dicendum quod, licet Christus traxerit materiam corporis ab aliis hominibus, vitam tamen immortalem corporis omnes homines trahunt ab ipso: secundum illud I Cor. 15,22: «Sicut in Adam omnes moriuntur, ita in Christo omnes vivificabuntur».

medio del alma. Por tanto, toda la humanidad de Cristo, tanto su alma como su cuerpo, influye en los hombres, en sus almas y en sus cuerpos: principalmente en sus almas y secundariamente en sus cuerpos. Esta influencia se manifiesta de dos maneras. Primero, porque "los miembros del cuerpo son instrumentos de la justicia", que existe en el alma por Cristo; en segundo lugar, porque la vida gloriosa se deriva del alma a los cuerpos: "Quien resucitó a Jesús de entre los muertos dará también vida a vuestros cuerpos mortales por virtud de su Espíritu, que habita en vosotros".

Soluciones. 1. El sentido espiritual de la gracia no llega al cuerpo primaria y principalmente, sino de una manera secundaria e instrumental.

2. El cuerpo del animal no está ordenado como el cuerpo humano al alma racional. Por tanto, el caso es distinto.

3. Aunque Cristo recibió de otros hombres la materia de su cuerpo, todos los hombres han recibido de él la vida inmortal del cuerpo, según nos dice San Pablo: "Como en Adán hemos muerto todos, así también en Cristo todos seremos vivificados".

ARTICULO 3

Utrum Christus sit caput omnium hominum

Si Cristo es cabeza de todos los hombres

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod Christus non sit caput omnium hominum.

1. Caput enim non habet relationem nisi ad membra sui corporis. Infideles autem nullo modo sunt membra Ecclesiae, «quae

Dificultades. Parece que Cristo no es cabeza de todos los hombres.

1. La cabeza guarda relación tan sólo con los miembros de su cuerpo. Los infieles no son miembros de la Iglesia, "que es el cuerpo de Cristo",

[a] *Sent.* 3 d.13 q.2 a.2 q.ª2.

de ningún modo. Por tanto, Cristo no es cabeza de todos los hombres.

2. Dice el Apóstol: "Cristo se entregó por su Iglesia, a fin de presentársela a sí gloriosa, sin mancha o arruga o cosa semejante". Pero es cierto que hay muchos, aun fieles, en los que existe la mancha y arruga del pecado. Por tanto, Cristo no será cabeza de todos los fieles.

3. Los sacramentos del Antiguo Testamento se refieren a Cristo "como la sombra al cuerpo", según nos dice el Apóstol. Ahora bien, los Padres del Antiguo Testamento servían a Dios por estos sacramentos, como se lee en los Hebreos: "Celebran un culto que no es más que imagen y sombra de las cosas celestiales". No pertenecían, pues, al cuerpo de Cristo, y, por tanto, Cristo no es cabeza de todos los hombres.

Por otra parte, se lee en la Carta a Timoteo: "Es salvador de todos, especialmente de los fieles". Y en la primera Epístola de San Juan: "Fué propiciación por nuestros pecados, y no por sólo los nuestros, sino por los de todo el mundo". El salvar a los hombres o el ser víctima de propiciación por sus pecados compete a Cristo en cuanto que es cabeza. Por tanto, Cristo es cabeza de todos los hombres.

Respuesta. Los miembros del cuerpo natural coexisten todos al mismo tiempo, no así los del Cuerpo místico, y ésta es la diferencia entre el cuerpo natural y el Cuerpo místico de la Iglesia. La no coexistencia al mismo tiempo la podemos considerar, ya por relación a su ser natural—la Iglesia, en efecto, se constituye por los hombres que existieron desde el principio hasta el fin del mundo—; ya por relación al ser de la gracia; y así entre los miembros de la Iglesia, aun entre los que viven en un mismo tiempo, hay quienes no

est corpus Christi», ut dicitur Eph. 1,23. Ergo Christus non est caput omnium hominum.

2. Praeterea, Apostolus dicit, Eph. 5,25.27, quod «Christus tradidit semetipsum pro Ecclesia, ut ipse sibi exhiberet Ecclesiam gloriosam, non habentem maculam aut rugam aut aliquid huiusmodi». Sed multi sunt, etiam fideles, in quibus invenitur macula aut ruga peccati. Ergo nec erit omnium fidelium Christus caput.

3. Praeterea, sacramenta veteris Legis comparantur ad Christum sicut «umbra» ad «corpus», ut dicitur Col. 2,17. Sed Patres veteris Testamenti sacramentis illis suo tempore serviebant: secundum illud Heb. 8,5: «Exemplari et umbrae deserviunt caelestium». Non ergo pertinebant ad corpus Christi. Et ita Christus non est caput omnium hominum.

Sed contra est quod dicitur I Tim. 4,10: «Salvator omnium est, et maxime fidelium». Et I Io. 2,2: «Ipse est propitiatio pro peccatis nostris: non autem pro nostris tantum, sed etiam pro totius mundi». Salvare autem homines, aut propitiatorem esse pro peccatis eorum, competit Christo secundum quod est caput. Ergo Christus est caput omnium hominum.

Respondeo dicendum quod haec est differentia inter corpus hominis naturale et corpus Ecclesiae mysticum, quod membra corporis naturalis sunt omnia simul, membra autem corporis mystici non sunt omnia simul: neque quantum ad esse naturae, quia corpus Ecclesiae constituitur ex hominibus qui fuerunt a principio mundi usque ad finem ipsius; neque etiam quantum ad esse gratiae, quia eorum etiam qui sunt in uno tempore, quidam gratia carent postmodum habituri, aliis eam iam habentibus. Sic igitur membra corporis mystici non solum accipiuntur secundum quod sunt in actu, sed etiam secundum quod sunt in potentia. Quaedam tamen sunt in potentia quae nunquam reducuntur ad actum: quaedam vero quae quandoque reducuntur ad actum, secundum hunc triplicem gradum, quorum unus est per fidem, secundus per caritatem viae, tertius per fruitionem patriae.

Sic ergo dicendum est quod, accipiendo generaliter secundum totum tempus mundi, Christus est caput omnium hominum: sed secundum diversos gradus. Primo enim et principaliter est caput eorum qui actu uniuntur sibi per gloriam. Secundo, eorum qui actu uniuntur sibi per caritatem. Tertio, eorum qui actu uniuntur sibi per fidem. Quarto vero, eorum qui sibi uniuntur solum potentia nondum ad actum reducta, quae tamen est ad actum reducenda, secundum divinam praedestinationem. Quinto vero, eorum qui in potentia sibi sunt uniti quae nunquam reducetur ad actum: sicut homines in hoc mundo viventes qui non sunt praedestinati. Qui tamen, ex hoc mundo recedentes, totaliter desinunt esse membra Christi: quia iam nec sunt in potentia ut Christo uniantur.

Ad primum ergo dicendum quod illi qui sunt infideles, etsi actu non sint de Ecclesia, sunt tamen in potentia. Quae quidem potentia in duobus fundatur: primo quidem et principaliter, in virtute Christi, quae sufficiens est ad salutem totius humani generis; secundario, in arbitrii libertate.

Ad secundum dicendum quod esse Ecclesiam «gloriosam, non

poseen la gracia, pero que la poseerán, y hay quienes están privados de gracia, habiéndola antes poseído. Así, pues, se ha de considerar como miembros del Cuerpo místico no sólo quienes lo son en acto, sino también aquellos que lo son en potencia. Entre estos últimos hay quienes jamás han de pertenecer en acto al Cuerpo místico; pero hay otros que pertenecerán en un momento dado, según un triple grado: por la fe, por la caridad en esta vida, por la bienaventuranza en el cielo.

Considerando en general todas las épocas del mundo, Cristo es cabeza de todos los hombres, pero en grado diverso. En primer lugar y principalmente, es cabeza de quienes actualmente están unidos a él en la gloria; en segundo lugar, es cabeza de aquellos que están actualmente unidos a él por la caridad; en tercer lugar, es cabeza de todos aquellos que están unidos a él por la fe; en cuarto lugar, es cabeza de quienes están unidos a él sólo en potencia y que, según los designios de la predestinación divina, han de pertenecer en acto en un determinado momento. Por último, es cabeza de todos los que están unidos a él en potencia y jamás lo han de estar en acto, y tales son los hombres que viven en este mundo y que no están predestinados. Cuanto a estos últimos, desde el momento en que abandonen este mundo, ya no serán miembros del cuerpo de Cristo, pues ya no estarán en potencia para serle unidos.

Soluciones. 1. Los infieles, aunque no pertenezcan actualmente a la Iglesia, son miembros de ella en potencia. Tal pertenencia en potencia se basa en dos fundamentos: primero y principalmente, en el poder de Cristo, que es suficiente para salvar a todo el género humano: en segundo lugar, en el libre albedrío.

2. La Iglesia "gloriosa, sin mancha ni arruga", es el último fin ha-

cia el cual somos conducidos por la pasión de Cristo. Esto, pues, se realizará en la patria celestial, no en esta vida, pues nos dice San Juan: "Si dijéramos que no tenemos pecado, nos engañaríamos a nosotros mismos". Hay, sin embargo, algunos pecados, los mortales, de los que carecen los que actualmente son miembros de Cristo por la unión de la caridad. En cuanto a los que están subyugados por tales pecados, no son miembros de Cristo actualmente, sino sólo en potencia (salvo acaso de una manera imperfecta, por la fe informe, que une a Cristo relativamente y no de un modo absoluto, en cuanto permite al hombre conseguir la vida de la gracia por Cristo; "pues la fe sin obras es una fe muerta", como dice Santiago). Estos miembros reciben de Cristo una cierta actividad vital, que es el creer, y son semejantes a un miembro paralizado que puede ser movido algo por el hombre.

3. Los Padres no consideraban los sacramentos de la Antigua Ley como realidades, sino como imágenes y sombras de lo que había de venir. Ahora bien, como dice Aristóteles, el movimiento hacia la imagen en cuanto imagen es el mismo que el movimiento hacia la cosa por ella representada. Por eso, los Padres antiguos, guardando los sacramentos legales, eran conducidos a Cristo por la misma fe y el mismo amor por el que lo somos nosotros. Y así, los Padres pertenecían como nosotros al cuerpo de la Iglesia.

habentem maculam neque rugam», est ultimus finis, ad quem perducimur per passionem Christi. Unde hoc erit in statu patriae: non autem in statu viae in quo «si dixerimus quia peccatum non habemus, nosmetipsos seducimus», ut dicitur I Io. 1,8. Sunt tamen quaedam, scilicet mortalia, quibus carent illi qui sunt membra Christi per actualem unionem caritatis. Qui verò his peccatis subduntur, non sunt membra Christi actualiter, sed potentialiter: nisi forte imperfecte, per fidem informem, quae unit Christo secundum quid et non simpliciter, ut scilicet per Christum homo assequatur vitam gratiae; «fides» enim «sine operibus mortua est», ut dicitur Iac. 2,20. Percipiunt tamen tales a Christo quendam actum vitae, qui est credere: sicut si membrum mortificatum moveatur aliqualiter ab homine.

Ad tertium dicendum quod sancti Patres non insistebant sacramentis legalibus tanquam quibusdam rebus, sed sicut imaginibus et umbris futurorum. Idem autem est motus in imaginem, inquantum est imago, et in rem: ut patet per Philosophum, in libro «De memoria et reminiscentia» [4]**. Et ideo antiqui Patres, servando legalia sacramenta, ferebantur in Christum per fidem et dilectionem eandem qua et nos in ipsum ferimur. Et ita Patres antiqui pertinebant ad idem corpus Ecclesiae ad quod nos pertinemus.**

[4] C.1 (BK 450b27); S.TH., lect.3.

ARTICULO 4

Utrum Christus, secundum quod homo, sit caput angelorum [a]

Si Cristo en cuanto hombre es cabeza de los ángeles

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod Christus, secundum quod homo, non sit caput angelorum.

1. Caput enim et membra sunt unius naturae. Sed Christus, secundum quod homo, non est conformis in natura cum angelis, sed solum cum hominibus: quia, ut dicitur Heb. 2,16: «Nusquam angelos apprehendit, sed semen Abrahae apprehendit». Ergo Christus, secundum quod homo, non est caput angelorum.

2. Praeterea, illorum Christus est caput qui pertinent ad Ecclesiam, «quae est corpus eius», ut dicitur Eph. 1,23. Sed angeli non pertinent ad Ecclesiam: nam Ecclesia est congregatio fidelium; fides autem non est in angelis; non enim «ambulant per fidem», sed «per speciem», alioquin «peregrinarentur a Domino», secundum quod Apostolus argumentatur, II Cor. 5,6-7. Ergo Christus, secundum quod homo, non est caput angelorum.

3. Praeterea, Augustinus dicit, «Super Io.» [5]**, quod sicut «Verbum quod erat a principio apud Patrem», vivificat animas, ita «Verbum caro factum» vivificat corpora: quibus angeli carent. Sed «Verbum caro factum» est Christus secundum quod homo. Ergo Christus, secundum quod homo, non influit vitam angelis. Et ita, secundum quod homo, non est caput angelorum.**

Sed contra est quod Apostolus dicit, Col. 2,10: «Qui est caput omnis principatus et potestatis».

Dificultades. Parece que Cristo en cuanto hombre no es cabeza de los ángeles.

1. La cabeza y los miembros son de la misma naturaleza. Y Cristo, como hombre, no es de la misma naturaleza que los ángeles; pues, como dice el Apóstol, "no tomó la naturaleza de los ángeles, sino que tomó la sangre de Abrahán". Por tanto, Cristo, como hombre, no es cabeza de los ángeles.

2. Cristo es cabeza de aquellos que pertenecen a la Iglesia, "que es su cuerpo místico". Y los ángeles no pertenecen a la Iglesia, pues ésta es la comunidad de los fieles, o sea, de los que poseen la fe; pero la fe no se da en los ángeles, porque éstos "no caminan en la fe", sino "en visión"; pues, de lo contrario, "estarían alejados del Señor", como lo constata San Pablo. Por tanto, Cristo en cuanto hombre no es cabeza de los ángeles.

3. Dice San Agustín que, así como "el Verbo, que desde el principio estaba en Dios", vivifica las almas, así también "el Verbo hecho carne" vivifica los cuerpos, que los ángeles no tienen. Y como el "Verbo hecho carne" es Cristo en cuanto hombre, se sigue que Cristo en cuanto hombre no ejerce influencia vital sobre los ángeles. Y, por eso, Cristo en cuanto hombre no puede ser su cabeza.

Por otra parte, escribe el Apóstol: "El es la cabeza de los principados y potestades", y, por lo mismo, de

[a] *Sent.* 3 d.13 q.2 a.2 q.ª1; 4 d.9 a.2 q.ª5; d.49 q.4 a.4 ad 5; *De verit.* q.29 a.4; *In I Cor.* 11 lect.1; *In Eph.* lect.8; *Compend. theol.* c.14.

[5] Tr.19 super 5,26; tr.23 super 5,29; ML 35,1552.1585.

todas las otras jerarquías de ángeles. Por tanto, Cristo es cabeza de los ángeles.

Respuesta. En un solo cuerpo no hay más que una sola cabeza. Nosotros, por analogía, llamamos un cuerpo a una multitud ordenada en unidad, según actividades o funciones distintas. Pero es claro que los ángeles y los hombres se ordenan a un mismo fin, que es la gloria de la divina bienaventuranza. Por tanto, el cuerpo místico de la Iglesia lo compondrán los hombres y también los ángeles. Cristo es la cabeza de toda esta multitud, porque está más cerca de Dios y participa más perfectamente sus dones que los hombres y que los mismos ángeles; por otra parte, los ángeles y los hombres reciben su influencia, pues se lee en San Pablo que Dios Padre "sentó a Cristo a su diestra en los cielos, por encima de todo principado y potestad, virtudes y dominaciones, y sobre todo lo que se puede nombrar en el siglo presente y en el venidero". Y en el Salmo: "Todo lo puso a sus pies". Cristo, por tanto, no sólo es cabeza de los hombres, sino también de los ángeles. Y por esto se lee en San Mateo: "Se le acercaban los ángeles y le servían".

Et eadem ratio est de angelis aliorum ordinum. Ergo Christus est caput angelorum.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (a.1 ad 2), ubi est unum corpus, necesse est ponere unum caput. Unum autem corpus similitudinarie dicitur una multitudo ordinata in unum secundum distinctos actus sive officia. Manifestum est autem quod ad unum finem, qui est gloria divinae fruitionis, ordinantur et homines et angeli. Unde corpus Ecclesiae mysticum non solum consistit ex hominibus, sed etiam ex angelis. Totius autem huius multitudinis Christus est caput: quia propinquius se habet ad Deum, et perfectius participat dona ipsius, non solum quam homines, sed etiam quam angeli; et de eius influentia non solum homines recipiunt, sed etiam angeli. Dicitur enim Eph. 1,20 sqq., quod «constituit eum», scilicet Christum Deus Pater, «ad dexteram suam in caelestibus, supra omnem principatum et potestatem et virtutem et dominationem, et omne nomen quod nominatur non solum in hoc saeculo, sed etiam in futuro, et omnia subiecit sub pedibus eius». Et ideo Christus non solum est caput hominum, sed etiam angelorum. Unde Mt. 4,11 legitur quod «accesserunt angeli et ministrabant ei».

Soluciones. 1. La influencia de Cristo sobre los hombres se ejerce principalmente en cuanto a sus almas. Por el alma, los hombres son de la misma naturaleza genérica que los ángeles, aunque difieran específicamente. En virtud de esta semejanza, Cristo puede llamarse cabeza de los ángeles, aunque se distinga de ellos en cuanto al cuerpo.

2. La Iglesia en su fase terrena es la comunidad de los fieles; en su fase celeste es la comunidad de los bienaventurados. Cristo, por otra parte, no sólo fué viador, sino también bienaventurado. Por eso es cabeza no sólo de los viadores, sino también

Ad primum ergo dicendum quod influentia Christi super omnes homines principaliter quidem est quantum ad animas: secundum quas homines conveniunt cum angelis in natura generis, licet non in natura speciei. Et huius conformitatis ratione Christus potest dici caput angelorum, licet deficiat conformitas quantum ad corpora.

Ad secundum dicendum quod Ecclesia secundum statum viae est congregatio fidelium: sed secundum statum patriae est congregatio comprehendentium. Christus autem non solum fuit viator, sed etiam comprehensor. Et ideo non solum fidelium, sed etiam comprehendentium est caput, utpote plenissime habens gratiam et gloriam.

Ad tertium dicendum quod Augustinus ibi loquitur secundum quandam assimilationem causae ad effectum, prout scilicet res corporalis agit in corpora, et res spiritualis in res spirituales. Tamen humanitas Christi, ex virtute spiritualis naturae, scilicet divinae, potest aliquid causare non solum in spiritibus hominum, sed etiam in spiritibus angelorum, propter maximam coniunctionem eius ad Deum, scilicet secundum unionem personalem.

de los bienaventurados, por poseer plenísimamente la gracia y la gloria.

3. San Agustín habla de una cierta proporción de la causa al efecto, en cuanto que las cosas corporales actúan sobre los cuerpos, y las espirituales actúan sobre las realidades espirituales. La humanidad de Cristo, sin embargo, por virtud de la naturaleza espiritual divina, a la cual se encuentra íntimamente unida con unión personal, puede actuar no sólo sobre las almas de los hombres, sino también sobre los espíritus angélicos.

ARTICULO 5

Utrum sit eadem gratia qua Christus est caput Ecclesiae, cum gratia singulari illius hominis [a]

Si la gracia que Cristo posee como cabeza de la Iglesia es la misma que su gracia personal

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod non sit eadem gratia qua Christus est caput Ecclesiae, cum gratia singulari illius hominis.

1. Dicit enim Apostolus, Rom. 5,15: «Si unius delicto multi mortui sunt, multo magis gratia Dei et donum in gratia unius hominis Iesu Christi in plures abundavit». Sed aliud est peccatum actuale ipsius Adae; et aliud peccatum originale, quod traduxit in posteros. Ergo alia est gratia personalis, quae est propria ipsius Christi; et alia est gratia eius inquantum est caput Ecclesiae, quae ab ipso ad alios derivatur.

2. Praeterea, habitus distinguuntur secundum actus. Sed ad alium actum ordinatur in Christo gratia eius personalis, scilicet ad sanctificationem illius animae: et ad alium actum ordinatur gratia capitis, scilicet ad sanctifi-

Dificultades. Parece que la gracia capital de Cristo no es idéntica a su gracia personal.

1. Escribe el Apóstol: "Pues si por el pecado de uno solo murieron muchos, mucho más copiosamente se ha derramado sobre muchos la misericordia y el don de Dios por la gracia de un solo hombre, que es Jesucristo". Pero una cosa es el pecado actual del mismo Adán, y otra el pecado original que transmitió a su descendencia. Por consiguiente, la gracia personal, que es propia de Cristo, será distinta de la que le compete como cabeza de la Iglesia y que se deriva de él a los demás.

2. Los hábitos se distinguen según los actos. Ahora bien, el acto al que se ordena la gracia personal de Cristo, a saber, la santificación de su alma, es distinto del acto al que se ordena su gracia capital, que es la

[a] *Sent.* 3 d.13 q.3 a.2 q.ª1.2; *De verit.* q.29 a.5.

santificación de los demás. Por tanto, ambas gracias se distinguen.

3. En Cristo podemos distinguir tres clases de gracia: gracia de unión, gracia capital y gracia personal. Ahora bien, la gracia personal es distinta de la gracia de unión. Por tanto, se distinguirá también de la gracia capital.

Por otra parte, se lee en San Juan: "De su plenitud todos hemos recibido". Cristo es nuestra cabeza en cuanto a aquello que hemos recibido de él. Luego es nuestra cabeza en cuanto que tiene la plenitud de gracia. Y tuvo la plenitud de gracia, porque la gracia personal fué en él perfecta, como ya hemos dicho. Por tanto, es nuestra cabeza por la gracia personal; y, consiguientemente, su gracia capital no es distinta de su gracia personal.

Respuesta. Un ser obra en la medida en que está en acto. Por tanto, el mismo acto ha de ser la causa de su actualidad y la de su obrar: así es el mismo calor el que hace caliente al fuego y el que le hace calentar. Sin embargo, no todo acto que da actualidad a un ser basta para constituirle en principio de actividad sobre otros, pues, al decir de San Agustín y Aristóteles, "el agente debe ser superior al paciente", y, por tanto, es necesario que el que ejerce una actividad sobre otros esté actualizado de una manera eminente. Ya hemos dicho que el alma de Cristo poseyó la gracia en toda su plenitud. Esta eminencia de su gracia es la que le capacita para comunicar su gracia a los demás; en lo cual consiste precisamente la gracia capital. Por tanto, es esencialmente la misma la gracia personal que justifica el alma de Cristo y la gracia que le pertenece como cabeza de la Iglesia y principio

candum alios. Ergo alia est gratia personalis ipsius Christi: et alia est gratia eius inquantum est caput Ecclesiae.

3. Praeterea, sicut supra dictum est (q.7 introd.), in Christo distinguitur triplex gratia: scilicet gratia unionis, gratia capitis, et gratia singularis illius hominis. Sed gratia singularis Christi est alia a gratia unionis. Ergo est etiam alia a gratia capitis.

Sed contra est quod dicitur Io. 1,16: «De plenitudine eius omnes accepimus». Secundum hoc autem est caput nostrum, quod ab eo accipimus. Ergo secundum hoc quod habet plenitudinem gratiae, est caput nostrum. Plenitudinem autem gratiae habuit secundum quod perfecte fuit in illo gratia personalis, ut supra dictum est (q.7 a.9). Ergo secundum gratiam personalem est caput nostrum. Et ita non est alia gratia capitis, et alia gratia personalis.

Respondeo dicendum quod unumquodque agit inquantum est ens actu. Oportet autem quod sit idem actu quo aliquid est actu, et quo agit: et sic idem est calor quo ignis est calidus, et quo calefacit. Non tamen omnis actus quo aliquid est actu, sufficit ad hoc quod sit principium agendi in alia: cum enim «agens sit praestantius patiente», ut Augustinus dicit, XII «Super Gen. ad litt.» [6], et Philosophus, en III «De anima» [7], oportet quod agens in alia habeat actum secundum eminentiam quandam. Dictum est autem supra (q.7 a.9.10) quod in anima Christi recepta est gratia secundum maximam eminentiam. Et ideo ex eminentia gratiae quam accepit, competit sibi quod gratia illa ad alios derivetur. Quod pertinet ad rationem capitis. Et ideo eadem est secundum essentiam gratia personalis qua anima Christi est iustificata, et gratia eius secundum quam

[6] C.16: ML. 34,467.
[7] C.5 n.2 (BK 430a18): S.TH., lect.10.

est caput Ecclesiae iustificans alios: differt tamen secundum rationem.

Ad primum ergo dicendum quod peccatum originale in Adam, quod est peccatum naturae, derivatum est a peccato actuali ipsius, quod est peccatum personale, quia in eo persona corrupit naturam; qua corruptione mediante, peccatum primi hominis derivatur ad posteros, secundum quod natura corrupta corrumpit personam. Sed gratia non derivatur a Christo in nos mediante natura humana, sed per solam personalem actionem ipsius Christi. Unde non oportet in Christo distinguere duplicem gratiam, quarum una respondeat naturae, alia personae, sicut in Adam distinguitur peccatum naturae et personae.

Ad secundum dicendum quod diversi actus quorum unus est ratio et causa alterius, non diversificant habitum. Actus autem personalis gratiae, qui est sanctum facere formaliter habentem, est ratio iustificationis aliorum, quae pertinet ad gratiam capitis. Et inde est quod per huiusmodi differentiam non diversificatur essentia habitus.

Ad tertium dicendum quod gratia personalis et gratia capitis ordinantur ad aliquem actum: gratia autem unionis non ordinatur ad actum, sed ad esse personale. Et ideo gratia personalis et gratia capitis conveniunt in essentia habitus: non autem gratia unionis.—Quamvis gratia personalis possit quodammodo dici gratia unionis, prout facit congruitatem quandam ad unionem. Et secundum hoc, una per essentiam est gratia unionis et gratia capitis et gratia singularis personae, sed differens sola ratione.

justificador de los demás; entre ambas sólo hay una distinción conceptual.

Soluciones. 1. En Adán el pecado original, que es un pecado de naturaleza, se derivó de su pecado actual, que es un pecado personal, porque en él la persona corrompió a la naturaleza; y por medio de esta corrupción el pecado del primer hombre pasó a sus descendientes, en los cuales la naturaleza corrompida corrompe a la persona. Ahora bien, la gracia no se nos transmite de Cristo por medio de la naturaleza humana, sino por la sola acción personal de Cristo. Por eso, en Cristo no es preciso distinguir una doble gracia, correspondiente una a la naturaleza y otra a la persona, a la manera como distinguimos en Adán un pecado de la naturaleza y otro de la persona.

2. Varios actos que guardan entre sí la relación de causa a efecto no diversifican el hábito. El acto de la gracia personal, que es santificar formalmente a quien lo posee, es la causa de la justificación de los demás, que es lo propio de la gracia capital. Y, por tanto, esta diferencia no es suficiente para diversificar la esencia del hábito.

3. La gracia personal y la gracia capital se ordenan al acto. En cambio, la gracia de unión no se ordena al acto, sino al ser personal. Por tanto, la gracia personal y la gracia capital pertenecen esencialmente a un mismo hábito; no así la gracia de unión.—Aunque la gracia personal puede ser llamada gracia de unión en cuanto que origina cierta conveniencia para la unión; y en este sentido, la gracia de unión, la gracia capital y la gracia personal son esencialmente idénticas, aunque distintas conceptualmente.

ARTICULO 6

Utrum esse caput Ecclesiae sit proprium Christo [a]

Si el ser cabeza de la Iglesia es propio de Cristo

Dificultades. Parece que el ser cabeza de la Iglesia no es exclusivo de Cristo.

1. Se lee en el libro primero de los Reyes: "Siendo pequeño a tus propios ojos, has venido a ser cabeza de las tribus de Israel". Pero, como una misma es la Iglesia del Antiguo y del Nuevo Testamento, parece que, por la misma razón, otro hombre distinto de Cristo puede ser cabeza de la Iglesia.

2. Cristo es denominado cabeza de la Iglesia porque comunica la gracia a los miembros. Ahora bien, también otros comunican la gracia a los demás, según se lee en la Epístola a los Efesios: "No salga de vuestra boca palabra áspera, sino palabras buenas y oportunas para edificación de la fe, que den gracia a los oyentes". Parece, pues, que hay otros, además de Cristo, que son cabeza de la Iglesia.

3. Cristo, por su primacía en la Iglesia, es llamado no sólo cabeza, sino también "pastor" y "fundamento" de la Iglesia. Pero Cristo no retuvo para sí solo el nombre de pastor, pues, como se lee en la Epístola de San Pedro, "cuando aparezca el Príncipe de los pastores, recibiréis una corona inmarcesible de gloria" [b]. Ni tampoco el de fundamento: "El muro de la ciudad tiene doce fundamentos", se lee en el Apocalipsis. Parece, pues, que no retuvo tampoco para sí solo el nombre de cabeza.

Por otra parte, dice San Pablo: "El es la cabeza de la Iglesia, de la cual todo el cuerpo, alimentado y organizado por medio de los nervios y

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod esse caput Ecclesiae non sit proprium Christo.

1. Dicitur enim I Reg. 15,17: «Cum esses parvulus in oculis tuis, caput in tribubus Israel factus es». Sed una est Ecclesia in novo et in veteri Testamento. Ergo videtur quod, eadem ratione, alius homo praeter Christum potest esse caput Ecclesiae.

2. Praeterea, ex hoc Christus dicitur caput Ecclesiae quod gratiam influit Ecclesiae membris. Sed etiam ad alios pertinet gratiam aliis praebere: secundum illud Eph. 4,29: «Omnis sermo malus ab ore vestro non procedat: sed si quis bonus est ad aedificationem fidei, ut det gratiam audientibus». Ergo videtur quod etiam alii quam Christo competat esse caput Ecclesiae.

3. Praeterea, Christus, ex eo quod praeest Ecclesiae, non solum dicitur caput, sed etiam «pastor» [8] **et «fundamentum»** [9] **Ecclesiae. Sed non soli sibi Christus retinuit nomen pastoris: secundum illud I Petr. 5,4: «Cum apparuerit Princeps pastorum, percipietis immarcescibilem gloriae coronam». Nec etiam nomen fundamenti: secundum illud Apoc. 21,14: «Murus civitatis habens fundamenta duodecim». Ergo videtur quod nec etiam nomen capitis sibi soli retinuerit.**

Sed contra est quod dicitur Col. 2,19: «Caput Ecclesiae est ex quo corpus, per nexus et coniunctiones subministratum, et

[a] *De verit.* q.29 a.4 ad 2.
[8] Hb. 10,11.1); Heb. 13,20.
[9] 1 Cor. 3,11.

constructum, crescit in augmentum Dei». Sed hoc soli Christo convenit. Ergo solus Christus est caput Ecclesiae.

Respondeo dicendum quod caput in alia membra influit dupliciter. Uno modo, quodam intrinseco influxu: prout virtus motiva et sensitiva a capite derivatur ad cetera membra. Alio modo, secundum exteriorem quandam gubernationem: prout scilicet secundum visum et alios sensus, qui in capite radicantur, dirigitur homo in exterioribus actibus.

Interior autem effluxus gratiae non est ab aliquo nisi a solo Christo, cuius humanitas, ex hoc quod est divinitati adiuncta, habet virtutem iustificandi. Sed influxus in membra Ecclesiae quantum ad exteriorem gubernationem, potest aliis convenire. Et secundum hoc, aliqui alii possunt dici capita Ecclesiae: secundum illud Am. 6,1: «Optimates capita populorum». Differenter tamen a Christo. Primo quidem, quantum ad hoc, quod Christus est caput omnium eorum qui ad Ecclesiam pertinent secundum omnem locum et tempus et statum: alii autem homines dicuntur capita secundum quaedam specialia loca, sicut episcopi suarum ecclesiarum; vel etiam secundum determinatum tempus, sicut Papa est caput totius Ecclesiae, scilicet tempore sui pontificatus; et secundum determinatum statum, prout scilicet sunt in statu viatoris. Alio modo, secundum quod Christus est caput Ecclesiae propria virtute et auctoritate: alii vero dicuntur capita inquantum vicem gerunt Christi; secundum illud II Cor. 2,10: «Nam et ego, quod donavi, si quid donavi, propter vos, in persona Christi»; et II Cor. 5,20: «Pro Christo legatione fungimur, tanquam Deo exhortante per nos».

Ad primum ergo dicendum quod verbum illud intelligitur secun-

junturas, va creciendo con el aumento de Dios". Pero esto compete sólo a Cristo. Luego sólo Cristo es cabeza de la Iglesia.

Respuesta. La cabeza influye en los otros miembros de dos maneras. En primer lugar, por un influjo intrínseco, en cuanto comunica por su virtud el movimiento y la sensibilidad a los miembros. En segundo lugar, por cierto gobierno exterior, pues por la vista y los demás sentidos, que residen en la cabeza, el hombre dirige sus actos exteriores.

El influjo interior de la gracia proviene sólo de Cristo, porque su humanidad, por estar unida a la divinidad, tiene el poder de justificar. Pero la influencia ejercida sobre los miembros de la Iglesia mediante el gobierno exterior la pueden ejercer otros, que pueden llamarse en este sentido cabeza de la Iglesia, según se lee en Amós: "Los príncipes son cabeza de los pueblos". Pero esta denominación les conviene de manera muy diferente que a Cristo. Primero, porque Cristo es cabeza de todos los que pertenecen a la Iglesia sin determinación de tiempo, lugar o estado; mientras que los otros hombres reciben tal título con relación, bien a un lugar determinado, como los obispos; bien a un tiempo determinado, como el papa es cabeza de toda la Iglesia durante su pontificado; y según un determinado estado, a saber, el estado de viador. Segundo, porque Cristo es cabeza de toda la Iglesia por poder y autoridad propias, mientras los otros son llamados cabezas en cuanto hacen las veces de Cristo, según se lee en la Epístola a los Corintios: "Porque, si yo mismo uso de indulgencia, uso de ella por amor vuestro en persona de Cristo". Y en otro lugar: "Somos, pues, embajadores de Cristo, como si Dios os exhortase por medio de nosotros".

Soluciones. 1. En tal frase, la cabeza significa el gobierno exterior,

y en este sentido se dice que el rey es cabeza de su reino.

2. El hombre no da la gracia por un influjo interior, sino por persuasión exterior hacia las cosas de la gracia.

3. "Si los jefes de la Iglesia son pastores, ¿cómo es que hay un solo pastor si no es porque ellos mismos son miembros de un solo pastor?", dice San Agustín. De modo análogo hay quienes pueden llamarse fundamentos y cabezas en cuanto son miembros del único fundamento y cabeza; pero, como añade San Agustín más adelante, "dió a sus miembros el ser pastores, pero se reservó para sí solo el ser puerta". Pues la puerta significa la autoridad principal, porque por la puerta es por donde han de pasar todos los que entran en la casa, y sólo Cristo es "por quien tenemos acceso a la gracia en que nos hallamos". Los otros nombres citados pueden significar, además de la autoridad principal, la secundaria.

dum quod ratio capitis consideratur ex exteriori gubernatione, prout rex dicitur caput regni sui.

Ad secundum dicendum quod homo non dat gratiam interius influendo, sed exterius persuadendo ad ea quae sunt gratiae.

Ad tertium dicendum quod, sicut dicit Augustinus, «Super Io.» [10], «si praepositi Ecclesiae pastores sunt, quomodo unus pastor est, nisi quia sunt illi omnes unius membra pastoris?» Et similiter alii possunt dici fundamenta et capita, inquantum sunt unius capitis et fundamenti membra. Et tamen, sicut Augustinus ibidem [11] dicit, «quod pastor est, dedit membris suis: ostium vero se nemo nostrum dicit; hoc sibi ipse proprium tenuit». Et hoc ideo quia in ostio importatur principalis auctoritas, inquantum ostium est per quod omnes ingrediuntur in domum: et ipse solus Christus est «per quem accessum habemus in gratiam istam in qua stamus» (Rom. 5,2). Per alia vero nomina praedicta potest importari auctoritas non solum principalis, sed etiam secundaria.

ARTICULO 7

Utrum diabolus sit caput malorum

Si el demonio es cabeza de los malos

Dificultades. Parece que el demonio no es la cabeza de los malos.

1. La cabeza comunica el sentido y el movimiento a sus miembros. Pero el diablo no tiene poder para comunicar la malicia del pecado, que procede de la voluntad del que peca. Por tanto, al diablo no se le puede llamar cabeza de los malos.

2. Cualquier pecado vuelve al hombre malo. Pero no todos los pe-

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod diabolus non sit caput malorum.

1. Ad rationem enim capitis pertinet quod influat sensum et motum in membra: ut dicit quaedam Glossa [12], ad Eph. 1, super illud, «Ipsum dedit caput», etc. Sed diabolus non habet virtutem influendi malitiam peccati, quod ex voluntate peccantis procedit. Ergo diabolus non potest dici caput malorum.

2. Praeterea, per quodlibet peccatum fit homo malus. Sed non omnia peccata sunt a diabolo. Quod quidem manifestum est de peccatis daemonum, qui non ex persuasione alterius peccaverunt. Similiter etiam nec omne peccatum hominis ex diabolo procedit: dicitur enim in libro «De ecclesiasticis dogmatibus» [13]: «Non omnes cogitationes nostrae malae semper diaboli instinctu excitantur: sed aliquoties ex motu arbitrii nostri emergunt». Ergo diabolus non est caput omnium malorum.

3. Praeterea, unum caput uni corpori praeficitur. Sed tota multitudo malorum non videtur habere aliquid in quo uniantur: quia «malum malo contingit esse contrarium»; contingit enim «ex diversis defectibus», ut Dionysius dicit, 4 cap. «De div. nom.» [14]. Ergo diabolus non potest dici caput omnium malorum.

Sed contra est quod, super illud Iob 18,17, «Memoria illius pereat de terra», dicit Glossa [15]: «De unoquoque iniquo dicitur ut ad caput, idest diabolum, revertatur».

Respondeo dicendum quod, sicut supra (a.6) dictum est, caput non solum interius influit membris, sed etiam exterius gubernat, eorum actus dirigendo ad aliquem finem. Sic igitur potest dici aliquis caput alicuius multitudinis vel secundum utrumque, scilicet secundum interiorem influxum et exteriorem gubernationem: et sic est Christus caput Ecclesiae, ut dictum est (a.6).— Vel secundum solam exteriorem gubernationem: et sic quilibet princeps vel praelatus est caput multitudinis sibi subiectae. Et per hunc modum dicitur diabolus caput omnium malorum: nam, ut dicitur Iob 41,25, «ipse est rex super omnes filios superbiae».

Pertinet autem ad gubernatorem ut eos quos gubernat ad suum finem perducat. Finis au-

[10] Tr.46 super 10,11 : ML 35,1730.
[11] Tr.47 super 10,14 : ML 35,1734.
[12] *Ordin.* sup. Col. 1,18; cf. ALEX. HALENS., *Summa theol.* p.3.ª q.12 memb.2 a.1 *in sol.*

cados provienen del demonio. Esto es claro por lo que se refiere a los pecados de los demonios, que no pecaron por la persuasión de otro. Ni siquiera todos los pecados de los hombres provienen del demonio, pues se lee en libro de "Los dogmas eclesiásticos": "No todos nuestros pensamientos malos son instigados por el demonio, sino que a veces surgen por un movimiento de nuestro libre albedrío". Luego el diablo no es cabeza de todos los malos.

3. Un solo cuerpo tiene una sola cabeza. Pero todo el conjunto de los malos no tienen un principio de unidad, porque los males se contradicen entre sí por proceder de defectos diversos. El diablo, por tanto, no puede ser llamado cabeza de todos los malos.

Por otra parte, a propósito de esta frase de Job: "Desaparezca su memoria de la tierra", comenta la Glosa: "Se dice de cada uno de los inicuos que retornen a su cabeza, que es el diablo".

Respuesta. Ya se vió que la cabeza no sólo ejerce una influencia interna en los miembros, sino que también los gobierna externamente, dirigiendo sus actos a un fin. Así, pues, puede darse a uno el título de cabeza de una multitud, bien según ambos aspectos, o sea el influjo interior y el gobierno exterior (y así ocurre con Cristo cuando decimos que es cabeza de la Iglesia); bien según el gobierno exterior tan sólo (y así cualquier príncipe o prelado es cabeza de la multitud sometida a él). En este último sentido se dice que el demonio es cabeza de todos los malos, pues, al decir de Job, es "el rey de los hijos de la soberbia".

Ahora bien, es propio del gobernante conducir a su propio fin a todos aquellos que gobierna. El fin del

[13] GENNADIUS, c.82 : ML 58,999.
[14] § 30 : MG 3,729; S.TH., lect.22.
[15] *Ordin.*; GREGOR. MAGN., *Moral.* 14 c.21 : ML 75,1052.

demonio es apartar de Dios a la criatura racional; por eso desde el principio buscó separar al hombre de la obediencia a Dios. Este apartamiento de Dios tiene razón de fin cuando se desea por el libre albedrío, según dice Jeremías: "Rompiste el yugo y las cadenas, y dijiste: No serviré". Cuando, pues, los hombres pecando se dirigen a ese fin, caen de lleno bajo el régimen y el gobierno del demonio. Y por esto se le llama cabeza de ellos.

Soluciones. 1. Aunque el demonio no ejerza una influencia interna en el alma racional, puede, no obstante, inducir al mal por medio de sugestiones.

2. El gobernante no siempre persuade a sus súbditos a obedecer a su voluntad, sino que propone a todos una señal de su querer: unos son empujados a seguirla, mientras que otros lo hacen espontáneamente, al modo como los soldados siguen la enseña del jefe del ejército aunque nadie les persuada para ello. Así, pues, el primer pecado del demonio, que "sigue pecando desde el principio", fué propuesto a los demás para seguirlo: algunos le siguen por sugestión del diablo; otros, espontáneamente, sin ninguna sugestión. De este modo, el diablo es cabeza de todos los malos en cuanto le imitan, como se lee en el libro de la Sabiduría: "Por la envidia del demonio entró en el mundo la muerte; imitan al diablo los que son de su bando".

3. Todos los pecados convienen entre sí en la aversión a Dios, aunque difieran según la conversión a los distintos bienes creados.

tem diaboli est aversio rationalis creaturae a Deo: unde a principio hominem ab obedientia divini praecepti removere tentavit (Gen. 3). Ipsa autem aversio a Deo habet rationem finis inquantum appetitur sub specie libertatis: secundum illud Ier. 2,20: «A saeculo confregisti iugum, rupisti vincula, dixisti, Non serviam». Inquantum igitur ad hunc finem aliqui adducuntur peccando, sub diaboli regimine et gubernatione cadunt. Et ex hoc dicitur corum caput.

Ad primum ergo dicendum quod, licet diabolus non influat interius rationali menti, tamen suggerendo inducit ad malum.

Ad secundum dicendum quod gubernator non semper suggerit singulis ut eius voluntati obediant, sed proponit omnibus signum suae voluntatis, ad cuius sequelam aliqui excitantur inducti, alii sponte propria: sicut patet in duce exercitus, cuius vexillum sequuntur milites etiam nullo persuadente. Sic igitur primum peccatum diaboli, qui «ab initio peccat», ut dicitur I Io. 3,8, propositum est omnibus ad sequendum: quod quidam imitantur per suggestionem ipsius, quidam propria sponte absque ulla suggestione. Et secundum hoc, omnium malorum caput est diabolus, inquantum illum imitantur: secundum illud Sap. 2,24-55: «Invidia diaboli mors introivit in orbem terrarum: imitantur autem illum qui sunt ex parte illius».

Ad tertium dicendum quod omnia peccata conveniunt in aversione a Deo, licet ad invicem differant secundum conversionem ad diversa commutabilia bona.

ARTICULO 8

Utrum Antichristus sit caput malorum

Si el anticristo es cabeza de los malos

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod Antichristus non sit caput malorum.

1. Unius enim corporis non sunt diversa capita. Sed diabolus est caput multitudinis malorum. Non ergo Antichristus est eorum caput.

2. Praeterea, Antichristus est membrum diaboli. Sed caput distinguitur a membris. Ergo Antichristus non est caput malorum.

3. Praeterea, caput habet influentiam in membra. Sed Antichristus nullam habet influentiam in malos homines qui eum praecesserunt. Ergo Antichristus non est caput malorum.

Sed contra est quod Iob 21,29, super illud, «Interrogate quemlibet de viatoribus», dicit Glossa [16]: «Dum de omnium malorum corpore loqueretur, subito ad omnium iniquorum caput, Antichristum, verba convertit».

Respondeo dicendum quod, sicut supra (a.1) dictum est, in capite naturali tria inveniuntur: scilicet ordo, perfectio et virtus influendi. Quantum ergo ad ordinem temporis, non dicitur esse Antichristus caput malorum, quasi eius peccatum praecesserit, sicut praecessit peccatum diaboli.

Similiter etiam non dicitur esse malorum caput propter virtutem influendi. Si enim aliquos sui temporis ad malum sit conversurus, exterius inducendo; non tamen illi qui ante eum fuerunt, ab ipso sunt in malitiam inducti, nec eius malitiam sunt imitati. Unde secundum hoc non posset dici caput omnium malorum, sed aliquorum.

Dificultades. Parece que el anticristo no es cabeza de los malos.

1. Un cuerpo no puede tener varias cabezas. Puesto que el demonio es cabeza de todos los malos, no lo podrá ser el anticristo.

2. El anticristo es un miembro del demonio; pero la cabeza se distingue de los miembros. Luego el anticristo no será la cabeza de los malos.

3. La cabeza ejerce influencia en los miembros; pero el anticristo no ejerce ninguna influencia en los hombres que le precedieron. Luego no puede ser cabeza de ellos.

Por otra parte, la Glosa comenta así la frase de Job: "Interrogad a cada uno de los caminantes": "Cuando el autor estaba hablando del conjunto de todos los malos, súbitamente pasa a hablar de su cabeza, el anticristo".

Respuesta. En la cabeza natural podemos distinguir tres cosas: el orden, la perfección y el poder de influencia. En cuanto al orden temporal, el anticristo no es cabeza de los malos, pues su pecado no les precedió, como les precedió el pecado del demonio.

Igualmente, tampoco es cabeza de los malos en cuanto al poder de influencia; pues, aunque haya de inducir a algunos al mal por un influjo externo, han de ser los de su tiempo y no los que han vivido antes que él, porque éstos no fueron inducidos por él al mal ni imitaron su malicia. Luego bajo este aspecto no puede ser llamado cabeza de todos los malos, sino de algunos.

---

[16] *Ordin.*; GREGOR. MAGN., *Moral.* 15 c.58: ML 75,1117.

Nos queda, pues, llamarle cabeza de todos los malos en cuanto a la perfección de su malicia. Por eso, la Glosa, explicando el texto "Se mostró como Dios", dice: "Como en Cristo brilló la plenitud de la divinidad, así en el anticristo brilló la plenitud de toda malicia". No quiere decir que fuese asumida su humanidad por el diablo en la unidad de persona, al modo como la humanidad de Cristo por el Hijo de Dios, sino que le comunica por sugestión su malicia en grado superior que a todos los demás. En este sentido, todos los demás malos que le precedieron son como figuras del anticristo, según la expresión del Apóstol: "El misterio de la iniquidad ya está obrando".

Soluciones. 1. El demonio y el anticristo no son dos cabezas, sino una sola, pues al anticristo se le llama cabeza porque en él se halla encarnada en sumo grado la malicia del demonio. Por eso, a propósito del texto citado: "Se mostró como Dios", comenta la Glosa: "En él está la cabeza de todos los malos, es decir, el demonio, que es el rey de todos los hijos de la soberbia". Está en él por efecto de su malicia y no por unión personal o por íntima habitación, pues es exclusivo de la Trinidad penetrar en lo íntimo del alma, según se dice en el libro "Los dogmas eclesiásticos".

2. Dios es cabeza de Cristo, y, no obstante, Cristo es cabeza de la Iglesia. Así, el anticristo es miembro del demonio y, no obstante, cabeza de los malos.

3. El anticristo es llamado cabeza de los malos por una analogía que se refiere sólo al grado de perfección y no al poder de influencia; pues en él el diablo lleva su malicia al grado máximo, a la manera como se dice que alguien lleva su propósito al grado máximo cuando lo realizó totalmente.

Relinquitur igitur quod dicatur caput omnium malorum propter malitiae perfectionem. Unde super illud II Thess. 2,4, «Ostendens se tanquam sit Deus», dicit Glossa [17]: «Sicut in Christo omnis plenitudo divinitatis inhabitavit, ita in Antichristo plenitudo omnis malitiae»: non quidem ita quod humanitas eius sit assumpta a diabolo in unitate personae: sicut humanitas Christi a Filio Dei; sed quia diabolus malitiam suam eminentius ei influit suggerendo quam omnibus aliis. Et secundum hoc, omnes alii mali qui praecesserunt sunt quasi quaedam figura Antichristi: secundum illud II Thess. 2,7: «Mysterium iam operatur iniquitatis».

Ad primum ergo dicendum quod diabolus et Antichristus non sunt duo capita, sed unum: quia Antichristus dicitur esse caput inquantum plenissime invenitur in eo impressa malitia diaboli. Unde super illud II Thess. 2,4, «Ostendens se tanquam sit Deus», dicit Glossa (ib.): «In ipso erit caput omnium malorum, scilicet diabolus, qui est rex super omnes filios superbiae». Non autem dicitur in eo esse per unionem personalem; nec per intrinsecam habitationem, quia «sola Trinitas menti illabitur», ut dicitur in libro «De ecclesiasticis dogmatibus» [18]: sed per malitiae effectum.

Ad secundum dicendum quod, sicut «caput Christi est Deus» (I Cor. 11,3), et tamen «ipse est caput Ecclesiae» (Col. 1,18), ut supra dictum est (a.1 ad 2); ita Antichristus est membrum diaboli, et tamen ipse est caput malorum.

Ad tertium dicendum quod Antichristus non dicitur caput omnium malorum propter similitudinem influentiae, sed propter similitudinem perfectionis. In eo enim diabolus quasi malitiam suam ducet ad caput: per modum quo dicitur aliquis «ad caput» propositum suum ducere, cum illud perfecerit.

[17] *Ordin.*; HAYMO: ML 117,780.

[18] GENNADIUS, c.83: ML 58,999.

INTRODUCCION A LA CUESTION 9

LA CIENCIA HUMANA DE JESUCRISTO

Nexo de esta cuestión con las precedentes.—En las dos últimas cuestiones hemos tratado de la gracia de Jesucristo, individual y capital. Después de lo cual procede tratar ahora de su ciencia humana, que, juntamente con la naturaleza, fué también tomada por el Verbo divino, como perteneciente a la perfección de ésta.

División de esta cuestión.—La ciencia de Jesucristo se distingue en divina y humana. La primera le pertenece en cuanto Dios; la segunda, en cuanto hombre. De la ciencia divina trató Santo Tomás en la cuestión 14 de la Primera Parte, y por eso aquí nos toca hablar solamente de la humana. El Angélico Doctor considera la ciencia humana de Jesucristo primero en común y después en particular. De donde la división de esta cuestión en dos partes: de la ciencia humana de Jesucristo en común, en la cuestión 9, donde trata de su existencia, y de la misma en particular, desde la cuestión 10 a la 12 inclusive, en las que examina la extensión de cada una de sus especies distintas.

De la existencia en común de la ciencia humana de Jesucristo (c.9)

NOCIONES.—a) *Qué se entiende por ciencia humana de Jesucristo.*—La que le conviene según el entendimiento creado humano. Esta ciencia es tan distinta de la divina como el entendimiento humano lo es del divino.

b) *División de la ciencia humana de Jesucristo.*—El entendimiento humano puede considerarse en tres estados distintos: de unión con el cuerpo, de separación del cuerpo y de término o comprehensor. En consecuencia, tres son, en orden ascendente, las ciencias humanas de Jesucristo: *adquirida, infusa* y *beata.* Las tres se distinguen como ciencias específicamente entre sí, por razón del principio de conocer en cada una de ellas: especies abstraídas de los fantasmas y proporcionadas con ellos, especies infundidas por Dios, excedentes a los fantasmas, y la esencia divina intuída directamente en sí misma sin especie creada alguna. Después de considerar la existencia en Jesucristo de la ciencia humana en general, Santo Tomás trata de cada una de ellas en un orden descendente de perfección, y no al revés.

c) *Presupuesto fundamental.*—Es necesario poner en el entendimiento humano de Jesucristo toda la perfección, así natural como sobrenatural, de que es capaz, para que su unión con la persona divina sea congruente y no desdiga de unión tan sublime. El entendimiento humano de Jesucristo, aunque humano, en sí mismo es el entendimiento de una persona divina..., y no de un hombre cualquiera. Por tanto, toda la fuerza de las exigencias de perfección ilimitada en la ciencia humana de Jesucristo viene de su unión hipos-

tática con el Verbo divino y no de la virtud natural de su mismo entendimiento.

Por eso, para aquellos que están habituados a tratar las cosas humanas de Jesucristo al modo de las de los demás hombres, prescindiendo de que Jesucristo es un Hombre-Dios y de las imperiosas exigencias que sobre aquéllas ejerce la unión hipostática, esta cuestión de su ciencia humana resulta totalmente ininteligible y hasta, en cierto sentido, irrisoria. En cambio, para el teólogo, y sobre todo para Santo Tomás, que considera las cosas de Jesucristo a través de su unión hipostática, la suma perfección de su conocimiento humano es tan necesaria como la plenitud absoluta de la gracia habitual. De lo contrario, la encarnación no sería la obra más perfecta de Dios, puesto que dentro de sí misma llevaría la imperfección, la incoherencia y la desproporción. Y juzgarla de otra manera sería incidir en el más repugnante y absurdo univocismo, con pleno desconocimiento o abandono de los criterios propios que deben presidir en esta cuestión, propio solamente de los que ignoran la divinidad de Jesucristo o la niegan claramente, y no de los que profesan la fe en su unión personal con el Verbo divino y le adoran como Dios.

Ya hemos dicho antes, al tratar de la gracia habitual de Jesucristo, que esta necesidad no es absoluta, sino de *suma congruencia*, la cual, tratándose de la obra más perfecta de Dios, tiene una fuerza ineludible totalmente eficaz y persuasiva.

ERRORES.—1.° Niegan la existencia de *toda* ciencia humana en Jesucristo: apolinaristas, monoteletas y Juan de Ripa. Según este último, el entendimiento humano de Jesucristo lo conocía todo mediante la ciencia divina.

2.° Nestorianos, agnoetas, protestantes liberales y modernistas niegan en Jesucristo la existencia de la ciencia de los bienaventurados, o sea, la ciencia beata.

3.° Günther, Klee, Schell y otros dicen que no la poseyó desde un principio.

4.° Todos éstos niegan también la ciencia infusa de Jesucristo. Alejandro de Hales, San Buenaventura y Escoto sostienen que no fué esencialmente infusa, sino solamente *per accidens*.

5.° A causa de la perfección eminente del conocimiento adquirido por el entendimiento humano de Jesucristo en la ciencia beata e infusa, A. de Hales, San Alberto Magno, San Buenaventura, Escoto, Durando y el mismo Santo Tomás en los primeros años de su vida literaria [1], negaron la existencia de la *ciencia adquirida esencial* en Jesucristo, admitiendo tan sólo la *experimental*, es decir, el conocimiento de las cosas obtenido en la ciencia infusa, también por conversión a los fantasmas. Es necesario añadir que Santo Tomás expresamente retractó después su opinión anterior (3 q.9 a.4).

DOCTRINA DE SANTO TOMÁS.—La doctrina de Santo Tomás se resume en la siguiente conclusión:

Existió en Jesucristo ciencia humana, y concretamente la ciencia beata, desde el primer instante de su concepción; juntamente con la ciencia infusa y la adquirida, en la cual tuvo progreso esencial en el mismo conocimiento.

La primera parte la juzgamos como cierta según la fe. La segunda y tercera son comúnmente admitidas, y las otras, por lo menos, más probables.

[1] *In Sent.* 3 d.14 a.3 sol.5 ad 3.

A) LA CIENCIA HUMANA (a.1)

Es preciso advertir con Santo Tomás que la ciencia se toma aquí en sentido lato, en cuanto significa cualquier conocimiento del entendimiento humano (l.c.)

Se desprende, en primer lugar, de la *Sagrada Escritura*, cuando afirma de Jesucristo que se admira (Mt. 8,10), ora (Lc. 6,12; Mc. 14,33), es humilde (Mt. 11,29), obediente (Phil. 2,8), etc., cosas todas ellas que no se conciben en el hombre sin el conocimiento.

Los *Santos Padres* ensalzan de muchas maneras la ciencia humana de Jesucristo. «Ningún hombre, dice San Jerónimo, excepto aquel que por nuestra salud se dignó tomar carne, tuvo ciencia plena y ciertísima verdad» [2]. «Pues fueron derramados en El todos los tesoros de la ciencia y de la sabiduría, los cuales permanecieron en Jesucristo escondidos» [3]. Y San Juan Damasceno señala el fundamento teológico de toda esta cuestión con estas áureas palabras: «Porque, si desde su concepción fué unida la naturaleza humana de Jesucristo al Verbo divino y existió en la identidad de persona con El, ¿cómo no había de ser enriquecido con toda sabiduría y gracia?» [4]

El magisterio de la Iglesia.—Ya el concilio de Calcedonia había definido contra los monofisitas la existencia en Jesucristo de dos naturalezas distintas, íntegras y perfectas, la divina y la humana, por lo cual era al mismo tiempo perfecto Dios y perfecto hombre, consustancial al Padre y consustancial a nosotros (Dz. 148). Posteriormente, el concilio II de Constantinopla define también, contra Apolinar, que el Verbo se unió «a la carne animada por el alma racional e intelectual» (Dz. 216), definición que completó después el concilio III de Constantinopla con otra acerca de la dualidad de naturales operaciones divinas y humanas en Jesucristo (Dz. 292).

De lo cual necesariamente se sigue la existencia en El de ciencia humana, puesto que la operación específica del hombre es el acto intelectual de conocer y de amar, no pudiendo darse este último, así como tampoco la operación humana propiamente tal, sin el conocimiento del entendimiento. Por eso juzgamos esta primera parte de la proposición anterior como cierta según la fe. «Todo el que no sea nestoriano, dice San Gregorio Magno, tampoco puede ser agnoeta» (Dz. 248).

La *razón teológica* prueba también de una manera eficaz la existencia de conocimiento humano en Jesucristo. Tres razones aduce Santo Tomás, a las cuales todavía se podía añadir una cuarta, tomada del mérito.

La *primera* está fundada en la necesidad de que el alma humana de Jesucristo tenga la perfección connatural que le pertenece. En efecto, el alma, considerada en sí misma, está en potencia para el conocimiento de todas las cosas, el cual constituye su propia perfección. Ahora bien, si Jesucristo no poseyera conocimiento humano alguno, su alma humana sería imperfecta en sí misma, y desde luego mucho más imperfecta que la nuestra, en la que se encuentra una cantidad mayor o menor de conocimientos. Y esto no es compatible con las exigencias de perfección impuestas por la unión hipostática en la naturaleza humana de Jesucristo, puesto que era un Hombre-Dios.

Además, para dar razón de la existencia del alma intelectual en Jesucristo. Ordenándose el entendimiento a su propia operación, que es el conocimiento intelectual, si en Jesucristo no se diera éste, no tendría razón de

[2] *Cartas* 36,15: ML 22,459.
[3] *In Matth.* l.4 v.24 v.36: ML 26,181.
[4] *De fide orth.* 3,22: MG 94,1088.

ser la asunción del alma racional, la cual sería de hecho, en gran parte al menos, completamente inútil.

Por último, porque cierta clase de conocimientos es connatural al entendimiento humano, como sucede con los primeros principios de la razón. Sin éstos, el estado del alma racional sería del todo anormal, careciendo de lo que le es connatural tener desde un principio. Y esto tampoco es compatible con la verdad de fe acerca de la unión hipostática, según la cual el Verbo divino tomó la naturaleza humana íntegra (a.1).

Decíamos antes que a estas razones todavía se podía añadir una *cuarta*, sacada de la existencia del mérito en Jesucristo. Y así es en efecto, puesto que el mérito le compete a Jesucristo en cuanto hombre, para el cual necesariamente se requieren la libertad y el conocimiento.

La opinión de Juan de Ripa ya está prevista por Santo Tomás en la primera dificultad, juntamente con la solución propia. Si en Jesucristo existiera solamente la ciencia divina, el entendimiento humano de Jesucristo nada entendería, y, por tanto, habría sido tomado sin razón, puesto que no podría ser actuado por el acto infinito e increado de la ciencia divina, siendo él mismo participado, finito y limitado. ¿De qué manera lo infinito e increado puede ser *acto* de lo creado y limitado? (ad 1). ¿Dónde estaría la proporción entre el acto y la potencia?

Ni la mayor perfección de la ciencia divina de Jesucristo ofusca su conocimiento humano, porque en la unión hipostática permanecen distintas las dos naturalezas unidas en la misma persona, siendo el conocimiento humano de un orden totalmente distinto del divino. Esa ofuscación y oscurecimiento se darían si los dos conocimientos fueran del mismo orden, como sucede con la luz del sol y la de una candela, donde la luz de ésta es ofuscada por la claridad del sol, considerados ambos en el mismo orden de *iluminantes*. Pero en Jesucristo la ciencia humana no se encuentra en el orden de iluminante, lo cual pertenece sólo a la ciencia divina, sino de *iluminada*, como la luz del aire por la del sol. Y así, lejos de ofuscarse por la divina, se intensifica y perfecciona cada vez más, según aquello de San Juan: «Era la luz verdadera que, viniendo a este mundo, ilumina a todo hombre» (Io. 1,9); como el ser participado no es destruído por el ser por esencia, sino que de él recibe toda su entidad y perfección, permaneciendo en su distinta individualidad (ad 2).

En la respuesta a la tercera dificultad sale Santo Tomás al encuentro de la opinión de Alejandro de Hales[5], según la cual en Jesucristo no había dos ciencias, una divina y otra humana, sino *una sola ciencia de unión*, perteneciente a las dos naturalezas, mediante la cual conocía perfectamente todo lo que atañe al misterio de la encarnación. El Angélico Doctor rechaza esta manera de pensar. Porque la unión hipostática es *entitativa*, o *estática*, y la ciencia es de orden operativo. Por tanto, así como hay dos naturalezas en una sola persona, así también dos ciencias, y no una sola ciencia de unión. O sea, que la ciencia humana se pone en Jesucristo, además de la divina, por razón de las dos naturalezas y no de la misma unión. Luego en Jesucristo hay dos ciencias distintas, y no una sola ciencia llamada de unión (ad 3).

B) Ciencia beata (a.2)

Entendemos por ciencia beata el conocimiento sobrenatural, inmediato e intuitivo de la divina esencia que tienen los bienaventurados en el cielo. ¿Po-

[5] *Sum. Theol.* p.3.ª q.13 membr.2.

seyó también Jesucristo, en cuanto hombre, este conocimiento? ¿Desde cuándo?

Debemos comenzar diciendo que en la *revelación divina* no hay constancia *explícita* de esta verdad. *Implícitamente* se intenta probar por numerosos lugares del evangelio de San Juan: «Hemos visto su gloria, gloria como de Unigénito del Padre, *lleno de gracia y de verdad*. Pues de su plenitud recibimos todos gracia sobre gracia» (Io. 14,16). «A Dios nadie le vió jamás; el Hijo unigénito, que *está en el seno del Padre*, ése *nos lo dió a conocer*» (ibid., 18). «En verdad, en verdad te digo que nosotros hablamos de lo que sabemos, y de lo que *hemos visto* damos testimonio». «Nadie sube al cielo sino el que bajó del cielo, el Hijo del hombre, *que está en el cielo*» (ibid., 3, 11.13). «El que viene del cielo da testimonio de lo que *ha visto y oído*, pero su testimonio nadie lo recibe» (ibid., 3,31-32). «Yo hablo de lo que *he visto* en el Padre, y vosotros hacéis lo que habéis visto en el vuestro» (ibid., 8,38)...

Según esto, se argumenta por la Sagrada Escritura de dos maneras distintas:

1.ª En Jesucristo existió la plenitud de la gracia, de la cual todos la recibimos (Io. 1,14.16). Pero por la gracia de Jesucristo recibimos también la eterna bienaventuranza, la cual consiste en la visión de la esencia divina. Luego en Jesucristo existió la ciencia beata. Esta conclusión se corrobora por el principio que dice: la perfección de un efecto se encuentra de un modo mucho más eminente en la causa agente que en el paciente. Luego, si Jesucristo es causa de que nosotros consigamos la visión beatífica, ésta se ha de encontrar de una manera mucho más perfecta en el mismo Jesucristo. Argumentación, sin duda ninguna, de gran solidez y eficacia. Pero que, al mismo tiempo, prueba que esta verdad no se encuentra en la revelación divina de una manera formal o expresa, sino tan sólo implícitamente.

2.ª Jesucristo habla a los judíos en cuanto hombre, y afirma haber *visto* en el Padre aquellas cosas que les manifiesta y de las cuales es testigo. Pero muchas de las cosas que Jesucristo manifiesta a los judíos no pudo *verlas* en el Padre a no ser intuyendo la esencia divina. Luego Jesucristo tuvo la ciencia beata.

La primera proposición consta claramente por las mismas palabras de los testimonios antes citados. Tampoco puede haber duda respecto de la proposición segunda, sobre todo teniendo en cuenta que entre las cosas que Jesucristo manifestó a los judíos se encuentran su divinidad, la trinidad de personas en Dios, en la igualdad más absoluta de esencia y de operación, etc. Sin embargo, la conclusión no es firme y segura, porque en la proposición primera hay una ambigüedad que no somos capaces de descifrar por el solo testimonio de la revelación divina, ni tampoco ayudados con principios de razón. Pues existiendo en Jesucristo una sola persona divina en dos naturalezas distintas, muy bien puede testimoniar en cuanto hombre cosas que sólo ha visto en cuanto Dios, según la naturaleza divina. En cuyo caso, este segundo argumento, sacado de la revelación, carecería de eficacia para probar la existencia de la ciencia beata en Jesucristo en cuanto hombre. Y hasta en la misma revelación divina hay no pocos indicios de que esta interpretación es más ajustada al texto sagrado.

La prueba de *tradición* es muy deficiente, tal vez porque todavía no se ha hecho un estudio a fondo de los Padres respecto de este particular. El testimonio más claro es el de San Fulgencio de Ruspe: «Es muy duro y totalmente ajeno a la santidad de la fe decir que el alma de Jesucristo no tuvo *pleno conocimiento de su deidad*, con la cual se cree ser una en persona»[6]. «Podemos afirmar ciertamente que el alma de Jesucristo *tuvo pleno*

[6] *Cartas* 14: ML 65,416.

conocimiento de su deidad; lo que no sé es si también debemos decir que la conoció como ella se conoce a sí misma, o más bien si conoció *cuanto* ella conoce de sí misma, pero no como ella... Porque ciertamente tuvo *pleno conocimiento* de la Trinidad, aunque no la misma naturaleza» [7].

Es también muy terminante el testimonio de San Agustín, maestro de San Fulgencio: «La piedad no admite esto, que Jesucristo conociera a Dios primero mediatamente *(ex parte)* y después con clara visión» [8].

El testimonio de San Juan Crisóstomo, aunque también es muy claro, no se puede saber con certeza si afirma la visión beatífica de Jesucristo en cuanto Verbo del Padre o en cuanto hombre, siendo más probable lo primero que lo segundo [9]. Otros testimonios que se citan son todavía más oscuros, y es muy poco lo que de ellos se puede sacar.

En cuanto al *magisterio de la Iglesia,* lo más notable que existe es el decreto del Santo Oficio contestando a algunas preguntas que se le habían hecho acerca de la ciencia humana de Jesucristo, la primera de las cuales versa acerca de la existencia en El de la ciencia beata. Es como sigue: «Si se puede enseñar como doctrina *segura que no consta* que Jesucristo, en cuanto hombre, gozase de la visión beatífica que tienen los comprehensores en el cielo». A lo cual contestó el Santo Oficio: «*Negativamente*» (Dz. 2183). Luego su contradictoria, es decir, que Jesucristo tuvo en este mundo la ciencia beata, es, en el juicio de la Iglesia, *doctrina segura.* Lo mismo enseña Pío XII en la *Mystici Corporis Christi* (Dz. 2289).

De la seguridad de esta doctrina se puede dar fácilmente cuenta todo aquel que atentamente considere sus *fundamentos teológicos,* el primero de los cuales y más fundamental de todos es la unión hipostática. En efecto, en virtud de ella Jesucristo es el Hijo de Dios natural, y de ninguna manera adoptivo, aun en cuanto hombre (3 q.23 a.4). Mas al Hijo natural de Dios le conviene un conocimiento perfectísimo del Padre, el cual, según la naturaleza humana, solamente lo puede tener mediante la visión intuitiva de la divina esencia. Pues al Hijo de Dios natural le pertenece la eterna bienaventuranza, la cual consiste en el perfecto conocimiento y amor de Dios en la visión beatífica. Decir otra cosa no sólo sería contra la piedad y la santidad de la fe, como afirman San Agustín y San Fulgencio, sino que, además, equivaldría a colocar el contrasentido y la desproporción en el mismo corazón de la obra más perfecta salida de las manos de Dios. Por esa misma razón decíamos antes, al tratar de la gracia habitual en Jesucristo, que la existencia de ésta en su mayor grado de expresión era necesaria en El. No ciertamente con una necesidad absoluta, pero sí de máxima congruencia, sin la cual no es teológicamente concebible la unión hipostática. Y otro tanto hay que decir aquí respecto de la ciencia beata de Jesucristo [10].

De la unión hipostática procede también que Jesucristo sea el Autor de la fe y de nuestra salud, como lo llama San Pablo (Heb. 12,2; 2,10). Y consistiendo ésta en la posesión de la eterna bienaventuranza, la cual, a su vez, está colocada en la visión beatífica, y perteneciendo, por otra parte, al Autor de la fe tener un conocimiento perfectísimo de ella, el cual solamente se puede lograr en la visión de la divina esencia, porque la perfección ha de encontrarse en el agente de un modo mucho más eminente que en el efecto o en el paciente, síguese que la existencia de la ciencia beata en el alma humana de Jesucristo es una necesidad imperiosa, no sólo de la unión hipostática, sino también de los atributos esenciales de Jesucristo como Salvador y Redentor de los hombres y Autor o Maestro de la fe.

[7] *Cartas* 14: ML 65,420.
[8] *Octaginta trium Quaestionum* 75; ML 40,75-76.
[9] *In Matth.* homil.77,1: MG 58,702.
[10] *De verit.* q.29 a.1.

Otro argumento mucho más fuerte y vigoroso es el que nos suministra San Juan (1,14.16) al afirmar la plenitud de la gracia en Jesucristo. La gracia de Jesucristo tuvo toda la plenitud de la misma o no la tuvo. Si no la tuvo, la afirmación del apóstol y evangelista queda disminuída sin razón ni fundamento, sobre todo teniendo en cuenta las exigencias en sentido contrario de Hijo natural de Dios y Unigénito del Padre y de su unión hipostática con la naturaleza humana. Y si fué totalmente plena, por necesidad tuvo que poseer la visión beatífica. La última expansión o desarrollo de la gracia se obtiene en la visión beatífica. No hay vuelta.

Por aquí se puede ya juzgar del valor de aquella sentencia de algunos autores modernos, según los cuales la existencia en Jesucristo de la ciencia beata no es una conclusión teológica propiamente dicha. No sabemos qué entienden esos autores por conclusión rigurosamente teológica. La existencia de la ciencia beata en Jesucristo no es una verdad de fe, sino teológica, sólidamente fundada, que se debe enseñar con seguridad doctrinal, aun cuando los argumentos que se aducen no sean necesarios o apodícticos.

En la respuesta a la segunda dificultad advierte Santo Tomás que, además de la bienaventuranza increada, es necesario poner en Jesucristo la creada, para que su alma se constituyera en posesión del fin último de la naturaleza humana, de la misma manera que, además de la ciencia divina, admitimos en El la humana, toda vez que la unión fué hecha en la persona y no en la naturaleza (a.2 ad 1 y 2).

Y por lo mismo que la unión hipostática fué realizada en el primer instante de la concepción de Jesucristo (3 q.34 a.4), desde ese mismo momento es necesario admitir en El la existencia de la visión beatífica. Lo mismo enseña también el magisterio de la Iglesia; de una manera velada, el Santo Oficio cuando dice «desde un principio» (Dz. 2184), y con toda explicitud Pío XII en el lugar antes citado.

C) Ciencia infusa (a.3)

Es la que se tiene por medio de especies inteligibles infundidas por Dios. Si estas especies no se pueden conseguir por otro medio distinto de la infusión divina, se llama ciencia *per se* o esencialmente infusa, y accidentalmente en caso contrario. Síguese de aquí que las especies *per se* infusas son de un orden distinto de las adquiridas y de las infundidas *per accidens.* Esta distinción implica dos cosas: desproporción y excedencia de las especies respecto de los fantasmas y expresión no sólo de la esencia del objeto, sino también del individuo. No obstante esta excedencia y desproporción con los fantasmas, las especies *per se* infusas son *proporcionadas* a nuestro entendimiento, al que perfeccionan respecto de su acto connatural, que es conocer. Nuestro conocimiento connatural se realiza por medio de especies inteligibles. La diferencia de objetos, natural y sobrenatural, no cambia el orden o naturaleza de las especies, y así lo mismo pueden ser éstas de objetos naturales que sobrenaturales.

Según esto, ¿tuvo Jesucristo ciencia infusa? ¿De qué naturaleza? ¿Desde cuándo?

Por descontado que la *Sagrada Escritura* no nos suministra pruebas de la existencia de la ciencia infusa en Jesucristo. Pero tampoco le cierra la puerta, sino más bien se la abre. Es San Juan el que dice que Jesucristo estaba «lleno de verdad» (Io. 1,14). Y San Pablo afirma de Jesucristo: «En-

tando en este mundo, dijo: No quisiste sacrificios ni oblaciones, pero me has preparado un cuerpo... Entonces yo dije: Heme aquí que vengo para hacer, ¡oh Dios!, tu voluntad» (Heb. 10,5-7). Jesucristo dice esto en cuanto hombre, luego lo conocía como hombre. Y no pudiendo conocerlo en aquel momento por ciencia adquirida, *pudo* perfectamente conocerlo por ciencia infusa, además de la beata, cumpliéndose así con más amplitud el dicho de San Juan: estaba «lleno de verdad»...

El *magisterio de la Iglesia* se muestra también favorable a la ciencia infusa de Jesucristo, pues el Santo Oficio se niega a admitir que «la doctrina de algunos autores modernos acerca de la limitación de la ciencia de Jesucristo no es menos aceptable en las escuelas católicas que la sentencia de los antiguos acerca de su universalidad» (Dz. 2185). Pues esta universalidad no es tan grande en la ciencia adquirida como en la beata y en la infusa.

Razón teológica.—El fundamento verdadero de la existencia de la ciencia infusa de Jesucristo hay que buscarlo en las exigencias de la unión hipostática. Ya hemos dicho repetidas veces que estas exigencias eran de la mayor perfección posible en el alma de Jesucristo, compatible con el fin de la encarnación. Ahora bien, el entendimiento humano de Jesucristo, según el estado natural del mismo, estaba en potencia para conocer todo lo naturalmente cognoscible. Y según el estado de gracia, en el que también se encontraba, existía en El una potencia obediencial sobrenatural respecto del conocimiento de todas las verdades sobrenaturales y de todos los misterios de la gracia, exigiendo su estado de unión con el Verbo divino que toda esta potencialidad se colmara para que en su alma no hubiera imperfección alguna. La potencialidad es imperfección e indigencia, y la imperfección es incompatible con el estado de unión del alma de Jesucristo con el Verbo divino. Luego la ciencia infusa existió en el alma de Jesucristo desde el primer instante de su concepción, como disposición connatural de la misma y de suma congruencia, consecuente a la misma unión hipostática.

La realidad natural de la potencia cognoscitiva del alma de Jesucristo, en el estado de naturaleza y de gracia simultáneamente considerada, es la que pide su perfección connatural en los dos estados; la unión hipostática, la que imperiosamente lo exige; y Dios, el que abundosamente la colma y satisface. Pues de otra suerte faltaría en Jesucristo la perfección natural de su alma, y la connatural con su estado de gracia, que un teólogo no puede concebir en un entendimiento que es del Verbo divino. Y menos Santo Tomás.

Todas las respuestas a las dificultades tienden a demostrar la compatibilidad de la ciencia infusa en el alma de Jesucristo con su ciencia beata. Así, en la primera se dice que no existe esta incompatibilidad, porque la ciencia infusa no incluye nada *opuesto* a la ciencia beata, como sería la fe, ya que la fe es de las cosas que no se ven, y la ciencia infusa es un conocimiento de orden inferior de las mismas cosas vistas, distinto de la fe y de la ciencia beata. Como el conocimiento matutino y vespertino de los ángeles y bienaventurados del cielo (ad 1).

Ni es tampoco una disposición para la adquisición de la ciencia beata, que desaparecería con su existencia, sino de la unión del alma humana de Jesucristo con el Verbo, consecuente a la misma unión. Y así, después de ésta, permanece juntamente con la ciencia beata, no como camino hacia ella, sino confirmada y fortalecida por ella misma (ad 2).

La imposibilidad de información de la materia por dos formas distintas a la vez no se puede aplicar al entendimiento respecto de la ciencia beata e infusa. En primer lugar, porque la visión beatífica no se realiza por medio de especie inteligible alguna, como la ciencia infusa. Además, porque la información inteligible no es como la natural, dándose en la primera pluralidad de especies o de formas, lo que no tiene lugar en la última. Y así, haciendo la misma esencia divina las veces de especie inteligible del entendimiento del bienaventurado, la cual excede infinitamente la virtud y proporción del mismo, muy bien puede suceder que, juntamente con la visión beatífica, existan en el entendimiento muchas especies inteligibles, todas proporcionadas con él, que son precisamente las que constituyen la ciencia infusa. Lo que no puede darse, y es del todo incompatible con la misma naturaleza del entendimiento, es que con un solo acto realice la visión beatífica y el conocimiento de la ciencia infusa (ad 3).

Para Santo Tomás, la ciencia infusa de Jesucristo es *per se*, o esencialmente, infusa, y no accidentalmente. Esta es la que corresponde al alma humana en su estado de separación del cuerpo (1 q.89 a.1c y ad 1), y ninguna perfección de las que naturalmente le pertenecen en sus diferentes estados podía faltar a la de Jesucristo [11]. Porque la ciencia infusa de Jesucristo es como la de los ángeles, la cual sin duda es *per se* infusa. Jesucristo conocía por la ciencia infusa las cosas, no sólo en cuanto a su esencia, sino también en cuanto a su individualidad; lo que prueba que las especies inteligibles de aquélla eran de un orden trascendente a las abstraídas de los fantasmas (3 q.11 a.1 ad 3). Y, finalmente, porque, en caso contrario, se cerraría el paso a la ciencia adquirida de Jesucristo, y, por tanto, a la realización en su alma humana de otro de los modos de perfección natural de la misma. Lo que de ninguna manera puede ser, «porque ninguna cosa de las que Dios plantó en nuestra naturaleza podía faltar en la naturaleza humana tomada por el Verbo divino» (a.4).

D) CIENCIA ADQUIRIDA (a.4)

Se llama adquirida la ciencia que se obtiene por medio de la abstracción de las especies inteligibles de los fantasmas por la acción del entendimiento agente. Esta ciencia no se puede conseguir totalmente desde un principio, sino que es esencialmente progresiva, por lo mismo que el entendimiento agente no puede abstraer todas las especies inteligibles de una vez, sino que las va abstrayendo sucesivamente, una después de otra, de los fantasmas, o imágenes sensibles.

Claramente afirma Santo Tomás esta distinción entre las especies inteligibles de la ciencia infusa y adquirida de Jesucristo en la respuesta ad 3 del artículo siguiente: «El hábito de la ciencia adquirida se obtiene por el entendimiento en orden a los fantasmas, y de esta manera no se puede volver a adquirir el mismo hábito. Pero el hábito de la ciencia infusa es *de otra naturaleza*, en cuanto que desciende de más arriba, *no según la proporción de los fantasmas*».

Esta distinción no aparece clara en las *Sentencias* y en *De veritate*, y por eso allí no admitía Santo Tomás la ciencia esencialmente adquirida en Jesucristo, sino tan sólo la *experimental*, así como tampoco que por las especies inteligibles infusas tuviera conocimiento de los singulares [12]; sosteniendo, por el contrario, que la ciencia infusa de Jesucristo se distinguía de la de Adán sólo en cuanto al *número* de las cosas conocidas [13]. En cambio, en la *Suma Teológica* afirma que la ciencia de Adán «no tenía una naturaleza distinta de la nuestra, de la misma manera que los ojos que dió Jesucristo al

[11] *In Sent.* 3 d.14 q.1 a.3 sol.1; *De verit.* q.20 a.6.
[12] *In Sent.* 3 d.14 q.1 a.3.
[13] *De verit.* q.20 a.6.

ciego de nacimiento tampoco se distinguían de los nuestros» (1 q.94 a.3).

La existencia en Jesucristo de la ciencia esencialmente adquirida tiene en *la revelación divina* un fundamento muy fuerte. Tal es el que constituyen las preguntas de Jesucristo acerca de diversas cosas [14], su admiración (Mt. 8,10) y progreso en sabiduría, no sólo ante Dios, sino también ante los hombres (Lc. 2,52; Heb. 5,8). Todas estas cosas, aunque no arguyan de una manera necesaria la existencia de la ciencia adquirida en Jesucristo, se entienden mucho mejor a través de ella que de otra manera. Pues, en caso de no darse aquélla, la vida de Jesucristo estaría mezclada de ficción y de algo que se parece mucho a comedia, cosas ambas que no están en conformidad con el ser del que es la Verdad por esencia.

La teología, por su parte, desvirtúa totalmente el único subterfugio que podía quedar en esta cuestión, representado por la opinión de muchos antiguos, entre los cuales hay que contar al mismo Santo Tomás de joven, en la llamada ciencia *experimental*, según la cual las mismas cosas conocidas por la ciencia infusa las entendía, sin adquirirlas, por conversión a los fantasmas, o imágenes sensibles. También aquí luchaba el principio de la perfección del alma de Jesucristo, que lo incapacitaba para adquirir algo nuevo, con la misma imperfección implicada en la ciencia adquirida [15]. Pero este principio no puede estar en oposición con la perfección *connatural*, tanto más cuanto que la misma ciencia infusa responde a la necesidad de poner en el alma de Jesucristo la perfección que le es connatural en el estado de separación. Unicamente que, por una razón distinta, proveniente de la unión hipostática, el momento de esta infusión urgía desde el principio de su existencia.

Para comprender la necesidad de la ciencia adquirida hay que tener en cuenta otra realidad del alma humana de Jesucristo, además de su entendimiento posible, cuya perfección hay que poner también en El para que su perfección connatural sea íntegra y completa. Esta realidad es la del entendimiento agente, que elabora las especies inteligibles de los fantasmas, las cuales informan después al entendimiento posible, en el que se realiza el acto de intelección. Si el entendimiento agente del alma humana de Jesucristo no elaborara las especies inteligibles de los fantasmas, su existencia no tendría razón de ser, puesto que ésta es la operación a la que por su naturaleza está ordenado, y Jesucristo carecería de la perfección connatural que le pertenece tener en cuanto hombre. Luego en El existió la ciencia esencialmente adquirida, porque cada abstracción de una nueva especie inteligible de los fantasmas significa en su entendimiento posible la adquisición de un nuevo conocimiento. Y por lo mismo que el entendimiento agente abstrae una especie inteligible después de otra, según esta ciencia tuvo un progreso esencial en el mismo conocimiento (a.4).

Si las especies inteligibles de la ciencia infusa fueran de la misma naturaleza de las de la ciencia adquirida, no podría darse ésta en Jesucristo. Pero, siendo de un orden y de una naturaleza distinta, no hay el menor inconveniente, perfeccionando cada una de ellas el alma humana de Jesucristo según la perfección connatural que le pertenece en sus diferentes estados (ad 3). Y así, el alma humana de Jesucristo, que es como un medio entre Dios y las cosas materiales y sensibles, en ambas direcciones es perfecta. En orden a Dios, por la ciencia infusa, y en orden a las cosas sensibles, por medio de la adquirida, «no porque el conocimiento que le daba la primera no fuera suficiente, sino porque también era necesario perfeccionar el alma de Jesucristo *de un modo distinto*» (ad 2).

[14] Mt. 16,13.15; Mc. 8,1-5.14-29.
[15] *In Sent.* 3 d.14 q.1 a.3 sol.5.

CUESTION 9

(In quatuor articulos divisa)

De scientia Christi in communi

La ciencia de Cristo en general

Deinde considerandum est de scientia Christi (cf. q.7 introd.).

Circa quam duo consideranda sunt: primo, quam scientiam Christus habuerit; secundo, de unaquaque scientiarum ipsius (q.10).

Circa primum quaeruntur quatuor.

Primo: utrum Christus habuerit aliquam scientiam praeter divinam.

Secundo: utrum habuerit scientiam quam habent beati vel comprehensores.

Tertio: utrum habuerit scientiam inditam vel infusam.

Quarto: utrum habuerit aliquam scientiam acquisitam.

Se ha de examinar ahora la ciencia de Cristo. En primer lugar, hemos de ceñirnos a un estudio general de la ciencia que tuvo Cristo. Luego llevaremos a cabo un estudio particular de cada una de las ciencias.

A propósito del primer punto se puede preguntar:

Primero: si Cristo poseyó, además del conocimiento divino, otra ciencia.

Segundo: si Cristo poseyó la ciencia de los bienaventurados.

Tercero: si Cristo poseyó la ciencia infusa.

Cuarto: si Cristo poseyó alguna ciencia adquirida.

ARTICULO 1

Utrum in Christo fuerit aliqua scientia praeter divinam [a]

Si Cristo poseyó otra ciencia, además de la ciencia divina

Ad primum sic proceditur. Videtur quod in Christo non fuerit aliqua scientia praeter divinam.

1. Ad hoc enim necessaria est scientia ut per eam aliqua cognoscantur. Sed Christus per scientiam divinam cognoscebat omnia. Superfluum igitur fuisset quod in eo esset quaedam alia scientia.

2. Praeterea, lux minor per maiorem offuscatur. Sed omnis scientia creata comparatur ad scientiam Dei increatam sicut lux minor ad maiorem. Ergo in Christo non refulsit alia scientia quam divina.

Dificultades. Parece que en Cristo no se dió otra ciencia que la ciencia divina.

1. La ciencia es necesaria para el conocimiento de ciertas cosas. Pero Cristo por su ciencia divina conocía todas las cosas. Por tanto, la existencia de otra ciencia hubiese sido en él superflua.

2. Una luz débil desaparece ante otra más potente. Ahora bien, toda ciencia creada, comparada con la ciencia increada de Dios, es como una luz débil ante otra más potente. Cristo, por tanto, no podía irradiar más que la ciencia divina.

[a] *Sent.* 3 d.14a.1 q.ª1; *De verit.* q.20 a.1; *Compend. theol.* c.216.

3. La unión de la naturaleza humana con la divina se realizó en la persona. En opinión de algunos teólogos, Cristo poseía una cierta "ciencia de unión", por la que conocería mucho más perfectamente que ningún otro todo lo referente al misterio de la encarnación. Y, porque la unión personal contiene las dos naturalezas, parece que Cristo no poseerá dos ciencias, sino una sola, perteneciente a ambas naturalezas.

Por otra parte, escribe San Ambrosio: "Dios asumió en la carne las perfecciones de la naturaleza humana; tomó el sentido del hombre, pero no el sentido orgulloso de la carne". La ciencia creada pertenece al sentido del hombre. Por tanto, en Cristo se dió una ciencia creada, además de la divina.

Respuesta. Ya quedó dicho que el Hijo de Dios asumió una naturaleza humana perfecta, esto es, con un cuerpo y un alma sensitiva y racional. Debía, por tanto, poseer la ciencia creada, y esto por tres razones. En primer lugar, por la perfección de su alma. En efecto, el alma, en sí misma considerada, está en potencia para conocer todo lo inteligible: es "como un encerado en el que no se ha escrito todavía nada", y en donde se puede escribir, pues, por el entendimiento posible, puede "hacerse todas las cosas", como dice Aristóteles. Ahora bien, lo que está en potencia es imperfecto mientras no se actualice. Pero no sería oportuno que el Hijo de Dios asumiese una naturaleza humana imperfecta, sino perfecta, porque por medio de ella debía llevar a todo el género humano a la perfección. Fué, pues, conveniente que el alma de Cristo estuviese dotada de una ciencia que fuese

3. Praeterea, unio humanae naturae ad divinam facta est in persona, ut ex supra dictis patet (q.2 a.2). Ponitur autem in Christo, secundum quosdam [1], quaedam «scientia unionis», per quam scilicet Christus ea quae ad mysterium incarnationis pertinent plenius scivit quam aliquis alius. Cum ergo unio personalis contineat duas naturas, videtur quod in Christo non sint duae scientiae, sed una tantum scientia pertinens ad utramque naturam.

Sed contra est quod Ambrosius dicit, in libro «De incarnatione» [2]: «Deus in carne perfectionem humanae naturae assumpsit: suscepit sensum hominis, sed non sensum carnis inflatum». Sed ad sensum hominis pertinet scientia creata. Ergo in eo fuit alia scientia praeter divinam.

Respondeo dicendum quod, sicut ex supra (q.5) dictis patet, Filius Dei humanam naturam integram assumpsit: idest, non corpus solum, sed etiam animam; non solum sensitivam, sed etiam rationalem. Et ideo oportuit quod haberet scientiam creatam, propter tria. Primo quidem, propter animae perfectionem. Anima enim, secundum se considerata, est in potentia ad intelligibilia cognoscenda: est enim «sicut tabula in qua nihil est scriptum» [3]; et tamen possibile est in ea scribi, propter intellectum possibilem, «in quo est omnia fieri», ut dicitur in III «De anima» [4]. Quod autem est in potentia, est imperfectum nisi reducatur ad actum. Non autem fuit conveniens ut Filius Dei humanam naturam imperfectam assumeret, sed perfectam: utpote qua mediante, totum humanum genus erat ad perfectum reducendum. Et ideo oportuit quod anima Christi esset perfecta per aliquam scientiam, quae essset proprie perfectio eius. Et ideo oportuit in Christo esse aliquam scientiam praeter scientiam divinam. Alioquin anima Christi esset imperfectior omnibus animabus aliorum hominum.

Secundo quia, cum «quaelibet res sit propter suam operationem», ut dicitur in II «De caelo et mundo» [5], frustra haberet Christus animam intellectualem, si non intelligeret secundum illam. Quod pertinet ad scientiam creatam.

Tertio, quia aliqua scientia creata pertinet ad animae humanae naturam, scilicet illa per quam naturaliter cognoscimus prima principia: «scientiam» enim hic large accipimus pro qualibet cognitione intellectus humani. Nihil autem naturalium Christo defuit: quia totam humanam naturam suscepit, ut supra (q.5) dictum est. Et ideo in Sexta Synodo [6] damnata est positio negantium in Christo duas esse scientias, vel duas sapientias.

Ad primum ergo dicendum quod Christus cognovit omnia per scientiam divinam operatione increata, quae est ipsa Dei essentia: Dei enim intelligere est sua substantia, ut probatur in XII «Metaphys.» [7] Unde hic actus non potuit esse animae humanae Christi: cum sit alterius naturae. Si igitur non fuisset in anima Christi alia scientia praeter divinam, nihil cognovisset. Et ita frustra fuisset assumpta: cum «res sit propter suam operationem» (l.c. nt.5).

Ad secundum dicendum quod, si duo lumina accipiantur eiusdem ordinis, minus offuscatur per maius: sicut lumen solis offuscat lumen candelae, quorum utrumque accipitur in ordine illuminantis. Sed si accipiatur maius in ordine illuminantis et minus in ordine illuminati, minus lumen

[1] ALEX. HALENS., *Summa theol.* p.3.ª q.13 memb.2.5.
[2] C.7: ML 16,872.
[3] ARIST., *De anima* 3 c.4 n.11 (BK 430a1); S.TH., lect.9.
[4] C.5 n.1 (BK 430a14): S.TH., lect.10.

su propia perfección y, por consiguiente, distinta de la divina. De lo contrario, el alma de Cristo sería más imperfecta que la de los demás hombres.

En segundo lugar, supuesto que "todo ser está ordenado por naturaleza a su operación", como enseña Aristóteles, sería superfluo que Cristo tuviese un alma racional, si no ponía ningún acto de inteligencia con ella. Lo cual supone una ciencia creada.

Por último, porque hay una ciencia creada que es natural al alma humana, a saber: aquella por la cual conocemos los primeros principios (tomamos aquí la palabra "ciencia" en un sentido amplio, que abarca todo conocimiento de la inteligencia humana). Ahora bien, nada de lo que es natural faltó a Cristo, puesto que asumió toda la naturaleza humana. Por esto, en el VI concilio ecuménico se condena la opinión que negaba la existencia de dos ciencias o sabidurías en Cristo.

Soluciones. 1. Cristo conoció todas las cosas en la ciencia divina por medio de una operación increada, que es la misma esencia de Dios: la intelección de Dios es su propia sustancia, como demuestra Aristóteles. Por tanto, esta intelección no pudo ser del alma humana de Cristo, porque es de otra naturaleza. Si, pues, en el alma de Cristo no hubiese otra ciencia que la divina, estaría totalmente desprovista de conocimiento; y habría sido asumida en vano, porque "todo ser está ordenado por naturaleza a su operación".

2. Si se trata de dos luces de un mismo orden, la menor desaparece ante la más potente. Así, la luz del sol ofusca la de una lámpara, pues una y otra son fuentes de luz. En cambio, si son de diverso orden, es decir, si una de las luces es fuente de luz y la otra recibe su ilumina-

[5] C.3 n.1 (BK 286a8): S.TH., lect.4.
[6] Act.4; AGATHO, ep.1 *Ad Augustos Imper.*: ML 87,1161.
[7] L.11 c.6 (BK 1074b15): S.TH., l.12 lect.11

ción, la primera, en lugar de ofuscar la segunda, aumentará su iluminación; esto es lo que ocurre con la luz de la atmósfera al recibir la luz solar. Del mismo modo, en el alma de Cristo, la luz de la ciencia divina no ofusca la de la ciencia humana, sino que la esclarece, pues es "la luz verdadera que ilumina a todo hombre que viene a este mundo".

3. Desde el punto de vista de las realidades humanas, admitimos en Cristo ciencia en cuanto a la naturaleza divina y en cuanto a la humana; y a causa de la unión del hombre y de Dios en una misma hipóstasis, atribuímos a Dios lo que es del hombre, y viceversa. Pero, cuando se trata la cuestión desde el punto de vista de la misma unión, no podemos atribuir a Cristo ninguna ciencia, pues esa unión se refiere al ser personal, y la ciencia no conviene a la persona más que en razón de una naturaleza determinada.

non offuscatur per maius, sed magis augetur: sicut lumen aeris per lumen solis. Et hoc modo lumen scientiae non offuscatur, sed clarescit in anima Christi per lumen scientiae divinae, quae est «lux vera illuminans omnem hominem venientem in hunc mundum», ut dicitur Io. 1,9.

Ad tertium dicendum quod, ex parte unitorum, ponitur scientia in Christo et quantum ad naturam divinam et quantum ad humanam: ita quod per unionem secundum quam est eadem hypostasis Dei et hominis, id quod est Dei attribuitur homini, et id quod est hominis attribuitur Deo, ut supra dictum est (q.3 a.6 arg.3). Sed ex parte ipsius unionis non potest poni in Christo aliqua scientia. Nam unio illa est ad esse personale; scientia autem non convenit personae nisi ratione alicuius naturae.

ARTICULO 2

Utrum in Christo fuerit scientia beatorum vel comprehensorum [a]

Si Cristo poseyó la ciencia de los bienaventurados

Dificultades. Parece que Cristo no poseyó la ciencia de los bienaventurados.

1. La ciencia de los bienaventurados es una participación de la luz divina, según dice le salmista: "En tu luz veremos la luz." Pero Cristo no poseía la luz divina por participación, sino que estaba en El la divinidad sustancialmente, como se lee en la Epístola a los Colosenses: "En El habita corporalmente toda la plenitud de la divinidad". No poseyó, por tanto, la ciencia de los bienaventurados.

2. La ciencia de los bienaventurados es su bienaventuranza, como dice San Juan: "Esta es la vida eterna, que te conozcan a ti, verdadero Dios, y al que enviaste, Jesucristo". Pero Cristo hombre fué bienaventurado por su misma unión personal a Dios, como dice el Salmo: "Bienaventurado a quien elegiste y asumiste". Luego no es preciso poner en El la ciencia de los bienaventurados.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod in Christo non fuerit scientia beatorum vel comprehensorum.

1. Scientia enim beatorum est per participationem divini luminis: secundum illud Ps. 35,10: «In lumine tuo videbimus lumen». Sed Christus non habuit lumen divinum tanquam participatum, sed ipsam divinitatem in se habuit substantialiter manentem: secundum illud Col. 2,9: «In ipso habitat omnis plenitudo divinitatis corporaliter». Ergo in ipso non fuit scientia beatorum.

2. Praeterea, scientia beatorum eos beatos facit: secundum illud Io. 17,3: «Haec est vita aeterna, ut cognoscant te, verum Deum, et quem misisti, Iesum Christum». Sed homo ille fuit beatus ex hoc ipso quod fuit Deo unitus in persona: secundum illud Ps. 64,5: «Beatus quem elegisti et assumpsisti». Non ergo oportet ponere in ipso scientiam beatorum.

3. Praeterea, duplex scientia homini competit: una secundum suam naturam; alia supra suam naturam. Scientia autem beatorum, quae in divina visione consistit, non est secundum naturam hominis, sed supra eius naturam. In Christo autem fuit alia supernaturalis scientia multo fortior et altior, scilicet scientia divina. Non igitur oportuit in Christo esse scientiam beatorum.

Sed contra, scientia beatorum in Dei visione vel cognitione consistit. Sed ipse plene cognovit Deum, etiam secundum quod homo: secundum illud Io. 8,55: «Scio eum, et sermonem eius servo». Ergo in Christo fuit scientia beatorum.

Respondeo dicendum quod illud quod est in potentia, reducitur in actum per id quod est actu: oportet enim esse calidum id per quod alia calefiunt. Homo autem est in potentia ad scientiam beatorum, quae in visione Dei consistit, et ad eam ordinatur sicut ad finem: est enim creatura rationalis capax illius beatae cognitionis, inquantum est ad imaginem Dei. Ad hunc autem finem beatitudinis homines reducuntur per Christi humanitatem: secundum illud Heb. 2,10: «Decebat cum propter quem omnia, qui multos filios in gloriam adduxerat, auctorem salutis eorum per passionem consummari». Et ideo oportuit quod cognitio ipsa in Dei visione consistens excellentissime Christo

3. Al hombre le conviene una doble ciencia: una que es proporcionada a su naturaleza; otra que la supera. La ciencia de los bienaventurados, que consiste en la visión divina, no es proporcionada a la naturaleza humana, sino que está sobre ella. Y como en Cristo se dió una ciencia sobrenatural mucho más elevada, a saber, la ciencia divina, sería algo inútil que poseyese además la ciencia de los bienaventurados.

Por otra parte, la ciencia de los bienaventurados consiste en el conocimiento o visión de Dios. Cristo, también como hombre, conoció a Dios perfectamente, según dice San Juan: "Le conozco y guardo su palabra". Por tanto, Cristo poseyó la ciencia de los bienaventurados.

Respuesta. Lo que está en potencia se actualiza por lo que ya está en acto; así, es necesario que un cuerpo esté caliente para que pueda calentar a otros cuerpos. El hombre está en potencia para alcanzar la ciencia de los bienaventurados, que consiste en la visión de Dios, y se ordena a ella como a su fin; pues la criatura racional es capaz de ese conocimiento bienaventurado por ser a imagen de Dios. Por otra parte, los hombres son llevados a este fin de la bienaventuranza por la humanidad de Cristo, como se lee en la Carta a los Hebreos: "Era cosa digna que aquel para quien y por quien son todas las cosas, habiendo de conducir a muchos hijos a la gloria, consumase por medio de la pasión al autor de la salvación de los mismos". Por tanto, era preciso que Cristo hombre poseyera en grado altísimo el cono-

[a] *Compend. theol.* 216.

cimiento consistente en la visión de Dios, porque la causa ha de ser más perfecta que su efecto.

Soluciones. 1. La divinidad se unió a la humanidad de Cristo en la persona y no en la naturaleza o esencia, de modo que en la unidad personal permanecen distintas las dos naturalezas. Por tanto, el alma de Cristo, que es parte de la naturaleza humana, podía ser elevada por una luz participada de la naturaleza divina, a la ciencia bienaventurada, por la que se ve a Dios en su esencia.

2. Merced a la unión, Cristo hombre goza de la bienaventuranza increada, lo mismo que es Dios merced también a la unión. Ahora bien, la naturaleza humana de Cristo debía poseer, además de la bienaventuranza increada, otra bienaventuranza creada por la cual su alma consiguiera el fin último de la naturaleza humana.

3. La ciencia beatífica está en cierto modo sobre la naturaleza del alma racional, porque ésta no la puede alcanzar por sus propias fuerzas. En otro sentido, empero, es conforme a su naturaleza, porque por su naturaleza el alma es capaz de ella en cuanto hecha a imagen de Dios. La ciencia increada, por el contrario, supera en todos los sentidos la naturaleza del alma humana.

homini conveniret: quia semper causam oportet esse potiorem causato.

Ad primum ergo dicendum quod divinitas unita est humanitati Christi secundum personam, et non secundum naturam vel essentiam: sed cum unitate personae remanet distinctio naturarum. Et ideo anima Christi, quae est pars humanae naturae, per aliquod lumen participatum a natura divina perfecta est ad scientiam beatam, qua Deus per essentiam videtur.

Ad secundum dicendum quod ex ipsa unione homo ille est beatus beatitudine increata: sicut ex unione est Deus. Sed praeter beatitudinem increatam, oportuit in natura humana Christi esse quandam beatitudinem creatam, per quam anima eius in ultimo fine humanae naturae constitueretur.

Ad tertium dicendum quod visio seu scientia beata est quodammodo supra naturam animae rationalis: inquantum scilicet propria virtute ad eam pervenire non potest. Alio vero modo est secundum naturam ipsius: inquantum scilicet per naturam suam est capax eius, prout scilicet ad imaginem Dei facta est, ut supra dictum est (in c). Sed scientia increata est omnibus modis supra naturam animae humanae.

ARTICULO 3

Utrum in Christo sit alia scientia indita, praeter scientiam beatam [a]

Si Cristo gozó de una ciencia infusa distinta de la ciencia beatífica

Dificultades. Parece que Cristo no gozó de una ciencia infusa distinta de la beatífica.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod in Christo non sit alia scientia indita, praeter scientiam beatam.

[a] *Infra q.12 a.1; Sent. 3 d.14 q.1 q.5; De verit. q.20 a.2,3; Compend. theol. c.216.*

1. Omnis enim alia scientia creata comparatur ad scientiam beatam sicut imperfectum ad perfectum. Sed, praesente perfecta cognitione, excluditur cognitio imperfecta: sicut manifesta visio faciei excludit aenigmaticam visionem fidei, ut patet I Cor. 13,10-12. Cum igitur in Christo fuerit scientia beata, ut dictum est (a.2), videtur quod non potuerit in eo alia esse scientia indita.

2. Praeterea, imperfectior modus cognitionis disponit ad perfectiorem: sicut opinio, quae est per syllogismum dialecticum disponit ad scientiam, quae est per syllogismum demonstrativum. Habita autem perfectione, non est ulterius necessaria dispositio: sicut, habito termino, non est necessarius motus. Cum igitur cognitio quaecumque alia creata comparetur ad cognitionem beatam sicut imperfectum ad perfectum, et sicut dispositio ad terminum, videtur quod, cum Christus habuerit cognitionem beatam, quod non fuerit ei necessarium habere aliam cognitionem.

3. Praeterea, sicut materia corporalis est in potentia ad formam sensibilem, ita intellectus possibilis est in potentia ad formam intelligibilem. Sed materia corporalis non potest simul recipere duas formas sensibiles, unam perfectiorem et aliam minus perfectam. Ergo nec anima potest simul recipere duplicem scientiam, unam perfectiorem et aliam minus perfectam. Et sic idem quod prius.

Sed contra est quod dicitur Col. 2,3, quod «in Christo sunt omnes thesauri sapientiae et scientiae absconditi».

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (a.1), decebat quod natura humana assumpta a Verbo Dei, imperfecta non esset. Omne autem quod est in potentia, est imperfectum nisi reducatur ad actum. Intellectus autem possibilis humanus est in

1. Toda ciencia creada, comparada con la ciencia beatífica, es imperfecta. Y como un conocimiento imperfecto no es compatible con un conocimiento perfecto, lo mismo que la visión facial excluye la visión obscura de la fe, en Cristo, en el que se dió la ciencia beatífica, parece que no pudo haber otra ciencia infusa.

2. Un modo de conocimiento menos perfecto dispone a otro más perfecto. Así, la opinión fundada en un silogismo dialéctico dispone a la ciencia, que se basa en un silogismo demostrativo. Cuando se ha llegado ya a la perfección, no es necesaria la disposición, lo mismo que cuando se llega al término ya no se necesita el movimiento. Siendo, pues, todo conocimiento creado, comparado con el beatífico, como lo imperfecto respecto de lo perfecto y como la disposición con relación al término, y poseyendo Cristo el conocimiento beatífico, parece superfluo que se dé en él cualquier otra clase de conocimiento.

3. Así como la materia corporal está en potencia para recibir la forma sensible, del mismo modo el entendimiento posible está en potencia para la forma inteligible. Pero la materia corporal no puede recibir a la vez dos formas sensibles, una más perfecta que otra. Por consiguiente, tampoco el alma puede recibir a la vez una doble ciencia, la una más perfecta y la otra menos. Se ha de concluir, pues, que Cristo no poseyó la ciencia infusa.

Por otra parte, se lee en la Carta a los Colosenses: "En Cristo están encerrados todos los tesoros de la sabiduría y de la ciencia".

Respuesta. Ya se dijo que convenía que la naturaleza humana asumida por el Verbo no fuese imperfecta. Pero lo que está en potencia es imperfecto mientras no se actualice. El entendimiento posible del hombre está en potencia para todo

lo inteligible, y se actualiza por las especies inteligibles, que son como formas que le perfeccionan, como se desprende de la doctrina de Aristóteles. Es, por tanto, preciso poner en Cristo una ciencia infusa: consiste ésta en que el alma de Cristo recibe del Verbo de Dios, al que está unido personalmente, las especies inteligibles de todo aquello respecto de lo cual se encuentra en potencia el entendimiento posible; lo mismo que también el Verbo de Dios infunde en la inteligencia angélica las especies inteligibles desde el momento de la creación del mundo, según enseña San Agustín. Por tanto, lo mismo que es necesario poner en los ángeles, como dice el mismo San Agustín, un doble conocimiento: uno "matutino", por el que conocen las cosas en el Verbo, y otro "vespertino", por el que conocen las cosas en sí mismas por medio de las especies infusas, del mismo modo, además de la ciencia divina increada, es necesario atribuir a Cristo una ciencia beatífica, por la que conoce al Verbo y en el Verbo, y una ciencia infusa, por la que conozca las cosas en sí mismas mediante especies inteligibles proporcionadas a la inteligencia humana.

potentia ad omnia intelligibilia. Reducitur autem ad actum per species intelligibiles, quae sunt formae quaedam completivae ipsius: ut patet ex his quae dicuntur in III «De anima» [8]**. Et ideo oportet in Christo scientiam ponere inditam, inquantum per Verbum Dei animae Christi, sibi personaliter unitae, impressae sunt species intelligibiles ad omnia ad quae est intellectus possibilis in potentia: sicut etiam per Verbum Dei impressae sunt species intelligibiles menti angelicae in principio creationis rerum, ut patet per Augustinum «Super Gen. ad litt.»** [9] **Et ideo, sicut in Angelis, secundum eundem Augustinum** [10]**, ponitur duplex cognitio, una scilicet «matutina», per quam cognoscunt res in Verbo, et alia «vespertina», per quam cognoscunt res in propria natura per species sibi inditas: ita, praeter scientiam divinam increatam, est in Christo, secundum eius animam, scientia beata, qua cognoscit Verbum et res in Verbo; et scientia indita sive infusa, per quam cognoscit res in propria natura per species intelligibiles humanae menti proportionatas.**

Soluciones. 1. La visión imperfecta de la fe excluye, por su misma naturaleza, la claridad de la visión, porque, como ya se dijo, la fe tiene por objeto las realidades no vistas. Pero el conocimiento logrado por las especies infusas no implica en sí nada que se oponga al conocimiento beatífico. Por tanto, no hay paridad de casos.

Ad primum ergo dicendum quod visio imperfecta fidei in sui ratione includit oppositum manifestae visionis: eo quod de ratione fidei est ut sit de non visis, ut in Secunda Parte habitum est (2-2 q.1 a.4). Sed cognitio quae est per species inditas, non includit aliquid oppositum cognitionis beatae. Et ideo non est eadem ratio utrobique.

2. La disposición dice una doble relación a la perfección: en primer lugar, es como el camino que conduce a la perfección; en segundo lugar, es como un efecto que procede de ella. Así como por el calor la materia queda dispuesta para recibir

Ad secundum dicendum quod dispositio se habet ad perfectionem dupliciter: uno modo, sicut via ducens in perfectionem; alio modo, sicut effectus a perfectione procedens. Per calorem enim disponitur materia ad suscipiendum formam ignis: qua tamen

[8] C.8 n.1 (Bk 431b21): S.Th., lect.13.
[9] L.2 c.8: ML 34,269.
[10] Ibid., l.4 c.22: ML 34,312; *De civ. Dei* l.11 c.7: ML 41,322.

adveniente, calor non cessat, sed remanet quasi quidam effectus talis formae. Et similiter opinio, ex syllogismo dialectico causata, est via ad scientiam, quae per demonstrationem acquiritur: qua tamen acquisita, potest remanere cognitio quae est per syllogismum dialecticum, quasi consequens scientiam demonstrativam, quae est per causam; quia ille qui cognoscit causam, ex hoc etiam magis potest cognoscere signa probabilia, ex quibus procedit dialecticus syllogismus. Et similiter in Christo simul cum scientia beatitudinis manet scientia indita, non quasi via ad beatitudinem, sed quasi per beatitudinem confirmata.

la forma de fuego y, adquirida tal forma, no por eso cesa el calor, sino que permanece como un efecto de tal forma, de modo semejante, la opinión obtenida por un silogismo dialéctico es vía para alcanzar la ciencia que se obtiene por demostración; pero, una vez obtenida la ciencia, puede aún permanecer el conocimiento adquirido por el silogismo dialéctico como una consecuencia de la ciencia demostrativa y causal, pues quien conoce la causa podrá conocer con mucha más razón los signos probables sobre los que se fundamenta el silogismo dialéctico. De modo semejante, en Cristo, junto con la ciencia beatífica, permanece la ciencia infusa, no como vía que lleve a la bienaventuranza, sino como confirmada por ella.

Ad tertium dicendum quod cognitio beata non fit per speciem quae sit similitudo divinae essentiae, vel eorum quae in divina essentia cognoscuntur, ut patet ex his quae in Prima Parte dicta sunt (q.12 a.2.9): sed talis cognitio est ipsius divinae essentiae immediate, per hoc quod ipsa essentia divina unitur menti beatae sicut intelligibile intelligenti, Quae quidem essentia divina est forma excedens proportionem cuiuslibet creaturae. Unde nihil prohibet quin, cum hac forma superexcedente, simul insint rationali menti species intelligibiles proportionatae suae naturae.

3. El conocimiento beatífico no se obtiene por una especie que sea imagen de la divina esencia o de las cosas conocidas en ella, según se demostró en la Primera Parte; sino que es un conocimiento inmediato de la misma esencia divina, porque la misma esencia divina se une al espíritu bienaventurado como lo inteligible a la inteligencia. Pero, como tal esencia divina es una forma desproporcionada para la criatura, nada impide que el alma racional reciba al mismo tiempo las especies inteligibles proporcionadas a su naturaleza.

ARTICULO 4

Utrum in Christo fuerit aliqua scientia experimentalis acquisita [a]

"Si Cristo poseyó alguna ciencia experimental adquirida

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod in Christo non fuerit aliqua scientia experimentalis acquisita.

Dificultades. Parece que en Cristo no se dió una ciencia experimental adquirida.

1. Quidquid enim Christo conveniens fuit, excellentissime ha-

1. Todo lo que convenía a Cristo, lo poseyó en su plenitud. Ahora bien,

[a] Infra q.12 a.2; q.15 a.8; *Sent.* 3 d.14 a.3 q.5 ad 3; d.18 a.3 ad 5; *De verit.* q.20 a.3 ad 1; *Compend. theol.* c.216.

Cristo no poseyó en su plenitud la ciencia adquirida, pues no se dedicó al estudio de las letras, vía para adquirir en su plenitud la ciencia; en efecto, se lee en San Juan: "Los judíos se maravillaban y decían: ¿Cómo conoce las Escrituras sin haberlas estudiado?" Parece, pues, que Cristo no poseyó ciencia adquirida.

2. A lo que está completo no se le puede añadir nada. Pero la potencia del alma de Cristo fué llenada con las especies inteligibles divinamente infusas. Por tanto, no hay lugar en su alma para las especies adquiridas.

3. Aquel que posee ya el hábito de la ciencia no adquiere un nuevo hábito cuando recibe de los sentidos nuevos conocimientos, porque, de no ser así, se seguiría la existencia en un mismo sujeto y al mismo tiempo de dos formas de la misma especie. Por el contrario, el hábito ya anteriormente poseído aumenta y se refuerza. Y puesto que Cristo poseía el hábito de la ciencia infusa, parece que no pudo adquirir otra nueva ciencia por los conocimientos que recibía de los sentidos.

Por otra parte, se lee en la Carta a los Hebreos: "Aunque era el Hijo de Dios, aprendió por sus padecimientos la obediencia". La Glosa, por su parte, entiende esto como si fuera un conocimiento "experimental". Por tanto, en Cristo se dió alguna ciencia experimental o adquirida.

Respuesta. Ya se ha dicho que "nada de lo que Dios puso en nuestra naturaleza" faltó a la naturaleza humana asumida por el Verbo. En nuestra naturaleza, Dios ha puesto no sólo un entendimiento posible, sino también un entendimiento agente. Es, pues, necesario admitir que en Cristo hay, además del entendimiento posible, un entendimiento agente. Pero, si es verdad que en los otros seres, como dice Aristóteles, "Dios y

buit. Sed Christus non habuit excellentissime scientiam acquisitam: non enim institit studio litterarum, quo perfectissime scientia acquiritur: dicitur enim Io. 7,15: «Mirabantur Iudaei, dicentes: Quomodo hic litteras scit; cum non didicerit?» Ergo videtur quod in Christo non fuerit aliqua scientia acquisita.

2. Praeterea, ei quod est plenum, non potest aliquid superaddi. Sed potentia animae Christi fuit impleta per species intelligibiles divinitus inditas, ut dictum est (a.3). Non ergo potuerunt supervenire eius animae aliquae species acquisitae.

3. Praeterea, in eo qui iam habitum scientiae habet, per ea quae a sensu accipit, non acquiritur novus habitus, quia sic duae formae eiusdem speciei simul essent in eodem: sed habitus qui prius inerat, confirmatur et augetur. Cum ergo Christus habuerit habitum scientiae inditae, non videtur quod per ea quae sensu percepit, aliquam aliam scientiam acquisierit.

Sed contra est quod Heb. 5,8 dicitur: «Cum esset Filius Dei, didicit ex his quae passus est, obedientiam»: Glossa[11]: «idest, expertus est». Fuit ergo in Christo aliqua experimentalis scientia: quae est scientia acquisita.

Respondeo dicendum quod, sicut ex supra dictis patet (q.4 a.2 arg.2; q.5), nihil eorum «quae Deus in nostra natura plantavit», defuit humanae naturae assumptae a Verbo Dei. Manifestum est autem quod in humana natura Deus plantavit non solum intellectum possibilem, sed etiam intellectum agentem. Unde necesse est dicere quod in anima Christi non solum intellectus possibilis, sed etiam intellectus agens

[11] LOMBARDI: ML 192,138.

fuerit. Si autem in aliis «Deus et natura nihil frustra fecerunt», ut Philosophus dicit, in I «De caelo et mundo»[12], multo minus in anima Christi aliquid fuit frustra. Frustra autem est quod non habet propriam operationem: cum «omnis res sit propter suam operationem», ut dicitur in II «De caelo et mundo» (l.c. nt.5). Propria autem operatio intellectus agentis est facere species intelligibiles actu, abstrahendo eas a phantasmatibus: unde dicitur in III «De anima» (l.c. nt.4) quod intellectus agens est «quo est omnia facere». Sic igitur necesse est dicere quod in Christo fuerunt aliquae species intelligibiles per actionem intellectus agentis in intellectu possibili eius receptae. Quod est esse in ipso scientiam acquisitam, quam quidam experimentalem nominant.

Et ideo, quamvis aliter alibi[13] scripserim, dicendum est in Christo scientiam acquisitam fuisse. Quae proprie est scientia secundum modum humanum, non solum ex parte recipientis subiecti, sed etiam ex parte causae agentis: nam talis scientia ponitur in Christo secundum lumen intellectus agentis, quod est humanae naturae connaturale. Scientia autem infusa attribuitur animae humanae secundum lumen desuper infusum: qui modus cognoscendi est proportionatus naturae angelicae. Scientia vero beata, per quam ipsa Dei essentia videtur, est propria et connaturalis soli Deo: ut in Prima Parte dictum est (q.12 a.4).

Ad primum ergo dicendum quod, cum duplex sit modus acquirendi scientiam, scilicet inveniendo et addiscendo, modus qui est per inventionem est praecipuus, modus autem qui est per disciplinam est secundarius. Unde dicitur in I «Ethic.»[14]: «Ille quidem est optimus qui omnia per seip-

la naturaleza no hicieron nada en vano", con mucha más razón se ha de afirmar esto mismo del alma de Cristo. Y es vana una realidad que no tiene operación propia, pues "toda realidad por naturaleza está ordenada a su operación", según dice el mismo Aristóteles. Pero la propia operación del entendimiento agente es hacer las especies inteligibles en acto, abstrayéndolas de las imágenes; por eso dice el Filósofo que propio del entendimiento agente es "hacer inteligibles todas las cosas". Así, pues, se ha de admitir que en Cristo se dieron algunas especies inteligibles recibidas en el entendimiento posible por la acción del entendimiento agente, y esto equivale a admitir en Cristo una ciencia adquirida, o, como algunos dicen, experimental.

Y por esta razón, aunque hubo un tiempo en que yo mismo opiné otra cosa, no se puede afirmar que Cristo no poseyera una ciencia adquirida. Una tal ciencia es proporcionada a la naturaleza humana no sólo por parte del sujeto que la recibe, sino también por parte de la causa que la produce; pues tal ciencia se atribuye a Cristo por razón de su entendimiento agente, el cual es connatural a la naturaleza humana. La ciencia infusa, en cambio, se atribuye al alma humana en virtud de una luz infundida de lo alto; y este modo de conocer es proporcionado a los ángeles. Por último, la ciencia beatífica, por la que se ve la misma esencia de Dios, es propia y connatural a solo Dios, como se dijo en la Primera Parte.

Soluciones. 1. Hay una doble manera de adquirir la ciencia: por descubrimiento personal y por enseñanza recibida. El modo de conocer obtenido por el descubrimiento personal es superior al adquirido por la enseñanza. Por eso se lee en Aristóteles: "Es bueno quien es un dócil discípulo;

[12] C.4 n.8 (BK 271a33): S.TH., lect.8.
[13] *In Sent.* 3 d.14 a.3 q.5 ad 3; d.18 a.3 ad 5.
[14] C.4 n.7 (BK 1095b10): S.TH., lect.4.

pero es óptimo quien comprende todo por sí mismo". Cristo, por tanto, debía tener la ciencia adquirida por propia invención más bien que por enseñanza, pues había sido puesto por Dios como maestro de todos, según dice Joel: "Alegraos en el Señor Dios vuestro, pues os dió un maestro de justicia".

2. La inteligencia humana tiene una doble vertiente. La primera mira a las realidades superiores, y bajo este aspecto el alma de Cristo fué llenada por la ciencia infusa. La otra vertiente mira a las realidades inferiores, esto es, a las imágenes que dicen aptitud para mover a la inteligencia en virtud del entendimiento agente. Fué, pues, conveniente que Cristo, también desde este punto de vista, estuviese lleno de ciencia, no porque no bastase la plenitud de la ciencia infusa por sí misma para llenar la inteligencia humana, sino porque convenía perfeccionarla también por relación a las imágenes.

3. Una es la naturaleza del hábito adquirido y otra la del hábito infuso. El hábito de la ciencia se adquiere por relación a las imágenes, y en este sentido no se pueden adquirir dos hábitos de la misma especie. Pero el hábito de la ciencia infusa es de distinta naturaleza, porque no se forma por relación a las imágenes, sino que viene de arriba. y, por tanto, ambos hábitos son de distinta naturaleza.

sum intelligit: bonus autem et ille qui bene dicenti obediet». Et ideo Christo magis competebat habere scientiam acquisitam per inventionem quam per disciplinam: praesertim cum ipse daretur a Deo omnibus in Doctorem, secundum illud Ioel 2,23: «Laetamini in Domino Deo vestro: quia dedit vobis Doctorem iustitiae».

Ad secundum dicendum quod humana mens duplicem habet respectum. Unum quidem ad superiora. Et secundum hunc respectum, anima Christi fuit plena per scientiam inditam. Alius autem respectus eius est ad inferiora: idest ad phantasmata, quae sunt nata movere mentem humanam per virtutem intellectus agentis. Oportuit autem quod etiam secundum hunc respectum anima Christi scientia impleretur: non quin prima plenitudo menti humanae sufficeret secundum seipsam; sed oportebat eam perfici etiam secundum comparationem ad phantasmata.

Ad tertium dicendum quod alia ratio est de habitu acquisito, et de habitu infuso. Nam habitus scientiae acquiritur per comparationem humanae mentis ad phantasmata: unde secundum eandem rationem non potest alius habitus iterato acquiri. Sed habitus scientiae infusae est alterius rationis, utpote a superiori descendens in animam, non secundum proportionem phantasmatum. Et ideo non est eadem ratio de utroque habitu.

INTRODUCCION A LAS CUESTIONES 10-12

EXTENSION DE LA CIENCIA HUMANA DE JESUCRISTO

En toda esta cuestión de las cosas tomadas por el Verbo divino, juntamente con la naturaleza humana, pertenecientes a la perfección, constantemente venimos urgiendo las exigencias de la unión hipostática. A nadie debe extrañar esto, porque es el principio teológico fundamental que nos permite enjuiciar debidamente todas estas cuestiones. Lo verdaderamente extraño es que prescindan de este principio no ya los incrédulos y racionalistas, sino también otros que están obligados a tenerlo muy en cuenta en virtud de la misma fe que profesan. Pues bien, este mismo principio es el que domina totalmente las cuestiones relativas a la extensión de la ciencia humana de Jesucristo.

Jesucristo fué perfecto en cuanto al alma, según la naturaleza y según la gracia. La perfección natural de él, en cuanto al alma, implica necesariamente en El el conocimiento de todas las cosas que pueden ser conocidas por la razón natural, tanto según el *modo* del conocimiento del alma en el estado de separación como de su unión con el cuerpo. Y, según el estado de gracia en que también se encuentra su entendimiento, se requiere también para la perfección del mismo el conocimiento de la esencia de Dios en la visión beatífica y de todos los misterios y verdades sobrenaturales pertenecientes a la revelación de la gracia en virtud de las exigencias de la unión hipostática. Pues de otra suerte no se podría decir que Jesucristo era un hombre totalmente perfecto en cuanto al alma humana, dentro de la realidad de su unión hipostática y de las posibilidades del fin de la encarnación.

Conforme a este principio, que pudiéramos denominar postulado fundamental de la ciencia humana de Jesucristo, pasemos ahora a determinar la extensión del conocimiento de cada una de las ciencias que en ella hemos distinguido.

I. De la ciencia beata (q.10)

Por la ciencia beata, el alma de Jesucristo ve más claramente la esencia divina que toda criatura, sin que por eso llegue a comprenderla; en ella conoce todas las cosas que Dios sabe por la ciencia de visión, mas no un número absolutamente infinito.

EMINENCIA EXCEPCIONAL DE LA VISIÓN BEATÍFICA DEL ALMA HUMANA DE JESUCRISTO.—San Juan dice que Jesucristo estaba *lleno de gracia y de verdad* (Io. 1,14), por lo cual «fué constituído a la diestra del Padre en los cielos, por encima de todo principado, potestad, virtud y dominación y de todo cuanto tiene nombre, no sólo en este siglo, sino también en el futuro» (Eph. 1,

20-21). Mas la superioridad o inferioridad de los bienaventurados en la gloria se mide según los distintos grados de la visión beatífica. De donde se sigue que la de Jesucristo, en cuanto hombre, superó a la de toda criatura, así angélica como humana.

Por otra parte, la misma unión hipostática de Jesucristo, la absoluta plenitud de su gracia y el ser causa de la bienaventuranza en todos los hombres exigía esto mismo. Porque la unión de ser personal de su alma humana con el Verbo divino pedía una unión con El operativa de conocimiento y amor, proporcionada y, por tanto, tan perfecta como posible fuera, puesto que el obrar sigue y es proporcional al ser. Y como éste era único en el alma de Jesucristo, única también había de ser la perfección de la visión beatífica existente en su alma humana (3 q.10 a.4).

Además, siendo la visión beatífica proporcional a la perfección del *lumen gloriae*, y éste al grado de gracia (1 q.12 a.5.6 ad 3), síguese que la elevación y perfección de la visión beatífica en el alma humana de Jesucristo fué la mayor entre las posibles, de la misma manera que su gracia habitual.

En la respuesta a una dificultad afirma textualmente Santo Tomás que, así como «*no se puede* dar mayor gracia que la de Jesucristo, por relación a la unión hipostática, así tampoco mayor perfección en la visión de la divina esencia, aunque, considerando ésta *absolutamente*, es posible un grado más sublime, según la infinitud de la potencia divina» (3 q.10 a.4 ad 3). El sentido verdadero de estas palabras, conforme al pensamiento del mismo Santo Tomás, es que, siendo el fin la medida de la forma y no pudiendo darse un fin más alto de la gracia habitual que la unión hipostática, aun por el poder absoluto de Dios (3 q.7 a.12), «la perfección de la visión beatífica en El existente es la mayor de todas las posibles». Lo cual no impide que, considerando la visión intuitiva de Dios *absolutamente*, pueda existir un grado más sublime de visión de la esencia divina, proporcional a la infinitud del poder de Dios, como es la que el mismo Dios tiene de Sí mismo, la cual no reconoce fin alguno en el mismo Dios, puesto que Dios no tiene fin. Algunos autores han querido deducir de este texto que la imposibilidad de aumento en la gracia habitual de Jesucristo es sólo según la potencia ordenada de Dios, y no la absoluta, no dándose cuenta que en la primera parte del texto aducido habla Santo Tomás de la gracia y visión beatífica *relativas* a un fin, y en la segunda, de la visión de la esencia divina *absolutamente*. Y así, por salvar sólo aparentemente la segunda parte del testimonio aducido, sacrifican la primera. Buena prueba de que sólo a medias lo han entendido, y ni así siquiera.

Por último, siendo Jesucristo la causa de la bienaventuranza en todos nosotros, la cual consiste en la visión beatífica, debe existir en El de una manera mucho más perfecta, puesto que la perfección del efecto existe en la causa de un modo eminente.

SIN LLEGAR A COMPREHENDER LA DIVINA ESENCIA.—La comprehensión de la esencia divina no se puede dar sin una virtud intelectiva infinita, que adeçue la profundidad del ser divino, de la cual carece el alma humana de Jesucristo. En la unión hipostática permanece inmutable la distinción de las naturalezas y, por tanto, de su virtud intelectiva. Y así, aunque la naturaleza humana de Jesucristo es una en el ser personal con el Verbo divino, la naturaleza divina no queda circunscrita por ella, ni tampoco su virtud de entender. El entendimiento humano de Jesucristo ve *toda* la esencia de Dios, puesto que es simplicísima; pero no *totalmente*, porque no la conoce tan perfectamente como es cognoscible y el mismo Dios la conoce (3 q.10 a.1c y ad 2).

EN ELLA CONOCE TODAS LAS COSAS QUE DIOS SABE POR LA CIENCIA DE VISIÓN.—Pues todo bienaventurado ve en la esencia divina las cosas que de

alguna manera le pertenecen; y a Jesucristo, en cuanto Rey de todo lo creado y Juez universal de vivos y muertos, pertenecen todas las cosas de este mundo que fueron, son y han de ser, las cuales constituyen el objeto de la ciencia de Dios llamada de visión, que versa acerca de las cosas existentes en cualquier diferencia de tiempo. Por tanto, según esta ciencia conoció también el día del juicio, lo cual es inferior a la misma potestad de juzgar que le fué dada, como afirma San Juan Crisóstomo (a.2 ad 1) [1]. Sin embargo, el conocimiento que tuvo Jesucristo de las mismas cosas que Dios conoce por la ciencia de visión, en cuanto a la claridad, dista infinitamente del divino, de la misma manera que el entendimiento divino dista infinitamente del creado de Jesucristo (a.2 ad 3). Y por eso Dios, además de conocer en su esencia todas las cosas que pertenecen a la ciencia de visión, conoce también todos los posibles absolutamente, lo que no sucede con la ciencia beata de Jesucristo (a.2 ad 2).

PERO NO UN NÚMERO EN ACTO INFINITO.—Porque éste no se da ni se puede dar. Pero sí un número de ellas indefinido, que también recibe el nombre de infinito potencial. Por doble motivo. Primero, en cuanto a las cosas que Dios produce por su ciencia de visión, como los pensamientos, voliciones, intenciones de los bienaventurados, etc., los cuales no han de tener término por toda la eternidad. Además, porque, comprehendiendo el entendimiento humano de Jesucristo las criaturas, conoce todo lo que está en la potencia de las mismas, lo cual constituye también un número potencialmente infinito de cosas. En ambos casos, el entendimiento humano de Jesucristo conoce un número indefinido de cosas en la esencia divina: en el primer caso, por la ciencia de visión, y de la misma esencia de las cosas creadas, en el segundo, con una ciencia como de simple inteligencia. La cual parcialmente coincide con la de visión en cuanto a aquellas cosas que todavía no han salido de la divina potencia, pero que en el futuro han de ser producidas por Dios (3 q.10 a.3c y ad 1.2.3).

II. De la ciencia infusa (q.11)

Jesucristo conoció por la ciencia infusa todas aquellas cosas respecto de las cuales su entendimiento posible estaba en potencia de conocer tanto natural como obediencial sobrenatural, es decir, todas las verdades naturales y todos los misterios de la gracia.

Para entender rectamente esta proposición, hay que tener en cuenta que los escolásticos distinguen, en el alma humana, el entendimiento posible y el entendimiento agente. El primero es el que realiza el acto de intelección de las cosas, respecto de las cuales estaba antes en potencia de conocer; y el segundo, el que abstrae de los fantasmas las especies ininteligibles, las cuales, informando el entendimiento, hacen posible el acto de intelección de las cosas sensibles. No son dos potencias distintas, sino dos funciones de un mismo entendimiento, que recibe las denominaciones de *posible* y de *agente* por relación a las especies inteligibles, principio de la intelección, que el primero recibe y el segundo elabora, abstrayéndolas de las imágenes de las cosas sensibles.

Por otra parte, el entendimiento humano de Jesucristo puede considerarse según la condición de su naturaleza y según el estado de gracia en el cual se encontraba. En el primer sentido se hallaba en potencia respecto del cono-

[1] *In Matth. hom.*: MG 58,701.

cimiento de todas las cosas naturales que el entendimiento puede adquirir por su propia virtud, y en el segundo, de todas las verdades sobrenaturales y de todos los misterios de la gracia, respecto de los cuales tenía una potencia obediencial sobrenatural. Y toda potencia significaba en el alma de Cristo una imperfección incompatible con la unión hipostática que tenía con el Verbo divino. De aquí la necesidad de la ciencia infusa en el alma de Jesucristo desde el primer momento de su existencia, por medio de la cual desapareciera toda esa potencialidad de su entendimiento posible con la infusión de un conocimiento perfectísimo de todo lo perteneciente al orden natural y sobrenatural, exceptuando únicamente la intuición de la esencia divina. El conocimiento que tenía el alma de Jesucristo de la esencia divina y de todas las cosas pertenecientes a la ciencia de visión de Dios no era *connatural* a la misma alma humana de Jesucristo, sino tan sólo al entendimiento divino (1 q.12 a.4). En cambio, la infusa le era *connatural*, no sólo por cuanto es connatural al alma humana entender por medio de especies inteligibles (3 q.11 a.5), sino porque también le pertenece en el estado de separación [2], la cual urgía en ella la unión hipostática desde el primer momento de su existencia, no pudiendo faltar en su alma santísima ninguno de los modos de perfección *connatural*.

Por consiguiente, según la ciencia infusa, el alma humana de Jesucristo conoció desde un principio todas las verdades naturales y las sobrenaturales, juntamente con todos los misterios de la gracia, estrictamente tomados (3 q.11 a.1). Y aunque el conocimiento de los singulares no pertenece a la perfección de la ciencia especulativa, como Jesucristo tuvo también la plenitud de la ciencia práctica según la virtud de la prudencia y el don de consejo, conoció también por esta ciencia todos los singulares, presentes, pasados y futuros (ad 3). De ella pudo usar por conversión a los fantasmas o sin ella, toda vez que al mismo tiempo era viador y comprehensor (a.2c y ad 3). Y de igual manera en cuanto al discurso, puesto que esto es *connatural* al alma de los bienaventurados en el cielo (a.3c y ad 3). En Jesucristo se excluye la duda en el consejo y, por lo tanto, la elección que le sigue con temor a equivocarse, pero no la facultad de aconsejar ni el uso mismo del consejo (a.3 ad 1).

La ciencia infusa de Jesucristo fué mucho más extensa que la de los ángeles en cuanto al número de cosas que por ella conocía [3]. Tenía también una certeza superior por razón de la luz de la gracia dada por Dios a su alma, la cual superaba a la correspondiente a la naturaleza de los ángeles. Pero en cuanto al modo de conocer connatural al alma, que es por conversión a los fantasmas sensibles, y el discurso, del cual podía servirse también Jesucristo en la ciencia infusa, era inferior a la de aquéllos (3 q.11 a.4).

Esta ciencia existía en Jesucristo de una manera *habitual*. La ciencia infusa era *connatural* a su alma, toda vez que el entender por medio de especies inteligibles es connatural al alma humana; la cual por esto mismo no siempre estaba en acto, sino unas veces en potencia y otras en acto, según la determinación de la voluntad. Por lo cual, la ciencia infusa de Jesucristo no fué absolutamente perfecta en el género de ciencia, como la beata, sino tan sólo en el género de ciencia humana (3 q.11 a.5c y ad 1.2).

Es más, la ciencia infusa de Jesucristo se distinguía en su alma humana en tantos hábitos distintos cuantos son los objetos que fundan en nosotros una escibilidad distinta. Y es aquí donde también se advierte un viraje completo en el pensamiento de Santo Tomás con relación a lo que había enseñado

[2] 1 q.89 a.1 ad 3; a.3.
[3] *In Sent.* 3 d.14 q.1 a.3 ad 2.

en las *Sentencias*. Porque en ese comentario terminantemente decía que la ciencia infusa de Jesucristo no se distinguía en hábitos distintos, porque las especies inteligibles de la misma eran más universales que las de los ángeles, los cuales comprendían *ex alto*, de una manera más unida, todos los objetos que diversifican las ciencias en nosotros [4]. Pero en la *Suma Teológica* cambia por completo de pensamiento, afirmando, con más lógica y verdad, que son *proporcionadas* a la naturaleza del alma humana, y, por lo tanto, *menos universales* que las de los ángeles. De donde se sigue la distinción de la ciencia infusa de Jesucristo en hábitos distintos, de la misma manera que la multiplicación de especies infusas es correlativa a la de los objetos (3 q.11 a.6c y ad 1.3).

III. Ciencia adquirida (q.12)

Por la ciencia adquirida conoció Jesucristo todas las cosas que pueden ser conocidas por medio de la acción del entendimiento agente; en esta ciencia tuvo un verdadero progreso esencial.

En virtud de la unión hipostática, Jesucristo no puede carecer en su alma de la perfección natural que le pertenece, y así como, por razón del entendimiento posible, decíamos que era necesaria la ciencia infusa para darle toda la perfección que le corresponde, haciendo desaparecer toda su potencialidad respecto del conocimiento de la verdad, así también, por razón del entendimiento agente, es necesaria la ciencia adquirida para que la existencia de éste en Jesucristo no carezca de razón de ser y su operación propia no quede sin objeto y, por lo tanto, sin la perfección natural que le pertenece. Pues es del todo inconveniente que en el alma de Jesucristo haya alguna cosa inútil y sin su propia perfección connatural.

Ahora bien, el entendimiento agente está ordenado por su misma naturaleza a abstraer las especies inteligibles de las imágenes de las cosas sensibles, que el mismo entendimiento posible puede conocer, o sea, de todas las cosas materiales sin excepción. Y como estas especies son proporcionadas a los fantasmas, pertenecen, por el mismo caso, a un orden distinto de las propias de la ciencia infusa y constituyen, consecuentemente, un hábito distinto de conocimiento y de ciencia. Esta distinción es patente desde el momento que se tiene en cuenta que por las especies de la ciencia infusa se conoce también el singular, o individuo de las esencias [5], lo cual no tiene lugar en las abstraídas por el entendimiento agente de las imágenes sensibles. De donde resulta la necesidad de admitir la ciencia adquirida en Jesucristo, además de la infusa. Por lo tanto, por la ciencia adquirida, el alma humana de Jesucristo conoce con un conocimiento propio todo lo que puede ser conocido mediante la acción del entendimiento agente. De este conocimiento propio hay que excluir, como es natural, las sustancias separadas y los singulares (3 q.12 a.1c y ad 3).

¿Cómo puede darse esto, si el alma humana de Jesucristo no tuvo experiencia de todas las cosas sensibles ni éstas fueron sometidas íntegramente a sus sentidos? Por esta razón, algunos teólogos pensaron que Jesucristo no conocía por la ciencia adquirida todas las cosas, sino muchas, sin que pudiéramos determinar el número de las mismas. A Santo Tomás no le satisface esta solución, porque no cree que sea necesario, para que Jesucristo las

[4] *In Sent.* 3 d.14 q.1 a.3 sol.4.
[5] 3 q.11 a.1 ad 3; q.12 a.1 ad 3.

conociera, que todas fueran sometidas en particular a sus sentidos. Pues interviene aquí otro factor importantísimo que nos da la clave de la solución, cual es la virtud potentísima de su entendimiento (3 q.11 a.4), ya informado del conocimiento de ellas por la ciencia infusa, el cual, por consiguiente, en unas podía conocer otras distintas, máxime teniendo en cuenta que por la virtud del entendimiento agente también podemos nosotros venir en conocimiento de las causas por sus efectos, y viceversa, y de unas cosas por otras semejantes o contrarias. Y así, viendo los cuerpos celestes, pudo comprehender su virtud y conocer todos los efectos que tienen en las cosas inferiores que estaban sujetas a sus sentidos. De donde resulta que no era necesario que todas las cosas fueran sometidas a su experiencia, directa e inmediatamente, para tener conocimiento de ellas (3 q.12 a.1c y ad 1-2).

Siendo sucesiva por naturaleza la abstracción de las especies inteligibles de los fantasmas, por fuerza la ciencia adquirida de Jesucristo había de tener un progreso esencial en la adquisición del conocimiento de las cosas. lo cual encaja muy bien con el dicho de San Lucas, según el cual «Jesucristo adelantaba en el conocimiento... ante Dios y ante los hombres» (Lc. 2,52). Y por eso afirma Santo Tomás que, según esta ciencia, «no tuvo conocimiento de todas las cosas desde un principio, sino poco a poco y después de algún tiempo, hasta llegar a la edad perfecta» (3 q.12 a.2 ad 1). Pero advirtiendo al mismo tiempo que esta ciencia siempre fué en El perfecta proporcionalmente a la edad que tenía (ibid., ad 2).

Tan grande es el concepto que tenía Santo Tomás de la ciencia adquirida de Jesucristo, que no permite se diga que aprendió cosa alguna de los hombres, ni siquiera de los ángeles, sino que todo lo conoció por sí mismo. Recibir de otro la ciencia estaba en pugna con su perfección de Cabeza de todos los hombres y ángeles y de su dignidad de Doctor y Maestro universal (3 q.12 a.3.4). Es más perfecto conocer una cosa por sí mismo que recibirla de un inferior. Solamente de Dios recibió, en cuanto hombre, la ciencia beata y la infusa.

IV. De la conciencia humana de Jesucristo respecto de su divinidad

NOCIONES.—1.ª *Qué se entiende por conciencia.*—El acto de conocimiento por el que el sujeto se percibe a sí mismo en sus propias afecciones.

2.ª *División de la conciencia.*—En sensitiva e intelectiva. La sensitiva es una potencia distinta que percibe los actos de las demás potencias sensitivas. Los antiguos la denominaban «sensus communis». La intelectiva no es una potencia distinta del entendimiento, sino el mismo acto intelectual de conocer en cuanto que en él el sujeto se percibe a sí mismo.

3.ª *Cuántas conciencias existieron en Jesucristo.*—Tres: la divina, la humano-sensitiva y la humano-intelectiva.

4.ª *Principios de la conciencia.*—Se distinguen dos: *quod* y *quo*. El primero es el sujeto que tiene conciencia de sí mismo, el cual, tratándose de Dios, es la misma naturaleza divina, puesto que ésta es principio *quod* de todas las operaciones esenciales, y respecto de la humana de Jesucristo, ya sensitiva o intelectiva, la persona del Verbo encarnado. El principio *quo*, o virtual, es doble: radical y próximo. El primero es la naturaleza divina o humana, según se trate de la conciencia divina o de la humana, y el segundo, el entendimiento divino respecto de la primera y el «sensus communis», o la potencia intelectiva, respecto de la segunda.

SENTIDO DE LA CUESTIÓN.—Puesto que en Jesucristo no hay más que una sola persona, la cual es divina, se trata de saber si Jesucristo, por su conciencia humana intelectiva, percibió en sí misma la persona divina o si tuvo de ella y de su divinidad un conocimiento experimental intuitivo. San Pío X condenó la proposición de los modernistas según los cuales «Jesucristo no siempre tuvo conciencia de su mesianidad» (Dz. 2035). Aquí se trata de saber si la tuvo de su divinidad y de qué manera.

ERRORES.—Todos los autores, católicos o acatólicos, admiten la existencia de la conciencia humana en Jesucristo. Los que niegan la unión hipostática y la divinidad de Jesucristo, enseñan al mismo tiempo la plena autonomía de su conciencia humana. Con ellos concuerdan, en cuanto a este último extremo, no pocos teólogos modernos, entre los cuales se encuentran Deodato de Basly, Rivière, Gaudel, Galtier, Glorieux, Lakner, Héris, etc.

Generalmente, los teólogos que conciben la conciencia humana de Jesucristo como autónoma admiten en El una cierta dualidad, a saber, del *yo* ontológico divino y del psicológico humano, con la cual quieren concordar las locuciones de Jesucristo en el Evangelio cuando explica sus propias afecciones y afirma su divinidad y relaciones con el Padre.

El fundamento de esta dualidad hay que buscarlo en la manera que tienen de concebir la unión hipostática, la cual, según ellos, consiste en una *relación* del hombre individuo con el Verbo divino. Y, siendo aquélla esencialmente *estática*, deja al hombre individuo en perfecta autonomía de operación, a la cual acompaña siempre la conciencia. De donde resulta la existencia en Jesucristo de un *yo* psicológico humano, distinto del ontológico divino. Algunos de tal manera exaltan esta autonomía, que parecen introducir en Jesucristo un doble *yo* ontológico, como el P. Seiller [6], cuya doctrina fué condenada por el Santo Oficio el 12 de julio de 1951. Otros, como el P. Galtier, aunque de palabra rechazan la duplicidad de *yo* en Cristo, de hecho, sin embargo, también la establecen [7]. Y otros, que hacen consistir la unión hipostática en la unidad de existencia, afirman también la autonomía psicológica del alma racional de Jesucristo, al mismo tiempo que niegan la duplicidad de *yo* en El. Por ejemplo, el P. Héris [8]. Pero la generalidad de los teólogos la niegan, ya que esto conduciría a la duplicidad de personas en Jesucristo, toda vez que las acciones son de los supuestos o personas. Así Dieppen, Flik, Browne, Garrigou-Lagrange, Ciappi, etc.

Viniendo ahora a la conciencia humana de Jesucristo respecto de la unión hipostática y de su divinidad, las sentencias se multiplican.

1.ª *Racionalistas y modernistas*, por el mismo caso que no admiten la unión hipostática, niegan también que Jesucristo tuviera conciencia humana de ella y de su divinidad, a no ser en sentido impropio y puramente moral, en cuanto tenía una experiencia viva de la paternidad divina, en la que consiste la esencia de la religión.

2.ª Por el contrario, ciertos teólogos *semirracionalistas*, que hacen consistir la unión hipostática en la unidad de conciencia de la naturaleza humana con el Verbo divino, afirman una y otra con toda intensidad (Günther, Scheell, Sanday).

3.ª Otros, considerando la trascendencia de la unión hipostática, que la fe nos impone, niegan que Jesucristo pudiera tener conciencia humana de

---

[6] *La psychologie humaine du Christ et l'unicité de personne* (Rennes y París 1949).

[7] *L'unité du Christ. Etre, personne, consciencie* (París 1939) p.344-45 y 349.

[8] *Le mystère du Christ* (París 1927); *A propos de la psychologie humaine du Christ:* Revue Thomiste (1951) p.465-68.

ella naturalmente, así como también de su divinidad. Pero la tenía sobrenaturalmente en virtud de las operaciones de la divinidad en la naturaleza humana de Jesucristo, mediante la efusión de sus dones sobre ella y particularmente de un *lumen* profético perfectísimo. Así Rivière, Gaudel, Masure.

4.ª Otros, sosteniendo que la esencia de la unión hipostática consiste en la unidad de existencia y no en una relación, como decían los anteriores, conciben esta unión como esencialmente *dinámica*, y, por el influjo activo que la persona del Verbo ejerce sobre la naturaleza humana de Jesucristo, percibe la conciencia humana de éste, la persona divina y su propia divinidad. Son de este parecer Parente, Manyà y Xiberta.

Pero entre éstos hay diferencias muy notables. Así, Parente no concede que Jesucristo pudiera tener conciencia humana experimental de su persona divina por medio de la visión beatífica, cosa que admiten todos los demás, excepto los racionalistas y modernistas, que también niegan a Jesucristo la visión beatífica. Enseña también Parente que el alma humana de Jesucristo podía conocer experimentalmente la persona divina mediante la percepción habitual y actual de su naturaleza y de su existencia[9]. Dieppen sostiene que el alma de Jesucristo podría conocer naturalmente, sin la visión beatífica, sus actos como de alguno..., aunque no como de la persona divina. Y algo parecido afirma también Manyà cuando escribe que el alma de Cristo podía conocer naturalmente su consistencia hipostática y la de todos sus actos sin llegar a percibir la persona divina.

DOCTRINA DE SANTO TOMÁS.—La doctrina de Santo Tomás, que representa el pensamiento tradicional respecto de este particular, se contiene en la siguiente proposición:

Jesucristo, en cuanto hombre, tuvo conciencia de su divinidad, no por la ciencia adquirida ni tampoco por la infusa, sino tan sólo por la ciencia beata.

Que Jesucristo tuvo conocimiento de su divinidad, consta claramente por el testimonio de los Evangelios, según los cuales repetidas veces y de maneras diversas se anuncia y manifiesta al pueblo como el Hijo de Dios y Dios verdadero. Pero no tratamos aquí de un conocimiento especulativo y abstracto, sino de un conocimiento íntimo, intuitivo y experimental de su propia divinidad, que reviste los caracteres de verdadera conciencia de ella.

PRIMERA PARTE.—Ahora bien, este conocimiento no lo pudo obtener por la ciencia adquirida. Esta es esencialmente *abstractiva*, la cual nunca puede llegar a tener los caracteres de un conocimiento inmediato, intuitivo y experimental, que son las notas que distinguen el conocimiento que se tiene por conciencia del meramente especulativo y abstracto. Por otra parte, Jesucristo, en cuanto hombre, solamente podía llegar a tener conocimiento de su divinidad, en cuanto conocía que su naturaleza humana estaba unida personalmente con el Verbo divino. Y esto no le era posible conseguirlo por medio de la ciencia adquirida, no sólo porque la persona divina en sí misma trasciende absolutamente toda especie inteligible abstraída de las imágenes sensibles, sino también a su propia virtud intelectiva natural (1 q.12 a.2.4). Por eso, las afirmaciones contrarias de Parente y de Manyà caen totalmente en el vacío. Y del mismo modo las de Rivière, Gaudel y Masure, porque las operaciones divinas en la naturaleza humana de Jesucristo, manifestadas en la efusión de los dones divinos sobre ella, son de toda la Trinidad y no de las personas distintas, las cuales, por consiguiente, no podían conducir el entendimiento humano de Jesucristo al conocimiento de las personas,

[9] *L.to di Christo* p.181-2.

y mucho menos al de su unión personal con una de ellas en particular. Esto rebasa totalmente las posibilidades lógicas de su conocimiento en ambos casos. Lo que dice Dieppen es lógico, y como una cosa meramente *posible* no hay inconveniente alguno en admitirlo. Pero no resuelve nada, y, por otra parte, está en pugna con la total perfección que es necesario admitir en el conocimiento humano de Jesucristo en virtud de la unión hipostática.

SEGUNDA PARTE.—El conocimiento que tenía Jesucristo por la ciencia infusa de su unión hipostática, tampoco resuelve el problema de su conciencia acerca de ella. El conocimiento de la ciencia infusa se realiza por medio de especies inteligibles, el cual ni es experimental ni intuitivo, sino *abstracto*. Y, por lo tanto, no puede engendrar un conocimiento de conciencia acerca de una cosa. Esto aparte de que la realidad en sí de la persona divina es tan inatingible por el entendimiento humano de Jesucristo en la ciencia infusa como en la adquirida. Por consiguiente, tampoco vale aquí la luz profética perfectísima de que estaba dotada el alma de Jesucristo para resolver el problema de la conciencia de su divinidad, a que acuden Rivière, Gaudel y Masure, puesto que la ciencia infusa era mucho más perfecta que aquélla (3 q.11 a.4) y el tipo de conocimiento que por ambas se comunica es muy diverso del conocimiento que da la conciencia de una cosa. Entre los dos existe la misma diferencia que media entre el conocimiento intelectual y el experimental e intuitivo de una cosa. Uno se termina en la esencia, y el otro en la existencia en sí de una cosa.

Para salvar esta distancia, Parente, Manyà y Xiberta acuden al concepto de la unión hipostática como *dinámica*. En este caso, el alma humana de Jesucristo percibiría en sí misma el influjo activo de la persona unida a ella, en el cual percibiría también de un modo experimental la misma persona, al modo que nosotros, por medio de los actos, percibimos la existencia de nuestro yo y tenemos conciencia de ella. La solución no puede ser más radical ni tampoco más desafortunada.

Todos esos autores pretenden seguir el pensamiento de Santo Tomás colocando la esencia de la unión hipostática en la unidad de existencia de la naturaleza humana de Jesucristo con el Verbo divino, siendo así que Santo Tomás jamás pensó en tal cosa, puesto que *expresamente* coloca la unidad de existencia entre las *consecuencias* de la unión hipostática (3 q.16 pról.), y *expresamente* dice también que la existencia no puede considerarse como *elemento personal* en Dios[10]. No se explica cómo estos y otros autores pueden afirmar semejante cosa en nombre de Santo Tomás, a no ser considerándolos arrastrados por la fuerza fascinadora de la palabra del cardenal Billot. Resulta que, según Santo Tomás, si la esencia de la unión hipostática consistiera en la unidad de existencia de la naturaleza humana con el Verbo divino, la unión no sería personal ni habría sido hecha con una sola persona, como la fe nos enseña, sino con toda la Trinidad. Lo más curioso del caso es que, para salvar después la conciencia humana de Jesucristo respecto de su unión hipostática y, por tanto, de su divinidad, se echan también por tierra otras dos verdades que en la teología tomista tienen todo el carácter de fundamentales, además de rozarse muy de cerca con la fe, cuales son que la esencia de la unión hipostática es *estática* y no *dinámica*, y que las personas no tienen operaciones distintas *ad extra*. Y ni aún con este destrozo de la teología tomista consiguen su intento, que era salvar la conciencia humana de Jesucristo de su unión hipostática. Porque, dado, pero nunca concedido, que la unión hipostática sea esencialmente dinámica y no estática y que el Verbo divino realice un influjo activo en la naturaleza hu-

[10] *In Sent.* 1 d.25 q.1 a.4c y ad 1; d.28 q.1 a.1 ad 4; a.2; *Sum Th.* 1 q.28 a.2; *De verit.* q.1 a.5 ad 19; *De pot.* q.9 a.5 ad 19; *Quodl.* 12 a.1 y *passim*.

mana de Jesucristo, su entendimiento humano jamás podría llegar por medio de aquél a tener un conocimiento *experimental e inmediato* de la persona divina.

En primer lugar, porque la persona del Verbo no realizaría ese influjo *en cuanto unido a la naturaleza humana*—sería absurdo pensarlo—, sino, a todo más, como causa en sí del mismo, y, además, porque la persona en sí del Verbo trasciende absolutamente la virtud propia del entendimiento humano de Jesucristo, así como también la del nuestro (1 q.12 a.4). De donde se sigue que, aun supuesto ese influjo activo del Verbo divino en la naturaleza humana de Jesucristo, el entendimiento de éste sólo podría llegar por medio de él al conocimiento de la persona del Verbo como *causa del mismo*, pero nunca como *unido a ella en persona*. Y, por tanto, de este conocimiento nunca podría resultar en Jesucristo una *conciencia real y viva* de su unión hipostática con el Verbo, ni, por consiguiente, de su divinidad, sino tan sólo un conocimiento *especulativo* de la persona del Verbo. Y si esto sucede en Jesucristo, como su entendimiento humano es de la misma naturaleza que el nuestro y las personas divinas de la misma manera podrían ejercer su influjo activo en las demás cosas, resultaría que nosotros podríamos también demostrar la existencia de la Trinidad de modo semejante a como demostramos la existencia de Dios por sus efectos en las criaturas (1 q.32 a.1). ¿Adónde llegaríamos por este camino?...

TERCERA PARTE.—¿Quiere decir esto que la conciencia humana de Jesucristo de su unión hipostática y de su divinidad no encuentra explicación satisfactoria posible? Sí y no. Fuera del camino propio, no. Pero, si se busca por los cauces legítimos, sin perturbar ninguna de las verdades básicas de la teología, se halla. Y esta solución sólo puede estar en la ciencia beata de Jesucristo. Para hacerlo ver con la mayor claridad que nos sea posible, vamos a partir de la verdadera concepción que Santo Tomás tiene acerca de la esencia de la unión hipostática, clave para poder entender rectamente esta cuestión de la conciencia humana de Jesucristo acerca de su divinidad.

La fe nos enseña que la unión de la naturaleza humana con el Verbo divino fué hecha en la persona y en lo que la persona es, o según la persona, y no en la naturaleza. Ahora bien, la persona divina se identifica realmente en Dios con la naturaleza, distinguiéndose tan sólo de ella con una distinción de razón. Esta distinción está cifrada en la razón de subsistencia, que expresamente dice la persona y no la naturaleza. Luego, para que la unión de la naturaleza humana con Dios haya sido hecha en la persona y no en la naturaleza, es necesario que se haya realizado en la subsistencia y no en la razón propia de la naturaleza o esencia. Por otra parte, es también de fe que las personas son las relaciones subsistentes en Dios. Se puede discutir de qué manera las relaciones constituyen las personas, pero que están constituídas por ellas no ofrece la menor duda, según la misma fe. Luego, o la unión de la naturaleza humana con el Verbo divino fué hecha en la *subsistencia relativa del Verbo divino*, o, de lo contrario, no lo fué en la persona del Verbo y según lo que la persona del Verbo es.

De aquí se desprende inmediatamente que la esencia de la unión hipostática de la naturaleza humana con el Verbo divino consiste en la *comunicación de la subsistencia relativa de éste a la naturaleza humana*, en virtud de la cual ésta es una en la persona con el Verbo divino. Sin duda que la *unidad personal entitativa* de la naturaleza humana con el Verbo divino es uno de los misterios más grandes de nuestra fe, en sí mismo inefable y totalmente inaccesible a nuestra razón. No por eso, sin embargo, deja de ser menos real, ni podemos nosotros sacarlo del molde que le da la misma fe con el objeto de hacerlo más accesible a nuestra razón. Por la teología sabemos también que

esa comunicación del ser personal del Verbo divino a la naturaleza humana no pudo realizarse por información—nos llevaría al panteísmo—ni tampoco por acción del Verbo divino en la naturaleza humana, porque esto destruiría otra tesis fundamental de la teología, según la cual el principio activo de la unión hipostática es toda la Trinidad. Luego por pura terminación, sin causalidad activa ni formal del Verbo divino en la naturaleza humana, en cuanto que la persona del Verbo es *término* de la asunción de la naturaleza humana, por cuya razón ésta ES una *entitativamente* en la persona con el Verbo divino. No porque el Verbo obre en ella de alguna manera, sino porque la naturaleza humana es *asumida* a *tener la misma subsistencia relativa del Verbo divino*.

Una vez asumida la naturaleza humana a la unidad de persona con el Verbo divino, la subsistencia relativa de éste es causa formal de la persona de la naturaleza humana, del mismo modo que lo es de la persona del Verbo divino; pero no por acción de ninguna clase de éste en la naturaleza humana, sino en virtud de la asunción *puramente terminativa* de ésta a la unidad de persona con Aquél.

Supuesto que la naturaleza humana es una en la persona con el Verbo divino, le corresponde también tener la misma existencia de éste. La existencia es *acto propio* de la persona, y de la misma manera que la subsistencia del Verbo suple, por su virtud infinita, la subsistencia propia de la naturaleza humana, así también su existencia. Pues no es posible que una persona divina tenga una existencia creada. No consiste, sin embargo, la esencia de la unión hipostática en esta unidad de existencia, ya que la existencia es tan esencial en Dios como su naturaleza, sino que es una *consecuencia* de la misma unión. Y entre las consecuencias de la unión hipostática la trata siempre Santo Tomás.

Síguese de lo dicho que de ninguna manera la unión hipostática consiste esencialmente en una *relación*, como dicen muchos autores, la cual es *efecto* de ella y no esencia[11]. Los que así conciben la unión hipostática hacen de ella un *agregado* de seres, Verbo divino e individuo de la naturaleza humana, encontrándose aquí el fundamento de ese nefando dualismo que ponen en Cristo y de esa autonomía psicológica de la naturaleza humana en Jesucristo, que está en abierta pugna con la verdadera concepción tomista de la unión hipostática. Para Santo Tomás, ésta no consiste en una relación ni tampoco en una posesión ontológica, porque la posesión se funda en el dominio, y éste en la potencia, la cual es esencial en Dios, sino en una *unidad de ser personal indivisible*, a la cual *sigue* una relación en las partes unidas en esa unidad inefable que, como tales, se miran en ella mutuamente. Decir lo contrario es confundir lastimosamente la unión hipostática *formalmente* con su aspecto *relativo*. La cual es esencialmente *entitativa*, unidad de ser personal absolutamente, y sólo consecuentemente relativa (3 q.6 a.6; q.9 a.1 ad 3 y *passim*). Y por eso mismo *estática* y no *dinámica*, puesto que las personas divinas no tienen operaciones distintas *ad extra*; en la cual no se concibe el dualismo ni la autonomía psicológica de la naturaleza humana. Porque, subsistiendo y existiendo la naturaleza humana con la misma subsistencia y existencia del Verbo divino, tan realmente *son* de la persona del Verbo la naturaleza humana y sus operaciones respectivas como la naturaleza divina juntamente con las suyas, aunque de manera distinta. La naturaleza divina lo es por identidad real, y la humana por real asunción. Propio de la persona es que de ella se predique *realmente* la naturaleza en la cual subsiste con sus operaciones correspondientes[12]. Y subsistiendo la persona del Verbo no sólo en la naturaleza divina, sino también en la humana, una y otra se predican *realmente* de ella con sus

[11] *In Sent.* 3 d.2 q.2 a.2 sol.3.
[12] *Sent.* 3 d.5 q.1 a.3; *Cont. Gent.* 4,41; *Comp theol.* 211.

operaciones respectivas. Como dice Santo Tomás, «nadie puede participar la acción o propiedades de una naturaleza si primero no subsiste en ella» [12a]. De donde resulta que, aunque la unión hipostática esencialmente sea *estática* y no dinámica. constituye, sin embargo, el principio *quod*, o *sujeto* de todas las operaciones humanas de Jesucristo, el cual es uno y único, como única es la persona.

¿Qué pensar, pues, del dualismo operativo de Jesucristo y de la autonomía de su psicología humana, que tan afanosa y entusiásticamente propalan muchos autores modernos? Verdaderamente lamentable. No; en Jesucristo no hay más que un solo *yo* ontológico y psicológico, del que por razón de la naturaleza distinta, principio virtual de las acciones, se predican las divinas y humanas simultáneamente; al cual *realmente* pertenecen tan *realmente* unas como otras, y del que *realmente son*, como sujeto personal de las mismas, aunque de modo distinto de unas y de otras. Tal es el fundamento y la significación de la comunicación de idiomas, tan esencial en teología. Por consiguiente, cuando se habla de *atribución* en esta materia, como contrapuesta a *real pertenencia subjetiva*, se da una prueba más que suficiente de que no se ha llegado a penetrar lo que es la *unidad entitativa personal*, que constituye la unión hipostática de la naturaleza humana con el Verbo divino.

Teniendo todo esto en cuenta, la existencia de la conciencia humana en Jesucristo de su divinidad es una exigencia de la misma unión hipostática, la cual tiene una explicación sencillísima y, al mismo tiempo, del todo clara y manifiesta en la visión beatífica. Sin la existencia de esa conciencia, el conocimiento humano de Jesucristo sería del todo imperfecto; y como ese conocimiento experimental e intuitivo de la persona divina es imposible obtenerlo por la ciencia infusa, y mucho más aún por la adquirida, de aquí la necesidad de poner en El la ciencia beata. Dada la cual, la misma persona que por el entendimiento humano realiza el acto de la visión beatífica, claramente se percibe a sí misma realmente presente a su propio acto de ver, ya que esa persona es el mismo Dios. No se comprende cómo Parente ha podido decir que la visión beatífica de Jesucristo no da razón de su conciencia humana acerca de la unión hipostática y de su divinidad. Solamente suponiendo que el sujeto del acto humano de la visión beatífica no es la misma persona del Verbo encarnado, sino otro distinto..., o que en la esencia divina no se intuyen también las personas juntamente con los misterios de la gracia, se puede hacer tamaña afirmación. En caso contrario, para negar la conciencia humana en Jesucristo por medio de la visión beatífica, habría que negarla primero en todos nosotros, pues el conocimiento experimental que nosotros tenemos de nosotros mismos no es tan íntimo, tan experimental, tan perfecto ni tan clarividente como el que Jesucristo tenía de sí mismo por medio de la visión beatífica. Visión de la persona divina en el mismo acto de la naturaleza humana hipostáticamente unida con ella. O, lo que es lo mismo, visión de la persona encarnada de sí misma, en el acto de la misma persona. Lo que vale tanto como decir: conciencia perfectísima de Jesucristo de su unión hipostática y de su divinidad. No existe otro medio de establecerla, en el cual convienen también los que señalan otros ineficaces, si exceptuamos a Parente.

[12a] *In Sent.* 4 d.7 q.2 a.1 sol.3.

V. *Infalibilidad de la ciencia humana de Jesucristo*

ESTADO DE LA CUESTIÓN.—La plantea la misma doctrina de Jesucristo en el evangelio acerca del fin del mundo y de su segunda venida, en la que parece haber incurrido en error. Pues dice que está muy próximo (Mt. 8,23); que algunos de los presentes han de ver su gloriosa venida [13]; que la verán sus mismos jueces [14], y que sus contemporáneos serán testigos de ella [15]. El fin último está, sin embargo, todavía por venir.

DOCTRINA ERRÓNEA.—Por todo esto, racionalistas, protestantes, liberales y modernistas enseñan que Jesucristo se equivocó acerca de la proximidad del fin del mundo y de su parusía.

Contra esta doctrina establecemos la siguiente proposición:

La ciencia humana de Jesucristo es totalmente infalible.

Esta proposición debe considerarse como cierta según la fe o como próximamente de fe, pues su contraria nos llevaría a la negación de la unión hipostática.

En la REVELACIÓN DIVINA se dice de Jesucristo que estaba *lleno de verdad* (Io. 1,14); que en El existían *todos los tesoros de la ciencia y de la sabiduría* (Col. 2,3); que estaba *lleno de sabiduría* (Lc. 2,40); que conocía las cosas que estaban distantes (Mt. 8,13), aun las más secretas y escondidas (Io. 1,48; 2,24-25). Todo lo cual es completamente incompatible con la existencia de error en su conocimiento.

Todos los SANTOS PADRES convienen en excluir el error en Jesucristo, aunque no sucede lo mismo cuando se trata de explicar el modo de su conocimiento del día del juicio universal. Así San Ireneo, San Basilio, San Juan Crisóstomo y San Jerónimo dicen que lo conoció en cuanto Dios, mientras que San Sofronio, San Agustín y San Juan Damasceno, con los cuales concuerda Santo Tomás, sostienen que lo conoció también en cuanto hombre. Dice así San Juan Damasceno: «Porque, si la naturaleza humana fué unida desde el primer instante de su concepción con el Verbo divino para existir en la misma identidad de persona con El, ¿cómo no había de estar enriquecida con *toda sabiduría* y gracia? No ciertamente para que su persona participara la gracia, ni para que por medio de ella entrara en comunicación con el Verbo divino, sino más bien para que, por la unión que con El tenía en la persona..., *derramara sobre el mundo* la gracia y la *sabiduría* y la plenitud de todos los bienes [16].

El MAGISTERIO DE LA IGLESIA condenó, entre otras, la siguiente proposición de los modernistas: «No se puede conciliar el sentido natural de los textos evangélicos con lo que enseñan los teólogos acerca de la conciencia y de la ciencia infalible de Jesucristo» (Dz. 2032-2035).

La RAZÓN TEOLÓGICA demuestra de una manera del todo eficaz la inerrancia de la ciencia humana de Jesucristo. Y esto de dos maneras distintas, indirecta y directamente.

De modo indirecto.—Los actos son de las personas. Y existe una repugnancia absoluta que una persona divina sufra un error de cualquier clase que sea. Por consiguiente, solamente negando la unión hipostática de la na-

[13] Mt. 16,27-28; Mc. 8,38; Lc. 9,26-27.
[14] Mt. 26,64; Mc. 14,62; Lc. 22,69.
[15] Mt. 24,34; Mc. 13,30; Lc. 21,32.
[16] *De fide orth.*: MG 94,1088

turaleza humana de Jesucristo con el Verbo divino es posible afirmar la existencia de un error en El.

Directamente.—Por la misma perfección de la ciencia humana de Jesucristo, tanto beata como infusa y adquirida, en virtud de la cual no había lugar en su alma humana para el error. Según la ciencia beata, veía perfectísimamente en la esencia divina todas las cosas que le pertenecían como Rey de la creación y, al mismo tiempo, Redentor y Juez universal de todos los hombres. Es decir, todas las cosas que el mismo Dios conoce por su ciencia de visión. Por la ciencia infusa, todas aquellas que nuestro entendimiento puede naturalmente conocer y todos los misterios de la gracia. Y por la adquirida, todas aquellas que el mismo entendimiento humano es capaz de conocer mediante la abstracción de especies inteligibles de los fantasmas sensibles. Por consiguiente, solamente prescindiendo de la unión hipostática y haciendo tabla rasa de la perfección de la ciencia humana de Jesucristo, en sus distintas especies, se puede afirmar la existencia en El de error alguno. Es precisamente lo que hacen racionalistas y modernistas.

Por lo que toca a los textos escatológicos del Evangelio, antes aludidos en el estado de la cuestión, puede verse la explicación exegética de los mismos que dan autores especializados en la materia, como el P. Ceupens en su *Theologia Biblica* vol.2 p.121-41.

Para cuya inteligencia hay que tener en cuenta dos cosas. *Primera,* que Jesucristo expone generalmente su doctrina en parábolas, en algunas de las cuales hace alusión al fin del mundo, por las que se ve que éste no está tan próximo. Pues le han de preceder: *a)* la destrucción del templo y de la ciudad de Jerusalén, acaecida hacia el año 70 después de Jesucristo; *b)* la vocación de los gentiles a la fe; *c)* un período de tiempo en el que el pueblo judío es definitivamente rechazado y admitidos los gentiles (parábola de los invitados a la boda, Mt. 20,2-10); *d)* durante este período, la ciudad de Jerusalén permanecerá destruída (Mt. 23,38); *e)* la predicación del Evangelio a todos los gentiles [17]; parábola del grano de mostaza [18]; del fermento [19]; *f)* la extensión del Evangelio a las cuatro partes de la tierra [20].

Segunda, que en el reino de Dios hay que distinguir su *institución* de su *consumación,* la cual tendrá lugar al final de los tiempos. En la primera: *a)* son llamados a la fe los gentiles [21]; *b)* se acerca con la venida del Bautista [22]; *c)* ya es presente en la predicación de Jesucristo [23]; *d)* ejerce su potestad sobre todos los gentiles, a los cuales se predica y extiende [24]; *e)* hasta el fin del mundo [25]. Todo lo cual exige un muy largo período de tiempo.

Por consiguiente, cuando dice Jesucristo: «No acabaréis las ciudades de Israel antes de que venga el Hijo del hombre» (Mt. 10,23), según el lugar paralelo de San Marcos (13,9-13), se refiere a la destrucción de Jerusalén, y, por tanto, significan *una especial intervención de Dios en la misma por la oposición del pueblo judío a la predicación de la doctrina del Mesías.*

Cuando dice que algunos de los presentes han de ver su gloriosa venida [26], no se refiere a su transfiguración, como algunos han pensado, *sino a la manifestación de la justicia y del poder de Dios en la predicación y extensión de su reino por sus discípulos sobre las ruinas del templo y de la sinagoga.*

[17] Mt. 24,14; Mc. 16,15.
[18] Mt. 13,31-32; Mc. 4,30-32; Lc. 13,18-19.
[19] Mt 13,38; Lc. 13,20-21.
[20] Mt. 8,11; Lc. 13,29.
[21] Parábola de los cultivadores de la viña. Mt. 22,43.
[22] Mt. 3,2; 4,17; 10,7.
[23] Mt. 11,12; Lc. 16,16.
[24] Mt. 28,10-19.
[25] 1 Cor. 15,24-27.
[26] Mt. 26,64; Mc. 14,62; Lc. 22,69.

Y cuando manifiesta que sus mismos jueces contemplarán su gloriosa venida [27], tampoco se refiere al juicio final, *sino a las demostraciones extraordinarias de su poder y divinidad, que habían de tener lugar en su pasión, muerte y resurrección gloriosa, por las cuales podían convencerse de que El era verdadero Dios.*

Por último, cuando dice que sus contemporáneos serán testigos de su venida gloriosa [28], las palabras de Jesucristo pertenecen, sin duda, al género profético y apocalíptico. Se refiere a un doble hecho, la ruina de Jerusalén y el fin del mundo, siendo el primero tipo del segundo. Por lo mismo, es muy difícil determinar lo que pertenece a uno y a otro. Pero entre los dos media una distancia muy grande, puesto que las persecuciones que han de sufrir sus discípulos en la instauración del reino de Dios sobre la tierra durarán hasta el fin de los siglos. Y, puesto que la ruina de Jerusalén había de tener lugar en la misma generación de Jesucristo, sus contemporáneos podían ser testigos de ella y de la manifestación de su virtud como castigo por la resistencia del pueblo judío a su doctrina. El otro hecho, o sea, el juicio universal, vendrá al fin de los siglos (Mc. 13,33), cuya manifestación del día y hora no pertenece a la misión temporal de Jesucristo.

En conclusión: *Según la doctrina de Jesucristo, el fin del mundo está muy remoto. Las palabras suyas en las cuales parece anunciar como próximos su segunda venida y el día del juicio universal, se refieren a la ruina de Jerusalén o a las manifestaciones extraordinarias de su virtud que tendrán lugar en la instauración del reino de Dios en el mundo.*

VI. De la ciencia de la Virgen María

Repetidas veces hemos indicado que la maternidad divina tenía, respecto de la Virgen, una significación análoga a la de la unión hipostática en Jesucristo. Por lo que hasta aquí llevamos dicho de la ciencia de Jesucristo, fácilmente se puede ver que la unión hipostática es el fundamento principal de su perfección, ya se trate de la ciencia beata, infusa o adquirida. ¿Qué postula la maternidad divina respecto de la ciencia de María?

Es cosa clara que la maternidad divina no exige en la Virgen la ciencia beata, como la unión hipostática en Jesucristo. Porque ésta no era sustancial en la Virgen, sino accidental-relativa; y por eso la Virgen no era Dios como Jesucristo, sino tan sólo Madre de Dios. Sin embargo, dada la plenitud tan grande de su gracia habitual, *piadosamente* se puede pensar que la tuvo alguna vez, sin que podamos determinar cuántas. Pero no de un modo habitual; pertenecía al estado de viador y no al de comprehensor (1 q.12 a.11).

En cuanto a la ciencia infusa esencial y la perfección de la natural adquirida, tal como existió en Jesucristo, tampoco se ve motivo especial para concedérsela. La razón que exige ambas en Jesucristo, con la perfección que ya hemos visto, no existe en la Virgen. Esta razón era en Jesucristo la dignidad altísima de la unión hipostática, que imperiosamente excluía de El toda imperfección natural, la cual no urge en la Madre de Dios, tanto más cuanto que El quiso nacer de una Madre humildísima.

Pero en cuanto a la ciencia sobrenatural acerca del misterio que en ella

[27] Mt. 26,64; Mc. 14,62; Lc. 21,32.
[28] Mt. 24,34; Mc. 13,30; Lc. 21,32.

había de tener lugar y de los destinos altísimos que ella misma tenía por razón del mismo, como Madre de Dios y Corredentora de los hombres, la cosa cambia por completo. Para cumplir estos destinos de una manera plenamente consciente y perfectamente humana, era necesario un perfecto conocimiento de la revelación divina en cuanto a los fines de la encarnación y la parte que ella había de tener en la realización de los mismos. Y esto es cabalmente lo que le concede Santo Tomás, asignándole en alto grado el don de sabiduría, muy en consonancia con la perfección de la gracia habitual en ella existente, y la gracia de la profecía, que tan espléndidamente se manifiesta en el *Magnificat* (3 q.27 a.5 ad 3). Por el primero gozaba la Virgen Santísima de un conocimiento experimental de Dios subidísimo, proporcional a la intensidad de su gracia santificante; y por la segunda poseía sin duda —Santo Tomás no admite vacilación en esto—un conocimiento muy perfecto de la revelación divina en lo que respecta a la encarnación, a sus fines y a la participación que en ellos le había de tocar. En todo lo demás, el conocimiento natural de la Virgen se deslizaría en el nivel común de las demás madres. De esta manera quedarían totalmente satisfechas las exigencias de la maternidad divina en ella respecto de su ciencia, sin necesidad de recurrir a extremismos ridículos, que se deben evitar.

CUESTION 10

(In quatuor articulos divisa)

De scientia beata animae Christi

La ciencia bienaventurada del alma de Cristo

Procede ahora examinar en particular cada una de las ciencias de que hemos hablado. Por lo que toca a la ciencia divina, ya se habló en la Primera Parte; resta, por tanto, examinar cada una de las otras, a saber, la ciencia bienaventurada, la ciencia infusa y la adquirida. A propósito de la ciencia beatífica, que consiste en la visión de Dios, sólo hemos de considerar aquí lo tocante al alma de Cristo, porque ya se habló largamente de ella en la Primera Parte. A este fin se han de examinar cuatro cosas:

Primero: si el alma de Cristo tuvo la comprehensión del Verbo, o de la esencia divina.

Segundo: si conoció todas las cosas en el Verbo.

Tercero: si el alma de Cristo conoció en el Verbo infinitas cosas.

Cuarto: si ve el Verbo, o la esencia divina, más claramente que cualquier otra criatura.

Deinde considerandum est de qualibet praedictarum scientiarum (cf. q.9 introd.). Sed quia de scientia divina dictum est in Prima Parte (q.14), restat nunc videre de aliis: primo, de scientia beata; secundo, de scientia indita (q.11); tertio, de scientia acquisita (q.12). Sed quia de scientia beata, quae in Dei visione consistit, plura dicta sunt in Prima Parte (q.12), ideo hic sola illa videntur dicenda quae pertinent ad animam Christi.

Circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo: utrum anima Christi comprehenderit Verbum, sive divinam essentiam.

Secundo: utrum cognoverit omnia in Verbo.

Tertio: utrum anima Christi in Verbo cognoverit infinita.

Quarto: utrum videat Verbum, vel divinam essentiam, clarius qualibet alia creatura.

ARTICULO 1

Utrum anima Christi comprehenderit et comprehendat Verbum sive divinam essentiam [a]

Si el alma de Cristo tuvo y tiene la comprehensión del Verbo, o de la esencia divina

Ad primum sic proceditur. Videtur quod anima Christi comprehenderit et comprehendat Verbum, sive divinam essentiam.

1. Dicit enim Isidorus [1] quod «Trinitas sibi soli nota est, et homini assumpto». Igitur homo assumptus communicat cum sancta Trinitate in illa notitia sui quae est sanctae Trinitatis propria. Huiusmodi autem est notitia comprehensionis. Ergo anima Christi comprehendit divinam essentiam.

2. Praeterea, magis est uniri Deo secundum esse personale quam secundum visionem. Sed, sicut Damascenus dicit, in III libro [2], «tota divinitas, in una personarum, est unita humanae naturae in Christo». Multo igitur magis tota natura divina videtur ab anima Christi. Et ita videtur quod anima Christi comprehendat divinam essentiam.

3. Praeterea, «illud quod convenit Filio Dei per naturam, convenit Filio Hominis per gratiam», ut Augustinus dicit, in libro «De Trinitate» [3]. Sed comprehendere divinam essentiam competit Filio Dei per naturam. Ergo Filio Hominis competit per gratiam. Et ita videtur quod anima Christi per gratiam Verbum comprehendat.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro «Octoginta

Dific ltades. Parece que el alma de Cristo tuvo y tiene la comprehensión del Verbo, o de la divina esencia.

1. Dice San Isidoro: "La Trinidad sólo es conocida por sí misma y por el hombre asumido". Por tanto, este conocimiento de sí misma, que es propio de la Santísima Trinidad, se comunica al hombre asumido. Ahora bien, este conocimiento es comprehensivo. Luego el alma de Cristo tuvo la comprehensión de la esencia divina.

2. Es más perfecto estar unido a Dios en su ser personal que por visión. En Cristo, como enseña San Juan Damasceno, "toda la divinidad, en una de sus personas, se unió a la naturaleza humana en Cristo". Por tanto, con mucha más razón, el alma de Cristo ve toda la naturaleza divina, y así se puede concluir que Cristo tuvo la comprehensión de la esencia divina.

3. Como señala San Agustín, "lo que conviene por naturaleza al Hijo de Dios, conviene por gracia al Hijo del hombre". Y como el comprehender la esencia divina pertenece por naturaleza al Hijo de Dios, tal comprehensión la poseerá por gracia el Hijo del hombre. Parece, pues, que el alma de Cristo gozaba, por la gracia, de la comprehensión del Verbo.

Por otra parte, escribe San Agustín: "Lo que uno comprehende lo en-

---

[a] *Sent.* 3 d.14 a.2 q.1; *De verit.* q.20 a.4.5; *In I Tim.* 6 lect.3; *Compend. theol.* c.216.

[1] *Sent.* l.1 c.3: ML 83,543.
[2] *De fide orth.* c.6: MG 94,1005.
[3] C.13: ML 42,842; cf. *Contra serm. arian.* c.8: ML 42,688.

cierra en sus propios límites". Pero la esencia divina sobrepasa infinitamente el alma de Cristo y no puede estar encerrada en sus límites. Luego el alma de Cristo no tiene la comprehensión del Verbo.

Respuesta. Ya se dijo que la unión de las naturalezas en la persona de Cristo no confundió sus propiedades, de modo que "lo que es increado permanece increado, y lo creado permanece dentro de los límites de la criatura", como enseña el Damasceno. Es imposible, como se vió en la Primera Parte, que una criatura comprehenda la esencia divina, porque lo limitado, o finito, no puede comprehender lo infinito. Hay que afirmar, pues, que el alma de Cristo no poseyó en modo alguno la comprehensión de la esencia divina.

Soluciones. 1. El hombre asumido, en el texto transcrito, es asimilado en su conocimiento a la Santísima Trinidad, no porque tal conocimiento sea comprehensivo, sino porque supera en excelencia al de toda criatura.

2. Es falso que, en su unión personal, la naturaleza humana comprehenda el Verbo, o la naturaleza divina; pues, aunque toda ella se unió a la naturaleza humana en la persona del Hijo, no por eso toda la virtualidad divina se encuentra como circunscrita por la naturaleza humana. Por eso dice San Agustín: "Quiero que sepas que es contrario a la doctrina cristiana sostener que Dios, uniéndose a la carne, haya abandonado o perdido el gobierno del mundo o que haya quedado como ceñido a constreñido por aquel cuerpecillo". Igualmente, el alma de Cristo ve toda la esencia de Dios, pero no la comprehende, pues no la ve de una manera total, es decir, tan perfectamente como es posible.

trium quaest.» [4]: **«Quod se comprehendit, finitum est sibi». Sed essentia divina non est finita in comparatione ad animam Christi: cum in infinitum eam excedat. Ergo anima Christi non comprehendit Verbum.**

Respondeo dicendum quod, sicut ex supra dictis patet (q.2 a.1), sic facta est unio naturarum in persona Christi quod tamen proprietas utriusque naturae inconfusa permansit: ita scilicet quod «increatum mansit increatum, et creatum mansit infra limites creaturae», sicut Damascenus dicit, in III libro [5]. **Est autem impossibile quod aliqua creatura comprehendat divinam essentiam, sicut in Prima Parte dictum est (q.12 a.1): eo quod infinitum non comprehenditur a finito. Et ideo dicendum quod anima Christi nullo modo comprehendit divinam essentiam.**

Ad primum ergo dicendum quod homo assumptus connumeratur divinae Trinitati in sui cognitione, non ratione comprehensionis, sed ratione cuiusdam excellentissimae cognitionis prae ceteris creaturis.

Ad secundum dicendum quod nec etiam in unione quae est secundum esse personale, natura humana comprehendit Verbum Dei, sive naturam divinam: quae quamvis tota unita fuerit humanae naturae in una persona Filii, non tamen fuit tota virtus divinitatis ab humana natura quasi circumscripta. Unde Augustinus dicit, in epistola «Ad Volusianum [6]: **«Scire te volo non hoc Christianam habere doctrinam, quod ita Deus infusus sit carni ut curam gubernandae universitatis vel deseruerit vel amiserit, vel ad illud corpusculum quasi contractam collectamque transtulerit». Et similiter anima Christi totam essentiam Dei videt: non tamen eam comprehendit, quia non totaliter eam videt, idest, non ita perfecte sicut visibilis est, ut in Prima Parte expositum est (q.12 a.7).**

[4] Q.15: ML 40,14.
[5] *De fide orth.* c.3: MG 3,994.993.
[6] Ep.137 c.2: ML 33,517.

Ad tertium dicendum quod verbum illud Augustini est intelligendum de gratia unionis, secundum quam omnia quae dicuntur de Filio Dei secundum naturam divinam, dicuntur de Filio Hominis, propter identitatem suppositi. Et secundum hoc, vere potest dici quod Filius Hominis est comprehensor divinae essentiae: non quidem secundum animam, sed secundum divinam naturam. Per quem etiam modum potest dici quod Filius Hominis est Creator.

3. El texto de San Agustín hay que entenderlo de la gracia de unión, por la cual lo que se dice del Hijo de Dios según su naturaleza divina se puede aplicar al Hijo del hombre, a causa de la identidad de supuesto. Por eso, hablando en este sentido, se puede decir con propiedad que el Hijo del hombre goza de la comprehensión de la esencia divina, pero no por su alma, sino por su naturaleza divina. En este mismo sentido se puede decir también que el Hijo del hombre es creador.

ARTICULO 2

Utrum anima Christi in Verbo cognoscat omnia [a]

Si el alma de Cristo conoce todas las cosas en el Verbo

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod anima Christi in Verbo non cognoscat omnia.

1. Dicitur enim Mc. 13,32: «De die autem illa nemo scit, neque angeli in caelo neque Filius, nisi Pater». Non igitur omnia scit in Verbo.

2. Praeterea, quanto aliquis perfectius cognoscit aliquod principium, tanto plura in illo principio cognoscit. Sed Deus perfectius videt essentiam suam quam anima Christi. Ergo plura cognoscit in Verbo quam anima Christi. Non ergo anima Christi in Verbo cognoscit omnia.

3. Praeterea, quantitas scientiae attenditur secundum quantitatem scibilium. Si ergo anima Christi sciret in Verbo omnia quae scit Verbum, sequeretur quod scientia animae Christi aequaretur scientiae divinae, creatum videlicet increato. Quod est impossibile.

Sed contra est quod, super illud Apoc. 5,12, «Dignus est Agnus qui occisus est accipere divinita-

Dificultades. Parece que el alma de Cristo no conoce todas las cosas en el Verbo.

1. Se lee en San Marcos: "Cuanto a ese día, nadie lo conoce, ni los ángeles del cielo ni el Hijo, sino sólo el Padre". El alma de Cristo no conoce, pues, todas las cosas en el Verbo.

2. Tantas más cosas se conocen en un principio cuanto más perfectamente se le conoce. Y como Dios ve su propia esencia de un modo más perfecto que el alma de Cristo, se sigue que conoce más cosas en el Verbo que ella. El alma de Cristo, por tanto, no conoce todas las cosas en el Verbo.

3. El grado de una ciencia se mide por el número de cosas que conoce. Si, pues, el alma de Cristo conociese en el Verbo todas las cosas que éste conoce, se seguiría que la ciencia del alma de Cristo es igual a la ciencia divina, lo creado a lo increado; cosa absurda.

Por otra parte, la Glosa entiende aquella frase del Apocalipsis: "Digno es el Cordero de recibir la divini-

[a] *Sent.* 3 d.14 a.2 q.ª2; *De verit.* q.8 a.4; q.20 a.4.5; *Compend. theol.* c.216.

dad y la ciencia", como si Cristo tuviese "el conocimiento de todas las cosas".

Respuesta. Cuando se pregunta si Cristo conoció en el Verbo todas las cosas, se puede entender ese "todas las cosas" de dos maneras. Primera, en sentido propio, entendiendo todo lo que es, fué o será dicho, hecho o pensado por quienquiera que sea y en cualquier tiempo. En este sentido es cierto que el alma de Cristo conoce en el Verbo todas las cosas. Una inteligencia creada, en efecto, conoce en el Verbo no todo absolutamente, sino tantas más cosas cuanto más perfectamente conoce al Verbo; de tal manera, empero, que ningún bienaventurado está privado de conocer en el Verbo todo cuanto guarda relación con él. Ahora bien, todas las cosas dicen de algún modo relación a Cristo y a su dignidad, porque todas las cosas le están sometidas; pues ha sido "constituído juez universal por ser Hijo del hombre". Por esto, el alma de Cristo conoce en el Verbo todas las cosas existentes en cualquier tiempo, incluso los pensamientos de los hombres, cuyo juez es. La frase de San Juan que se aplica a él: "Sabía lo que hay dentro de cada hombre", puede entenderse no sólo de la ciencia divina, sino también de la ciencia que su alma poseía en la visión del Verbo.

Otro modo de entender "todas las cosas" es en sentido más amplio, refiriéndose no sólo a todo lo que existe en acto en cualquier tiempo, sino también a todo lo que está en potencia y que jamás ha de realizarse. Algunas de estas cosas posibles sólo existen en la potencia divina, y éstas no las conoce todas el alma de Cristo en el Verbo, pues ello sería comprehender todas las cosas que Dios puede hacer, lo que equivale a comprehender la potencia divina y, por consiguiente, su esencia. La potencia de un ser se conoce, en efecto, por el conocimiento de todas las cosas que puede hacer.—Otras de

tem et scientiam», Glossa (ordin.) dicit: «idest, omnium cognitionem».

Respondeo dicendum quod, cum quaeritur an Christus cognoscat omnia in Verbo, dicendum est quod ly «omnia» potest dupliciter accipi. Uno modo proprie: ut distribuat pro omnibus quae quocumque modo sunt vel erunt vel fuerunt vel facta vel dicta vel cogitata a quocumque, secundum quodcumque tempus. Et sic dicendum est quod anima Christi in Verbo cognoscit omnia. Unusquisque enim intellectus creatus in Verbo cognoscit, non quidem omnia simpliciter, sed tanto plura quanto perfectius videt Verbum: nulli tamen intellectui beato deest quin cognoscat in Verbo omnia quae ad ipsum spectant. Ad Christum autem, et ad eius dignitatem, spectant quodammodo omnia: inquantum «ei subiecta sunt omnia» (I Cor. 15,27). Ipse est etiam «omnium iudex constitutus a Deo, quia Filius Hominis est», ut dicitur Io. 5,27. Et ideo anima Christi in Verbo cognoscit omnia existentia secundum quodcumque tempus, et etiam hominum cogitatus, quorum est iudex: ita quod de eo dicitur, Io. 2,25: «Ipse enim sciebat quid esset in homine»; quod potest intelligi non solum quantum ad scientiam divinam, sed etiam quantum ad scientiam animae eius quam habet in Verbo.

Alio modo ly «omnia» potest accipi magis large: ut extendatur non solum ad omnia quae sunt actu secundum quodcumque tempus, sed etiam ad omnia quaecumque sunt in potentia nunquam reducta ad actum. Horum autem quaedam sunt solum in potentia divina. Et huiusmodi non omnia cognoscit in Verbo anima Christi. Hoc enim esset comprehendere omnia quae Deus potest facere: quod esset comprehendere divinam virtutem, et per consequens divinam essentiam; virtus enim quaelibet cognoscitur per cognitionem eorum in quae potest.—Quaedam vero sunt non solum in potentia divina, sed etiam in potentia creaturae. Et huiusmodi omnia cognoscit anima Christi in Verbo. Comprehendit enim in Verbo omnis creaturae essentiam: et per consequens potentiam et virtutem, et omnia quae sunt in potentia creaturae.

esas cosas posibles no existen sólo en la potencia divina, sino también en la potencia de la criatura. Todas éstas sí son conocidas por el alma de Cristo, la cual comprehende en el Verbo la esencia de todas las criaturas y, por consiguiente, su potencia, su virtud y todo lo que se encuentra en su poder.

Soluciones. 1. Arrio y Eunomio no aplicaban tal frase a la ciencia del alma de Cristo, que no admitían, sino al conocimiento divino del Hijo, que pretendían que era inferior al Padre bajo este aspecto.—Esta opinión es falsa, porque "todas las cosas fueron hechas por el Verbo", y entre ellas también todos los tiempos. Ahora bien, el Verbo nada ignora de cuanto fué hecho por él.

En el párrafo citado, "ignorar el día y la hora" significa que no lo dará a conocer, pues, interrogado por los apóstoles, no se lo quiso revelar. Lo mismo que cuando se lee en el Génesis: "Ahora conocí que temes a Dios", quiere significar: "Ahora te he hecho conocer que temes a Dios". Se dice que el Padre lo conoce porque comunica al Hijo ese conocimiento del día del juicio. Por lo tanto, al decir "si no es el Padre", se indica que el Hijo también conoce el día del juicio, no sólo según su naturaleza divina, sino también según su naturaleza humana. Como dice San Juan Crisóstomo: "Si Cristo hombre sabe cómo ha de juzgar, con mucha más razón ha de saber la época del juicio, que es cosa menos importante".

Orígenes entiende esto de Cristo en cuanto a su cuerpo místico, la Iglesia, que ignora cuándo será.—Y otros dicen que debe entenderse del Hijo de Dios adoptivo, no del hijo natural.

2. Dios conoce su esencia más

Ad primum ergo dicendum quod illud verbum intellexerunt Arius et Eunomius, non quantum ad scientiam animae, quam in Christo non ponebant, ut supra dictum est (q.5 a.3): sed quantum ad divinam cognitionem Filii, quem ponebant esse minorem Patre quantum ad scientiam.—Sed istud stare non potest. Quia «per Verbum Dei facta sunt omnia», ut dicitur Io. 1,3; et, inter alia, facta sunt etiam per ipsum omnia tempora. Nihil autem per ipsum factum est quod ab eo ignoretur.

Dicitur ergo nescire diem et horam iudicii, quia non facit scire: interrogatus enim ab Apostolis super hoc, Act. 1,6-7, hoc eis noluit revelare. Sicut e contrario legitur Gen. 22,12: «Nunc cognovi quod timeas Deum», idest, «Nunc cognoscere feci». Dicitur autem Pater scire, eo quod huiusmodi cognitionem tradidit Filio. Unde in hoc ipso quod dicitur, «nisi Pater», datur intelligi quod Filius cognoscat, non solum quantum ad divinam naturam, sed etiam quantum ad humanam. Quia, ut Chrysostomus argumentatur [7], «Si Christo homini datum est ut sciat qualiter oporteat iudicare, quod est maius, multo magis datum est ei scire quod est minus, scilicet tempus iudicii».

Origenes tamen hoc exponit [8] de Christo secundum «corpus eius, quod est Ecclesia» (Col. 1,24), quae hoc ipsum tempus ignorat.—Quidam [9] autem dicunt hoc esse intelligendum de Filio Dei adoptivo, non de naturali.

Ad secundum dicendum quod

[7] *In Mt.* homil.77 : MG 58,701.
[8] *In Mt.* 24,36 : MG 13,1687.
[9] GREGOR, TURONENSIS, *Hist. Francorum* l.1 prol. : ML 71,162.

perfectamente que el alma de Cristo, porque la comprehende. Por eso conoce no sólo lo que existe en acto en cualquier tiempo, que es el objeto de la "ciencia de visión", sino también todo lo que él mismo puede hacer, que es el objeto de su ciencia de "simple inteligencia". Así, pues, el alma de Cristo conoce todo lo que Dios conoce por su ciencia de visión, pero no todo lo que Dios conoce en sí mismo por la ciencia de simple inteligencia. Y, por eso, Dios conoce en sí mismo muchas más cosas que el alma de Cristo.

3. El grado de ciencia no se mide sólo por la cantidad de cosas que se conocen, sino también por la claridad de su conocimiento. Aunque la ciencia que el alma de Cristo tiene en el Verbo equivale a la ciencia de visión de Dios en cuanto al número de cosas conocidas, sin embargo, la ciencia de Dios la excede infinitamente en cuanto a la claridad de su conocimiento. Porque la luz increada de la inteligencia divina excede infinitamente cualquier luz creada recibida en el alma de Cristo, y no sólo con relación al modo de conocer, sino también respecto al número de cosas conocidas, como ya hemos dicho.

Deus perfectius cognoscit suam essentiam quam anima Christi, quia eam comprehendit. Et ideo cognoscit omnia non solum quae sunt in actu secundum quodcumque tempus, quae dicitur cognoscere «scientia visionis»; sed etiam omnia quaecumque ipse potest facere, quae dicitur cognoscere per «simplicem intelligentiam», ut in Primo habitum est (q.14 a.9). Scit ergo anima Christi omnia quae Deus in seipso cognoscit per scientiam visionis: non tamen omnia quae Deus in seipso cognoscit per scientiam simplicis intelligentiae. Et ita plura scit Deus in seipso quam anima Christi.

Ad tertium dicendum quod quantitas scientiae no solum attenditur secundum numerum scibilium, sed etiam secundum claritatem cognitionis. Quamvis igitur scientia animae Christi quam habet in Verbo, parificetur scientiae visionis quam Deus habet in seipso, quantum ad numerum scibilium, scientia tamen Dei excedit in infinitum, quantum ad claritatem cognitionis, scientiam animae Christi. Quia lumen increatum divini intellectus in infinitum excedit lumen creatum quodcumque receptum in anima Christi, non solum quantum ad modum cognoscendi, sed etiam quantum ad numerum scibilium, ut dictum est (in c et ad 2).

ARTICULO 3

Utrum anima Christi possit cognoscere infinita in Verbo [a]

Si el alma de Cristo puede conocer en el Verbo infinitas cosas

Dificultades. Parece que el alma de Cristo no puede conocer en el Verbo infinitas cosas,

1. Que lo infinito sea objeto de conocimiento, contradice a la misma noción: "El infinito, dice Aristóteles, supone una cantidad que sobrepasa siempre cualquier consideración que se haga de él". Pero es imposible separar de un objeto su definición, porque esto equivaldría a admitir la posibilidad simultánea de dos proposiciones contradictorias. Luego es imposible que el alma de Cristo conozca infinitas cosas.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod anima Christi non possit cognoscere infinita in Verbo.

1. Quod enim infinitum cognoscatur, repugnat definitioni infiniti: prout dicitur in III «Physic.» [10] **quod «infinitum est cuius quantitatem accipientibus semper est aliqua extra accipere». Impossibile autem est definitionem a definito separari; quia hoc esset contradictoria esse simul. Ergo impossibile est quod anima Christi sciat infinita.**

2. La ciencia de lo infinito es infinita. Pero la ciencia del alma de Cristo no puede ser infinita, pues su capacidad es limitada, por ser una criatura. Por tanto, el alma de Cristo no podrá conocer infinitas cosas.

2. Praeterea, infinitorum scientia est infinita. Sed scientia animae Christi non potest esse infinita: est enim capacitas eius finita, cum sit creatura. Non ergo anima Christi potest cognoscere infinita.

3. No puede haber nada más grande que lo infinito. Pero la ciencia divina, absolutamente hablando, abarca más cosas que la ciencia del alma de Cristo. El alma de Cristo, pues, no puede conocer infinitas cosas.

3. Praeterea, infinito non potest esse aliquid maius. Sed plura continentur in scientia divina, absolute loquendo, quam in scientia animae Christi, ut dictum est (a.2). Ergo anima Christi non cognoscit infinita.

Por otra parte, el alma de Cristo conoce toda su potencia y todo aquello a lo que esta potencia se extiende. Ahora bien, tiene poder para limpiarnos de infinitos pecados, como dice San Juan: "Es propiciación por nuestros pecados, y no sólo por los nuestros, sino por los de todo el mundo". El alma de Cristo, por tanto, conoce infinitas cosas.

Sed contra, anima Christi cognoscit totam suam potentiam, et omnia in quae potest. Potest autem in emundationem infinitorum peccatorum: secundum illud I Io. 2,2: «Ipse est propitiatio pro peccatis nostris: non autem pro nostris tantum, sed etiam totius mundi». Ergo anima Christi cognoscit infinita.

Respuesta. Todo conocimiento versa sobre el ser, pues el ser y la verdad son convertibles. Pero llamamos ser a una cosa de dos maneras: de una manera absoluta, si se trata de un ser en acto; de una manera relativa, si se trata de un ser en potencia. Y, puesto que una cosa sólo es cognoscible en cuanto está en acto y no en cuanto está en potencia, la ciencia tiene por objeto primario y principal el ser en acto; y por objeto secundario el ser en potencia, pues el ser en potencia no es cognoscible en sí mismo, sino en cuanto se conoce el ser en cuya potencia existe.

Respondeo dicendum quod scientia non est nisi entis: eo quod ens et verum convertuntur. Dupliciter autem dicitur aliquid ens: uno modo, simpliciter, quod scilicet est ens actu; alio modo, secundum quid, quod scilicet est ens in potentia. Et quia, ut dicitur in IX «Metaphys.» [11], **unumquodque cognoscitur secundum quod est actu, non autem secundum quod est in potentia, scientia primo et principaliter respicit ens actu. Secundario autem respicit ens in potentia: quod quidem non secundum seipsum cognoscibile est, sed secundum quod cognoscitur illud in cuius potentia existit.**

[a] *Sent.* 3 d.14 a.2 q.ª2 ad 2; q.ª4 ad 2; *De verit.* q.20 a.4 ad 1.2.4.7.9; *Quodl.* 3 q.2 a.1.

[10] C.6 n.8 (Bk 207a7): S.Th., lect.11.
[11] L.8 c.9 n.6 (Bk 1051a30): S.Th., l.9 lect.10.

En cuanto al primer modo de ciencia, el alma de Cristo no conoce infinitas cosas, porque no existen infinitas cosas en acto aunque consideremos todas las cosas actualizadas en cualquier tiempo. La existencia de cosas sometidas a la generación y a la corrupción no tiene, en efecto, una duración infinita; por lo cual hay un límite numérico no sólo para las cosas ingenerables e incorruptibles, sino también para las sometidas a la generación y a la corrupción.—Por lo que toca al segundo modo de conocimiento, el alma de Cristo conoce infinitas cosas en el Verbo. Conoce, en efecto, según hemos dicho, todo lo que se encuentra en la potencialidad de la criatura; y, como en esta potencialidad hay infinitas cosas, conoce en este sentido infinidad de cosas por una especie de ciencia de simple inteligencia y no por la ciencia de visión.

Soluciones. 1. Lo infinito, como hemos dicho en la Primera Parte, es capaz de una doble consideración, según que lo consideremos desde el punto de vista de la forma o desde el punto de vista de la materia. En el primer aspecto se denomina infinito negativo, y significa que la forma o el acto no se encuentra limitado por la materia o sujeto en que se encuentra. Tal infinito es cognoscible, de suyo, en el más alto grado, a causa de la perfección del acto, aunque no sea comprehensible para la potencia limitada de la criatura; en este sentido se dice que Dios es infinito. El alma de Cristo conoce un tal infinito, aunque no lo comprehenda.

Desde el punto de vista de la materia, podemos hablar también de un infinito que se denomina infinito privativo, porque no posee la forma que es apta para recibir; tal es el infinito por relación a la cantidad. Por su misma definición no es ob-

Quantum igitur ad primum modum scientiae, anima Christi non scit infinita. Quia non sunt infinita in actu etiam si accipiantur omnia quaecumque sunt in actu secundum quodcumque tempus: eo quod status generationis et corruptionis non durat in infinitum; unde est certus numerus non solum eorum quae sunt absque generatione et corruptione, sed etiam generabilium et corruptibilium.—Quantum vero ad alium modum sciendi, anima Christi in Verbo scit infinita. Scit enim, ut dictum est (a.2), omnia quae sunt in potentia creaturae. Unde, cum in potentia creaturae sint infinita, per hunc modum scit infinita, quasi quadam scientia simplicis intelligentiae, non autem scientia visionis.

Ad primum ergo dicendum quod infinitum, sicut in Prima Parte dictum est (q.7 a.1), dupliciter dicitur. Uno modo, secundum rationem formae. Et sic dicitur infinitum negative: scilicet id quod est forma vel actus non limitatus per materiam vel subiectum in quo recipiatur. Et huiusmodi infinitum, quantum est de se, est maxime cognoscibile, propter perfectionem actus, licet non sit comprehensibile a potentia finita creaturae: sic enim dicitur Deus infinitus. Et tale infinitum anima Christi cognoscit, licet non comprehendat.

Alio modo dicitur infinitum secundum potentiam materiae. Quod quidem dicitur privative: ex hoc scilicet quod non habet formam quam natum est habere. Et per hunc modum dicitur infinitum in quantitate. Tale autem infinitum ex sui ratione est ignotum: quia scilicet est quasi materia cum privatione formae, ut dicitur in III «Physic.» [12], omnis autem cognitio est per formam vel actum. Sic igitur, si huiusmodi infinitum cognosci debeat secundum modum ipsius cogniti, impossibile est quod cognoscatur: est enim modus ipsius ut accipiatur pars eius post partem ut dicitur in III «Physic.» [13] Et hoc modo verum est quod «eius quantitatem accipientibus», scilicet parte accepta post partem, «semper est aliquid extra accipere». Sed sicut materialia possunt accipi ab intellectu immaterialiter, et multa unite, ita infinita possunt accipi ab intellectu non per modum infiniti, sed quasi finite, ut sic ea quae sunt in seipsis infinita, sint intellectui cognoscentis finita. Et hoc modo anima Christi scit infinita: inquantum scilicet scit ea, non discurrendo per singula, sed in aliquo uno; puta in aliqua creatura in cuius potentia praeexistunt infinita; et principaliter in ipso Verbo.

Ad secundum dicendum quod nihil prohibet aliquid esse infinitum uno modo quod est alio modo finitum: sicut si imaginemur in quantitatibus superficiem quae sit secundum longitudinem infinita, secundum latitudinem autem finita. Sic igitur, si essent infiniti homines numero, haberent quidem infinita esse secundum aliquid, scilicet secundum multitudinem: secundum tamen rationem essentiae non haberent infinitatem, eo quod omnis essentia esset limitata a ratione unius speciei. Sed illud quod est simpliciter infinitum secundum essentiae rationem, est Deus, ut in Prima Parte dictum est (q.7 a.2). Proprium autem obiectum intellectus est «quod quid est», ut dicitur in III «De anima» [14]: ad quod pertinet ratio speciei.

[12] C.6 n.10 (Bk 207a25) : S.Th., lect. 11.

[13] C.6 n.2 (Bk 206a25) : S.Th., lect.10.
[14] C.6 n.7 (Bk 430b28) : S.Th., lect.11.

jeto de conocimiento, porque es como una materia privada de su forma, y el conocimiento se realiza por la forma o el acto. Así, pues, conocer este infinito según el modo que le es propio es imposible, pues supone conocer las partes una después de otra, como enseña el Filósofo. Y en este sentido es verdad que el infinito sobrepasa toda consideración que se haga de él, pues no se le puede considerar más que "parte tras parte, y siempre quedarán más partes". Pero lo mismo que las cosas materiales pueden aprehenderse de un modo inmaterial por la inteligencia y que lo múltiple puede ser considerado como uno, así también infinitas cosas pueden ser aprehendidas por la inteligencia no como infinitas, sino bajo la modalidad de lo finito, de modo que aquellas realidades en sí mismas infinitas, sean finitas para la inteligencia que las conoce. De este modo, el alma de Cristo conoce infinitas cosas, no considerándolas unas después de otras, sino reunidas en una unidad, en una criatura por ejemplo, en cuya potencia existen infinidad de cosas, sobre todo en el mismo Verbo.

2. Nada impide que una realidad sea infinita desde un punto de vista y en otro aspecto limitada. Así, podemos imaginarnos en el orden de la cantidad una superficie infinita longitudinalmente y limitada en anchura. Así también, si los hombres fuesen infinitos en número, tendrían una infinitud por relación a la multitud, pero no la tendrían por relación a la esencia, pues toda esencia es limitada en su especie; sólo Dios es absolutamente infinito por relación a la esencia. Pero el objeto propio de la inteligencia es la "quidad", a la cual pertenece la noción de especie.

Así, pues, el alma de Cristo, por tener una capacidad limitada, puede aprehender lo infinito en esencia, o

sea Dios, pero no puede comprehenderlo. Pero lo infinito que se halla en potencia en la criatura puede ser comprehendido por el alma de Cristo, pues tal infinitud es conocida por medio de la esencia, y bajo tal aspecto la criatura no es infinita. También nuestra inteligencia puede alcanzar lo universal, por ejemplo la naturaleza del género o de la especie, que en cierto modo es infinito, pues puede atribuirse a infinitos individuos.

3. Lo que es infinito en todos los aspectos no puede ser más que uno; por eso dice Aristóteles que, pues el cuerpo está sometido a la dimensión en todas sus partes, es imposible que haya varios cuerpos infinitos. Si, en cambio, una cosa tan sólo es infinita en un sentido, nada impide que haya varias cosas infinitas. Así, pueden concebirse muchas líneas infinitas según su longitud contenidas en una superficie limitada en su anchura. Como, además, lo infinito no es una substancia, sino un accidente de las cosas que llamamos infinitas, al mismo tiempo que se multiplica lo infinito según sus diversos sujetos, se multiplican también las propiedades de lo infinito, es decir, que sus propiedades le convienen en cada uno de los sujetos que lo poseen. Una de las propiedades de lo infinito es que no haya nada mayor que él. Así, pues, si consideramos una línea infinita, en ella no hay nada más grande que lo infinito. Igualmente, si consideramos una cualquiera de las otras líneas infinitas, es claro que las partes de cada una de ellas son infinitas. Por tanto, es preciso que en una línea dada no haya nada mayor que la infinitud de todas sus partes; sin embargo, en otra línea, y en una tercera, podrá haber muchas partes, distintas de las anteriores e

Sic igitur anima Christi, propter hoc quod habet capacitatem finitam, id quod est simpliciter infinitum secundum essentiam, scilicet Deum, attingit quidem, sed non comprehendit, ut dictum est (a.1). Id autem infinitum quod in creaturis est in potentia, potest comprehendi ab anima Christi: quia comparatur ad ipsam secundum essentiae rationem, ex qua parte infinitatem non habet. Nam etiam intellectus noster intelligit universale, puta naturam generis vel speciei, quod quodammodo habet infinitatem, inquantum potest de infinitis praedicari.

Ad tertium dicendum quod id quod est infinitum omnibus modis, non potest esse nisi unum: unde et Philosophus dicit, in I «De caelo et mundo» [15], quod quia corpus est ad omnem partem dimensionatum, impossibile est plura esse corpora infinita. Si tamen aliquid esset infinitum uno modo tantum, nihil prohiberet esse plura talia infinita: sicut si intelligeremus plures lineas infinitas secundum longitudinem protractas in aliqua superficie finita secundum latitudinem. Quia igitur infinitum non est substantia quaedam, sed accidit rebus quae dicuntur infinitate, ut dicitur in III «Physic.» [16]; sicut infinitum multiplicatur secundum diversa subiecta, ita necesse est quod proprietas infiniti multiplicetur, ita quod conveniat unicuique eorum secundum illud subiectum. Est autem quaedam proprietas infiniti quod infinito non sit aliquid maius. Sic igitur, si accipiamus unam lineam infinitam, in illa non est aliquid maius infinito. Et similiter, si accipiamus quamcumque aliarum linearum infinitarum, manifestum est quod uniuscuiusque earum partes sunt infinitae. Oportet igitur quod omnibus illis infinitis non sit aliquid maius in illa linea: tamen in alia linea et in tertia erunt plures partes, etiam infinitae praeter istas. Et hoc etiam videmus in numeris accidere:

[15] C.7 n.5 (Bk 274b19): S.Th., lect.11.
[16] C.5 n.3 (Bk 204a20): S.Th., lect.7.

nam species numerorum parium sunt infinitae, et similiter species numerorum imparium; et tamen numeri et pares et impares sunt plures quam pares.

Sic igitur dicendum quod infinito simpliciter quoad omnia, nihil est maius: infinito autem secundum aliquid determinatum, non est aliquid maius in illo ordine, potest tamen accipi aliquid maius extra illum ordinem. Per hunc igitur modum infinita sunt in potentia creaturae: et tamen plura sunt in potentia Dei quam in potentia creaturae. Et similiter anima Christi scit infinita scientia simplicis intelligentiae: plura tamen scit Deus secundum hunc intelligentiae modum.

infinitas como ellas. Y esto mismo ocurre en los números, pues los números pares son infinitos, y también los impares; no obstante, la suma de los números pares y los impares es mayor que los números pares.

Se ha de decir, pues, que no hay nada mayor que lo absolutamente infinito en todos sus aspectos; en cambio, si se trata de algo infinito bajo algún aspecto, no habrá nada mayor en su orden, pero puede haberlo fuera de ese orden. En este sentido existe lo infinito en la potencia de la criatura, y, sin embargo, hay más cosas en la potencia de Dios que en la de la criatura. Igualmente, el alma de Cristo conoce infinitas cosas con la ciencia de simple inteligencia; pero Dios conoce más.

ARTICULO 4

Utrum anima Christi perfectius videat Verbum quam quaelibet alia creatura [a]

Si el alma de Cristo ve la esencia divina más perfectamente que cualquier otra criatura

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod anima Christi non perfectius videat Verbum quam quaelibet alia creatura.

1. Perfectio enim cognitionis est secundum medium cognoscendi: sicut perfectior est cognitio quae habetur per medium syllogismi demonstrativi, quam quae habetur per medium syllogismi dialectici. Sed omnes beati vident Verbum immediate per ipsam divinam essentiam, ut in Prima Parte dictum est (q.12 a.2). Ergo anima Christi non perfectius videt Verbum quam quaelibet alia creatura.

2. Praeterea, perfectio visionis non excedit potentiam visivam. Sed potentia rationalis animae, qualis est anima Christi, est infra potentiam intellectivam angeli: ut patet per Dionysium, 4 cap. «Cael. hier.» [17] Ergo anima

Dificultades. Parece que el alma de Cristo no ve la esencia divina más perfectamente que cualquier otra criatura.

1. La perfección del conocimiento depende del medio de conocer. Así, es más perfecto el conocimiento obtenido por un silogismo demostrativo que el que se tiene por un silogismo dialéctico. Y como todos los bienaventurados ven al Verbo inmediatamente por la misma esencia divina, como ya se dijo, se sigue que el alma de Cristo no ve más perfectamente al Verbo que cualquier otra criatura.

2. La perfección de la visión no supera la potencia visiva. Y como la potencia de un alma racional, como es la de Cristo, es inferior a la potencia intelectual del ángel, se sigue que el alma de Cristo no ve al

[a] *Compend. theol.* c.216.

[17] § 2: MG 3,180.

Verbo más perfectamente que los ángeles.

3. Dios ve su Verbo de una manera infinitamente más perfecta que el alma. Hay, pues, infinitos grados intermedios entre el modo de ver Dios su Verbo y el modo como le ve el alma de Cristo. Por tanto, no se puede decir que el alma de Cristo vea el Verbo, o la esencia divina, de modo más perfecto que cualquier otra criatura.

Por otra parte, dice el Apóstol: "Dios sentó a Cristo a su diestra en los cielos, sobre todo principado, y potestad, y virtud, y dominación, y sobre todo nombre, no sólo en este siglo, sino también en el futuro". Y como en la gloria celestial uno se encuentra tanto más elevado cuanto más perfectamente conoce a Dios, se sigue que el alma de Cristo ve a Dios más perfectamente que cualquier otra criatura.

Respuesta. La visión de la divina esencia es común a todos los bienaventurados por la participación de la luz que procede del Verbo de Dios, según se lee en el Eclesiástico: "El Verbo de Dios en las alturas es la fuente de la sabiduría". Ahora bien, el alma de Cristo está unida más íntimamente al Verbo, pues su unión es personal, que cualquier otra criatura; y por eso recibe una mayor influencia de la luz en la que Dios es visto por el mismo Verbo que cualquier otra criatura; y, por lo mismo, el alma de Cristo ve más perfectamente que cualquier otra criatura la verdad primera, que es la misma esencia de Dios. Así, dice San Juan: "Vimos su gloria, gloria como de Unigénito del Padre, lleno no solamente de gracia, sino también de verdad".

Soluciones. 1. La perfección del conocimiento, por lo que toca al objeto conocido, proviene del medio de conocer. Pero, por lo que toca al sujeto cognoscente, proviene de la

Christi non perfectius videt Verbum quam angeli.

3. Praeterea, Deus in infinitum perfectius videt Verbum suum quam anima. Sunt ergo infiniti gradus medii inter modum quo Deus videt Verbum suum, et inter modum quo anima Christi videt ipsum. Ergo non est asserendum quod anima Christi perfectius videat Verbum, vel essentiam divinam, quam quaelibet alia creatura.

Sed contra est quod Apostolus dicit, Eph. 1,20-21, quod «Deus constituit Christum in caelestibus super omnem principatum et potestatem et virtutem et dominationem, et omne nomen quod nominatur non solum in hoc saeculo, sed etiam in futuro». Sed in caelesti gloria tanto aliquis est superior quanto perfectius cognoscit Deum. Ergo anima Christi perfectius videt Deum quam quaevis alia creatura.

Respondeo dicendum quod divinae essentiae visio convenit omnibus beatis secundum participationem luminis derivati ad eos a fonte Verbi Dei: secundum illud Eccli. 1,5: «Fons sapientiae Verbum Dei in excelsis». Huic autem Verbo Dei propinquius coniungitur anima Christi, quae est unita Verbo in persona, quam quaevis alia creatura. Et ideo plenius recipit influentiam luminis in quo Deus videtur ab ipso Verbo, quam quaecumque alia creatura. Et ideo prae ceteris creaturis perfectius videt ipsam primam veritatem, quae est Dei essentia. Et ideo dicitur Io. 1,14: «Vidimus gloriam eius, quasi Unigeniti a Patre, plenum» non solum «gratiae», sed etiam «veritatis».

Ad primum ergo dicendum quod perfectio cognitionis, quantum est ex parte cogniti, attenditur secundum medium: sed quantum est ex parte cognoscentis, attenditur secundum potentiam vel habitum. Et inde est quod etiam inter homines per unum medium unus perfectius cognoscit aliquam conclusionem quam alius. Et per hunc modum anima Christi, quae abundantiori impletur lumine, perfectius cognoscit divinam essentiam quam alii beati, licet omnes Dei essentiam videant per seipsam.

Ad secundum dicendum quod visio divinae essentiae excedit naturalem potentiam cuiuslibet creaturae, ut in Prima Parte dictum est (q.12 a.4). Et ideo gradus in ipso attenduntur magis secundum ordinem gratiae, in quo Christus est excellentissimus, quam secundum ordinem naturae, secundum quem natura angelica praefertur humanae.

Ad tertium dicendum quod, sicut supra (q.7 a.12) dictum est de gratia quod non potest esse maior gratia quam gratia Christi per respectum ad unionem Verbi, idem etiam dicendum est de perfectione divinae visionis: licet, absolute considerando, possit aliquis gradus ese sublimior secundum infinitatem divinae potentiae.

potencia o del hábito. Por esto, incluso entre los hombres, aunque usen el mismo medio de conocimiento, unos conocen más perfectamente que otros las conclusiones. Por tanto, el alma de Cristo, que está llena de una luz más abundante, conoce la divina esencia más perfectamente que los demás bienaventurados, aunque todos vean la esencia divina por sí misma.

2. La visión de la divina esencia sobrepasa la potencia natural de cualquier criatura. Por ello, hemos de considerar su grado de perfección según el orden de la gracia, en el cual Cristo ocupa el más alto lugar, y no según el orden de la naturaleza, en el cual los ángeles aventajan a la naturaleza humana.

3. Ya hemos dicho que no puede haber gracia mayor que la de Cristo, por razón de su unión al Verbo. Hemos de decir lo mismo de la perfección de la divina visión, aunque, absolutamente hablando, pudiera existir un grado superior, dada la infinitud del poder divino.

CUESTION 11

(In sex articulos divisa)

De scientia indita vel infusa animae Christi

La ciencia infusa del alma de Cristo

Deinde considerandum est de scientia indita vel infusa animae Christi (cf. q.10 introd.).

Et circa hoc quaeruntur sex.

Primo: utrum per hanc scientiam Christus sciat omnia.

Secundo: utrum hac scientia uti potuerit non convertendo se ad phantasmata.

Tertio: utrum haec scientia fuerit collativa.

Quarto: de comparatione huius scientiae ad scientiam angelicam.

Procede ahora considerar la ciencia infusa del alma de Cristo. Acerca de la cual se investigan seis asuntos.

Primero: si Cristo conoce por ella todas las cosas.

Segundo: si pudo servirse de esta ciencia sin acudir a las imágenes sensibles.

Tercero: si tal ciencia fué discursiva.

Cuarto: comparación de esta ciencia con la angélica.

Quinto: si fué una ciencia habitual.

Sexto: si era distinta según los diversos hábitos.

Quinto: utrum fuerit scientia habitualis.

Sexto: utrum fuerit distincta per diversos habitus.

ARTICULO 1

Utrum secundum scientiam inditam vel infusam Christus cognoverit omnia [a]

Si Cristo conoció todas las cosas mediante la ciencia infusa

Dificultades. Parece que no conoció Cristo todas las cosas mediante esta ciencia.

1. Esta ciencia, en efecto, le fué otorgada a Cristo para perfeccionar su entendimiento posible. Pero este entendimiento del hombre no parece estar absolutamente en potencia a todo, sino sólo a aquellas cosas respecto de las cuales puede ser actuado por el entendimiento agente, que es su principio activo; pero éstas son, precisamente, el objeto de la razón natural. Luego, por esta ciencia, Cristo no conoció los objetos que rebasan la razón natural.

2. Las imágenes guardan con el entendimiento la misma proporción que los colores con la vista, como enseña Aristóteles. La perfección, empero, de la potencia visual no exige el conocimiento de los objetos enteramente incoloros. Luego tampoco se requiere para la perfección del entendimiento humano el conocimiento de aquellas realidades que no pueden ser representadas en imágenes sensibles, como son las sustancias separadas. Y puesto que la ciencia infusa le fué concedida a Cristo para perfeccionar su entendimiento, parece que mediante ella no conoció las sustancias separadas.

3. Para la perfección del entendimiento no se precisa del conocimiento de los singulares. Por lo mismo, parece que Cristo no conoció los singulares mediante esta ciencia.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod secundum hanc scientiam Christus non cognoverit omnia.

1. Haec enim scientia indita est Christo ad perfectionem potentiae intellectus eius. Sed intellectus possibilis animae humanae non videtur esse in potentia ad omnia simpliciter, sed ad illa sola in quae potest reduci in actum per intellectum agentem, cui est proprium activum ipsius: quae quidem sunt cognoscibilia secundum rationem naturalem. Ergo secundum hanc scientiam non cognovit ea quae naturalem rationem excedunt.

2. Praeterea, phantasmata se habent ad intellectum humanum sicut colores ad visum, ut dicitur in III «De anima» [1]. Sed non pertinet ad perfectionem virtutis visivae cognoscere ea quae sunt omnino absque colore. Ergo neque ad perfectionem intellectus humani pertinet cognoscere ea quorum non possunt esse phantasmata: sicut sunt substantiae separatae. Sic igitur, cum huiusmodi scientia fuerit in Christo ad perfectionem animae intellectivae ipsius, videtur quod per huiusmodi scientiam non cognoverit substantias separatas.

3. Praeterea, ad perfectionem intellectus non pertinet cognoscere singularia. Videtur igitur quod per huiusmodi scientiam anima Christi non cognoverit singularia.

Sed contra est quod dicitur Is. 11,2-3, quod «replebit eum Spiritus sapientiae et intellectus, scientiae et consilii»: sub quibus comprehenduntur omnia cognoscibilia. Nam ad sapientiam pertinet cognitio divinorum omnium; ad intellectum autem pertinet cognitio omnium immaterialium; ad scientiam autem pertinet cognitio omnium conclusionum; ad consilium autem cognitio omnium agibilium. Ergo videtur quod Christus, secundum scientiam sibi inditam per Spiritum Sanctum, habuerit omnium cognitionem.

Respondeo dicendum quod, sicut prius dictum est (q.9 a.1), conveniens fuit ut anima Christi per omnia esset perfecta, per hoc quod omnis eius potentialitas sit reducta ad actum. Est autem considerandum quod in anima humana sicut in qualibet creatura, considerátur duplex potentia passiva: una quidem per comparationem ad agens naturale; alia vero per comparationem ad agens primum, qui potest quamlibet creaturam reducere in actum aliquem altiorem, in quem non reducitur per agens naturale; et haec consuevit vocari «potentia obedientiae» in creatura. Utraque autem potentia animae Christi fuit reducta in actum secundum hanc scientiam divinitus inditam. Et ideo secundum eam anima Christi primo quidem cognovit quaecumque ab homine cognosci possunt per virtutem luminis intellectus agentis: sicut sunt quaecumque pertinent ad scientias humanas. Secundo vero per hanc scientiam cognovit Christus omnia illa quae per revelationem divinam hominibus innotescunt: sive pertineant ad donum sapientiae, sive ad donum prophetiae, sive ad quodcumque donum Spiritus Sancti. Omnia enim ista abundantius et plenius ceteris cognovit anima Christi. Ipsam tamen Dei essentiam per hanc scientiam non cognovit: sed solum per primam, de qua supra dictum est (q.101).

Por otra parte, Isaías dice: "Reposará sobre él el espíritu de sabiduría y de inteligencia, de ciencia y de consejo". Ahora bien, todo objeto de conocimiento está comprendido bajo alguno de estos dones. Efectivamente, a la sabiduría le compete el conocimiento de lo divino; a la inteligencia, el conocimiento de lo inmaterial; a la ciencia, el conocimiento de las conclusiones; al consejo, finalmente, el conocimiento de las cosas prácticas. Parece, pues, que Cristo tuvo conocimiento de todas las cosas mediante esta ciencia infusa, donada por el Espíritu Santo.

Respuesta. Ya hemos dicho que convenía, para que el alma de Cristo fuera en todo perfecta, que toda su potencialidad fuese actualizada. Pero en el alma humana, como en toda criatura, puede apreciarse una doble potencia pasiva: una, con respecto al agente natural; la otra, con relación al agente primero, que puede elevar a cualquier criatura a una perfección a la que no puede elevarle el agente natural. A esta última suele llamarse, en la criatura, "potencia obediencial". En Cristo, ambas potencias de su alma fueron actualizadas por esta ciencia divinamente infusa, de suerte que, merced a ella, el alma de Cristo conoció primeramente cuanto puede ser conocido mediante la luz del entendimiento agente, como es todo objeto de las ciencias humanas; en segundo lugar, todo lo que el hombre conoce por revelación divina, bien mediante el don de sabiduría, bien mediante el de profecía o mediante cualquier otro don del Espíritu Santo. Además, todas estas cosas las conoció Cristo de una manera más rica y más plena que cualquier otro hombre. Con todo, la esencia de Dios no la conoció por esta ciencia, sino por la ciencia primera, como queda indicado anteriormente.

[a] Infra q.12 a.1; *Sent.* 3 d.14 a.3 q.1; *De verit.* q.20 a.6; *Compend. theol.* c.216.

[1] C 7 n.3 (Bk 431a14): S.Th., lect.12.

Soluciones. 1. La primera dificultad alude únicamente al ejercicio natural de la potencia intelectual, es decir, en relación con su agente natural, que es el entendimiento agente.

2. El alma humana en el estado presente no puede conocer las sustancias separadas debido a su dependencia del cuerpo, que no le permite el conocimiento sino a través de imágenes sensibles. Pero, después de esta vida, el alma separada podrá por sí misma conocer de algún modo estas sustancias, como ya dijimos en la Primera Parte. Esto es claro respecto de las almas de los bienaventurados. Pero Cristo, antes de su pasión, no solamente fué viador, sino también bienaventurado, por lo que su entendimiento podía conocer las sustancias separadas al estilo de toda alma separada.

3. Tratándose del orden especulativo, el conocimiento de los singulares no hace el caso para la perfección de la potencia intelectual; no así si se trata del conocimiento práctico, el cual no tiene lugar a no ser mediante el conocimiento de los singulares, sobre los cuales recae la operación, como enseña Aristóteles. Por lo que, como dice Cicerón, la prudencia exige "la memoria del pasado, el conocimiento del presente y la previsión del futuro". Y puesto que Cristo poseyó la prudencia en grado sumo, merced al don de consejo, conclúyese que tuvo conocimiento de todos los singulares, pasados presentes y futuros.

Ad primum ergo dicendum quod illa ratio procedit de actione naturali animae intellectivae, quae scilicet est per comparationem ad agens naturale, quod est intellectus agens.

Ad secundum dicendum quod anima humana in statu huius vitae, quando quodammodo est ad corpus obligata, ut sine phantasmate intelligere non possit, non potest intelligere substantias separatas. Sed post statum huius vitae, anima separata poterit aliqualiter substantias separatas per seipsam cognoscere, ut in Prima Parte dictum est (q.89 a.2). Et hoc praecipue manifestum est circa animas beatorum. Christus autem, ante passionem, non solum fuit viator, sed etiam comprehensor. Unde anima eius poterat cognoscere substantias separatas, per modum quo cognoscit anima separata.

Ad tertium dicendum quod cognitio singularium non pertinet ad perfectionem animae intellectivae secundum cognitionem speculativam: pertinet tamen ad perfectionem eius secundum cognitionem practicam, quae non perficitur absque cognitione singularium, in quibus est operatio, ut dicitur in VI «Ethic.» [2] **Unde ad prudentiam requiritur «memoria praeteritorum, cognitio praesentium», et «providentia futurorum»: ut Tullius dicit, in sua «Rhetorica» (1.2 c.53). Quia igitur Christus habuit plenitudinem prudentiae, secundum donum consilii, consequens est quod cognovit omnia singularia praeterita, praesentia et futura.**

[2] C.7 n.8 (Bk 1141b14): S.Th., lect.7

ARTICULO 2

Utrum anima Christi putuerit intelligere secundum scientiam inditam vel infusam non convertendo se ad phantasmata [a]

Si el alma de Cristo pudo valerse de la ciencia infusa sin recurrir a las imágenes sensibles

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod anima Christi non potuerit intelligere secundum hanc scientiam nisi convertendo se ad phantasmata.

1. Phantasmata enim comparantur ad animam intellectivam sicut colores ad visum, ut dicitur in III «De anima» (l.c. nt.1). Sed potentia visiva Christi non potuit exire in actum nisi convertendo se ad colores. Ergo etiam neque anima eius intellectiva potuit aliquid intelligere nisi convertendo se ad phantasmata.

2. Praeterea, anima Christi est eiusdem naturae cum animabus nostris: alioquin ipse non esset eiusdem speciei nobiscum; contra id quod Apostolus dicit Phil. 2,7, quod est «in similitudinem hominum factus». Sed anima nostra non potest intelligere nisi convertendo se ad phantasmata. Ergo nec etiam anima Christi.

3. Praeterea, sensus dati sunt homini ut deserviant intellectui. Si igitur anima Christi intelligere potuit absque conversione ad phantasmata, quae per sensus accipiuntur, sequeretur quod sensus frustra fuissent in anima Christi: quod est inconveniens. Videtur igitur quod anima Christi non potuerit intelligere nisi convertendo se ad phantasmata.

Sed contra est quod anima Christi cognovit quaedam quae per phantasmata cognosci non possunt, scilicet substantias separatas (a.1 ad 2). Potuit igitur intelligere non convertendo se ad phantasmata.

Dificultades. Parece que no pudo el alma de Cristo hacer uso de esta ciencia sin aludir a las imágenes sensibles.

1. Enseña Aristóteles que estas imágenes dicen al entendimiento la misma relación que los colores a la vista. Pero la potencia visual de Cristo no pudo ejercer su actividad sino merced a los colores. Luego igualmente su entendimiento no pudo ejercerlo a no ser con el auxilio de tales imágenes.

2. El alma de Cristo es de la misma naturaleza que la nuestra. De lo contrario, pertenecería a una especie distinta, en contra del Apóstol, que afirma que "fué hecho semejante a los hombres". Pero nosotros no podemos conocer sin la mediación de estas imágenes. Luego tampoco Cristo.

3. Los sentidos han sido dados al hombre para servir a la inteligencia. Si Cristo pudo ejercer su actividad intelectual sin el concurso de las imágenes, elaboradas por los sentidos, se seguiría que éstos le fueron dados a Cristo inútilmente, lo que no es fácilmente admisible. Parece, por tanto, que Cristo no pudo conocer sin recurrir a las imágenes sensibles

Por otra parte, Cristo conoció ciertas realidades, como las sustancias separadas, que no pueden ser conocidas por medio de imágenes sensibles. Luego pudo ejercer su actividad intelectual sin el auxilio de dichas imágenes.

[a] Infra a.4; *Sent.* 3 d.14 a.3 q.2; *De verit* q.20 a.3 ad 1.

Respuesta. Cristo, antes de su pasión, como luego aclararemos, fué al mismo tiempo viador y bienaventurado. Las condiciones de viador le vinieron sobre todo por parte de su cuerpo, sometido al sufrimiento, mientras que las condiciones de bienaventurado las recibió en razón de su alma intelectual principalmente. Es condición, empero, del alma bienaventurada el no estar sometida ni subordinada en manera alguna al cuerpo, sino dominarlo enteramente, por lo que, después de la resurrección, la gloria del alma redundará en provecho del cuerpo. Precisamente porque el alma está ligada al cuerpo y, en cierta medida, sujeta y subordinada a él, es por lo que en el viador el alma ha menester del auxilio de tales imágenes. Por lo mismo, las almas bienaventuradas, antes y después de la resurrección, pueden conocer sin recurrir a ellas. Y esto es lo que hay que decir de Cristo, quien gozó plenamente de la condición de los bienaventurados.

Respondeo dicendum quod Christus in statu ante passionem fuit simul viator et comprehensor, ut infra magis patebit (q.15 a.10). Et praecipue quidem conditiones viatoris habuit ex parte corporis in quantum fuit passibile: conditiones vero comprehensoris maxime habuit ex parte animae intellectivae. Est autem haec conditio animae comprehensoris, ut nullo modo subdatur suo corpori aut ab eo dependeat, sed totaliter ei dominetur: unde et post resurrectionem ex anima gloria redundabit in corpus. Ex hoc autem anima hominis viatoris indiget ad phantasmata converti, quod est corpori obligata, et quodammodo ei subiecta et ab eo dependens. Et ideo animae beatae, et ante resurrectionem et post, intelligere possunt absque conversione ad phantasmata. Et hoc quidem oportet dicere de anima Christi, quae plene habuit facultatem comprehensoris.

Soluciones. 1. La analogía establecida por Aristóteles entre la vista y la inteligencia no debe entenderse absolutamente, pues es claro que el fin de la potencia visiva es conocer los colores, mientras que el de la potencia intelectual no es conocer las imágenes sensibles, sino las especies inteligibles, que en la presente vida obtiene de dichas imágenes. Hay, pues, analogía en razón del objeto sometido a la acción de una y otra potencia; pero no por razón del objeto que las finaliza. Y nada impide que un ser tienda a su fin de diversas maneras según los diversos estados en que se encuentra; pero el fin propio de un ser siempre es el mismo. Y, por tanto, aunque la vista no puede conocer nada que esté privado de color, la inteligencia, en cambio, en un determinado estado, puede conocer sin imágenes sensibles, aunque no sin especies inteligibles.

Ad primum ergo dicendum quod similitudo illa quam Philosophus ponit, non attenditur quantum ad omnia. Manifestum est enim quod finis potentiae visivae est cognoscere colores: finis autem potentiae intellectivae non est cognoscere phantasmata, sed cognoscere species intelligibiles, quas apprehendit a phantasmatibus et in phantasmatibus, secundum statum praesentis vitae. Est igitur similitudo quantum ad hoc ad quod aspicit utraque potentia: non autem quantum ad hoc in quod utriusque potentiae conditio terminatur. Nihil autem prohibet, secundum diversos status, ex diversis rem aliquam ad suum finem tendere: finis autem proprius alicuius rei semper est unus. Et ideo, licet visus nihil cognoscat absque colore, intellectus tamen, secundum aliquem statum, potest cognoscere absque phantasmate: sed non absque specie intelligibili.

Ad secundum dicendum quod, licet anima Christi fuerit eiusdem naturae cum animabus nostris, habuit tamen aliquem statum quem animae nostrae non habent nunc in re, sed solum in spe, scilicet statum comprehensionis.

Ad tertium dicendum quod, licet anima Christi potuerit intelligere non convertendo se ad phantasmata, poterat tamen intelligere se ad phantasmata convertendo. Et ideo sensus non fuerunt frustra in ipso: praesertim cum sensus non dentur homini solum ad scientiam intellectivam, sed etiam ad necessitatem vitae animalis.

2. El alma de Cristo, aunque de la misma naturaleza que la nuestra, gozaba ya del estado de bienaventuranza, que nosotros sólo poseemos por la esperanza.

3. Aunque Cristo pudo entender prescindiendo de las imágenes sensibles, con todo, podía servirse de ellas en su conocimiento; por lo que los sentidos no le fueron dados en vano, máxime teniendo en cuenta que éstos son dados al hombre no sólo para su conocimiento intelectual, sino también para las necesidades de su vida animal.

ARTICULO 3

Utrum anima Christi habuerit scientiam inditam seu infusam per modum collationis [a]

Si la ciencia infusa de Cristo fué discursiva

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod anima Christi non habuit hanc scientiam per modum collationis.

1. Dicit enim Damascenus, in III libro [3]: «In Christo non dicimus consilium neque electionem». Non autem removentur haec a Christo nisi inquantum important collationem et discursum. Ergo videtur quod in Christo non fuerit scientia collativa vel discursiva.

2. Praeterea, homo indiget collatione et discursu rationis ad inquirenda ea quae ignorat. Sed anima Christi cognovit omnia, ut supra dictum est (a.1). Non igitur fuit in eo scientia discursiva vel collativa.

3. Praeterea, scientia animae Christi se habuit per modum comprehensorum, qui angelis conformantur, ut dicitur Mt. 22,30. Sed in angelis non est scientia discursiva seu collativa: ut patet

Dificultades. Parece que no fué discursiva la ciencia infusa de Cristo.

1. "No ponemos en Cristo consejo ni elección", escribe el Damasceno. Ahora bien, éstos se niegan de Cristo precisamente porque implican el raciocinio. Luego en Cristo no hubo ciencia discursiva.

2. El hombre precisa del raciocinio y del discurso racional para desentrañar aquello que desconoce. Pero Cristo conoció todas las cosas, como ya hemos dicho. Luego careció de la ciencia discursiva, o racional.

3. La ciencia de Cristo fué al estilo de los bienaventurados, que se asemejan a los ángeles, como se lee en San Mateo. Pero, como lo demuestra Dionisio, en los ángeles no

---

[a] *Sent.* 3 d.14 a.3 q.3; *De verit.* q.20 a.3 ad 1.

[3] *De fide orth.* c.14: MG 9,1044; cf. l.2 c.22: MG 94,948.

se da ciencia discursiva. Luego tampoco en Cristo.

Por otra parte, Cristo, ya lo hemos dicho, poseyó un alma racional. Y la operación propia del alma racional es comparar y discurrir de una cosa a otra. Luego Cristo poseyó la ciencia discursiva.

Respuesta. Una ciencia puede ser discursiva por dos razones: una, considerando la forma de su adquisición, en cuanto que llegamos al conocimiento de una cosa a partir de otra, como, por ejemplo, los efectos por las causas, o viceversa. En este sentido, la ciencia de Cristo de que hablamos no fué discursiva, ya que tal ciencia no la adquirió por investigación, sino que le fué divinamente infundida.

La otra, atendiendo al empleo de la misma, en cuanto que los que ya poseen la ciencia, a veces de las causas deducen los efectos, no para aprender algo nuevo, sino por usar de dicha ciencia, ya poseída. Y, en este sentido, la ciencia de Cristo pudo ser discursiva, pues podía deducir una cosa de otra si quería. Así, como lo refiere San Mateo, cuando el Señor preguntó a Pedro: "Los reyes de la tierra, ¿de quiénes cobran los tributos? ¿De sus hijos o de los extraños?", como Pedro contestase: "De los extraños", concluyó Cristo: "Luego los hijos son libres".

Soluciones. 1. En Cristo no tiene lugar el consejo, que implica vacilación, y, por lo mismo, tampoco elección, que entraña en su misma esencia tal consejo. Pero no se le niega en modo alguno el uso del consejo.

2. La dificultad arguye acerca del discurso racional en cuanto se ordena a la adquisición de la ciencia.

per Dionysium, 7 cap. «De div. nom.»[4] Non ergo in anima Christi fuit scientia discursiva seu collativa.

Sed contra, Christus habuit animam rationalem, ut supra habitum est (q.5 a.4). Propria autem operatio animae rationalis est conferre et discurrere ab uno in aliud. Ergo in Christo fuit scientia discursiva vel collativa.

Respondeo dicendum quod aliqua scientia potest esse discursiva vel collativa dupliciter. Uno modo, quantum ad scientiae acquisitionem: sicut accidit in nobis, qui procedimus ad cognoscendum unum per aliud, sicut effectus per causas, et e converso. Et hoc modo scientia animae Christi non fuit discursiva vel collativa: quia haec scientia de qua nunc loquimur, fuit sibi divinitus indita, non per investigationem rationis acquisita.

Alio modo potest dici scientia discursiva vel collativa quantum ad usum: sicut scientes interdum ex causis concludunt effectus, non ut de novo addiscant, sed volentes uti scientia quam iam habent. Et hoc modo scientia animae Christi poterat esse collativa et discursiva: poterat enim ex uno aliud concludere, sicut sibi placebat. Sicut, Mt. 17,24-25, cum Dominus quaesivisset a Petro «a quibus reges terrae tributum acciperent, a filiis suis an ab alienis», Petro respondente quod «ab alienis», conclusit: «Ergo liberi sunt filii».

Ad primum ergo dicendum quod a Christo excluditur consilium quod est cum dubitatione: et per consequens electio, quae in sui ratione tale consilium includit. Non autem a Christo excluditur usus consiliandi.

Ad secundum dicendum quod ratio illa procedit de discursu et collatione prout ordinatur ad scientiam acquirendam.

[4] § 2: MG 3,868: S.Th., lect.2.

Ad tertium dicendum quod beati conformantur angelis quantum ad dona gratiarum: manet tamen differentia quae est secundum naturam. Et ideo uti collatione et discursu est connaturale animabus beatorum, non autem angelis.

3. Los bienaventurados se asemejan a los ángeles en cuanto a los dones de gracia, no en cuanto a la naturaleza, cuya diferencia persiste. De ahí que el usar del discurso comparativo sea connatural a los bienaventurados, pero no a los ángeles.

ARTICULO 4

Utrum in Christo scientia indita seu infusa fuerit minor quam in angelis [a]

Si la ciencia infusa de Cristo fué menos perfecta que la de los ángeles

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod in Christo huiusmodi scientia fuerit minor quam in angelis.

1. Perfectio enim proportionatur perfectibili. Sed anima humana, secundum ordinem naturae, est infra naturam angelicam. Cum igitur scientia de qua nunc loquimur, sit indita animae Christi ad perfectionem ipsius, videtur quod huiusmodi scientia fuerit infra scientiam qua perficitur natura angelica.

2. Praeterea, scientia animae Christi fuit aliquo modo collativa et discursiva: quod non potest dici de scientia angelorum. Ergo scientia animae Christi fuit inferior scientia angelorum.

3. Praeterea, quanto aliqua scientia est magis immaterialis, tanto est potior. Sed scientia angelorum est immaterialior quam scientia animae Christi: quia anima Christi est actus corporis et habet conversionem ad phantasmata, quod de angelis dici non potest. Ergo scientia angelorum est potior quam scientia animae Christi.

Sed contra est quod Apostolus dicit, Heb. 2,9: «Eum qui modico quam angeli minoratus est, videmus Iesum, propter passionem mortis, gloria et honore coronatum». Ex quo apparet quod prop-

Dificultades. Parece que fué menos perfecta en Cristo la ciencia infusa que en los ángeles.

1. Toda perfección guarda proporción con el sujeto a que perfecciona. Pero, como en el orden natural el alma humana es inferior a la naturaleza angélica y la ciencia de que tratamos le fué comunicada al alma de Cristo para su perfección, parece desprenderse que dicha ciencia fué inferior a la ciencia que perfecciona a la naturaleza angélica.

2. La ciencia del alma de Cristo fué, en cierta medida, discursiva, cosa que no puede afirmarse de la de los ángeles. Luego fué inferior a la de éstos.

3. Una ciencia es tanto más perfecta cuanto es más inmaterial. Pero la ciencia de los ángeles es más inmaterial que la del alma de Cristo, puesto que el alma de Cristo actualiza un cuerpo y se sirve de imágenes sensibles, lo que no acontece a los ángeles. Luego la ciencia de éstos es más excelente que la del alma de Cristo.

Por otra parte está la afirmación del Apóstol: "Vemos a Jesús, al que Dios hizo poco menor que a los ángeles, por haber padecido la muerte, coronado de gloria y de honor".

[a] *Sent.* 3 d.14 a.1 q.ª2 ad 1; a.3 q.ª2.4; *De verit.* q.20 a.4; *Compend. theol.* c.216.

Donde se ve que la inferioridad de Cristo respecto de los ángeles es únicamente por razón de su pasión, pero no en cuanto a la ciencia.

Respuesta. La ciencia infusa de Cristo puede ser considerada desde dos puntos de vista: uno, atendiendo a la causa que la produce; y otro, atendiendo al sujeto que la recibe. Considerada del primer modo, es más excelente que la de los ángeles no sólo por el número de objetos conocidos, sino también por la certeza de su conocimiento. Porque la luz sobrenatural infundida en el alma de Cristo es sobremanera más noble que la perteneciente a la naturaleza de los ángeles. Considerada del segundo modo, es inferior, esto es: en cuanto al modo de conocer que es connatural al alma humana, que tiene lugar recurriendo a las imágenes sensibles y mediante comparación y discurso.

Soluciones. De este modo quedan también resueltas las dificultades propuestas.

ter solam passionem mortis dicatur Christus ab angelis minoratus. Non ergo propter scientiam.

Respondeo dicendum quod scientia indita animae Christi potest considerari dupliciter: uno modo, secundum id quod habuit a causa influente; alio modo, secundum id quod habuit ex subiecto recipiente. Quantum igitur ad primum, scientia indita animae Christi fuit excellentior quam scientia angelorum, et quantum ad multitudinem cognitorum, et quantum ad scientiae certitudinem: quia lumen spirituale quod est inditum animae Christi, est multo excellentius quam lumen quod pertinet ad naturam angelicam. Quantum autem ad secundum, scientia indita animae Christi est infra scientiam angelicam: scilicet quantum ad modum cognoscendi qui est naturalis animae humanae, qui scilicet est per conversionem ad phantasmata et per collationem et discursum.

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

ARTICULO 5

Utrum scientia indita seu infusa in Christo fuerit habitualis scientia [a]

Si Cristo poseyó la ciencia infusa en forma de hábito

Dificultades. Parece que Cristo no tuvo el hábito de la ciencia.

1. Ya hemos dicho que al alma de Cristo le corresponde la máxima perfección en todo orden. Pero es más perfecta la ciencia que existe actualmente que la que existe en estado de hábito. Luego parece conveniente que conociera todas las cosas en acto. Luego no tuvo ciencia habitual.

2. Todo hábito se ordena a su acto, por lo que parece enteramente

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod in Christo non fuerit habitualis scientia.

1. Dictum est (a.1; q.9 a.1) enim quod animam Christi decuit maxima perfectio. Sed maior est perfectio scientiae existentis in actu quam praeexistentis in habitu. Ergo conveniens fuisse videtur quod omnia sciret in actu. Ergo non habuit habitualem scientiam.

2. Praeterea, cum habitus ordinetur ad actum, frustra vide-

[a] *Sent.* 3 d.14 a.1 q.2.3; *De verit.* q.20 a.3.

tur esse habitualis scientia quae nunquam in actum reducitur. Cum autem Christus sciverit omnia, sicut iam dictum est (a.1), non potuisset omnia illa actu considerare unum post aliud cognoscendo: quia infinita non est enumerando pertransire. Frustra ergo fuisset in eo scientia habitualis: quod est inconveniens. Habuit igitur actualem scientiam omnium quae scivit, et non habitualem.

3. Praeterea, scientia habitualis est quaedam perfectio scientis. Perfectio autem est nobilior perfectibili. Si igitur in anima Christi fuit aliquis habitus scientiae creatus, sequeretur quod aliquid creatum esse nobilius anima Christi. Non igitur in anima Christi fuit scientia habitualis.

Sed contra, scientia Christi de qua nunc loquimur, univoca fuit scientiae nostrae: sicut et anima eius fuit unius speciei cum anima nostra. Sed scientia nostra est in genere habitus. Ergo et scientia Christi fuit habitualis.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (a.4), modus huius scientiae inditae animae Christi fuit conveniens ipsi subiecto recipienti: nam receptum est in recipiente per modum recipientis. Est autem hic modus connaturalis animae humanae, ut quandoque sit intellectus actu, quandoque in potentia. Medium autem inter puram potentiam et actum completum est habitus. Eiusdem autem generis est medium et extrema. Et sic patet quod modus connaturalis animae humanae est ut recipiat scientiam per modum habitus. Et ideo dicendum est quod scientia indita animae Christi fuit habitualis: poterat enim ea uti quando volebat.

Ad primum ergo dicendum quod in anima Christi fuit duplex cognitio: et utraque suo modo perfectissima. Una quidem excedens

inútil la ciencia habitual, que nunca ha de ser actualizada. Mas, si Cristo, como queda dicho, conoció todas las cosas, no podía contemplarlas todas ellas en acto conociéndolas una a una sucesivamente, pues no es posible recorrer así un número infinito de cosas. Luego una ciencia habitual hubiera sido superflua para Cristo, lo que no se puede admitir. Cristo, pues, conoció todas las cosas actualmente y no mediante un hábito científico.

3. El hábito de la ciencia perfecciona al sujeto que lo posee. A su vez, toda perfección es más excelente que el sujeto a que perfecciona. Así, pues, si el alma de Cristo tuvo algún hábito científico creado, seguiríase que una cosa creada sería más excelente que su alma. Luego no poseyó la ciencia en forma de hábito.

Por otra parte, así como el alma de Cristo fué de la misma especie que la nuestra, así también su ciencia—la que tratamos aquí—fué unívocamente semejante a la nuestra. Pero nuestra ciencia es un hábito; luego también la suya.

Respuesta. Ya hemos dicho que la índole de esta ciencia infusa en el alma de Cristo se ajusta a la naturaleza del sujeto que la recibe, pues todo lo que es recibido en un sujeto se acomoda a la peculiar forma de ser de este sujeto. Es propio del alma humana el entender unas veces en acto y otras en potencia. Ahora bien, entre la pura potencia y el acto completo se encuentra el hábito. Y como el medio pertenece al mismo género que los extremos, de ahí que sea connatural al alma humana el poseer la ciencia en forma de hábito. Por tanto, se ha de concluir que la ciencia infusa de Cristo era de carácter habitual, pues podía usarla a su arbitrio.

Soluciones. 1. El alma de Cristo poseyó un doble género de conocimiento, cada uno de ellos perfectísi-

mo en su orden. El primero, superior a la conciencia de la naturaleza humana, por el que veía la esencia de Dios y en ella todas las cosas. Tal conocimiento no fué habitual, sino siempre actual y, además, absolutamente perfecto.—El segundo, acomodado a la condición de la naturaleza humana, por el que conoció las cosas mediante especies inteligibles divinamente infusas. Este conocimiento, que es del que tratamos aquí, no fué sumamente perfecto en todo orden, sino sólo dentro del orden del conocimiento humano, por lo que no precisaba estar siempre en acto.

2. Lo que actualiza al hábito es el imperio de la voluntad, pues "con el hábito obramos cuando queremos". Por otra parte, la voluntad permanece indeterminada a infinitas cosas. Indeterminación que no es inútil por el hecho de que no tienda actualmente a todas ellas, con tal que tienda actualmente a lo que conviene según las circunstancias de lugar y tiempo. Por tanto, tampoco el hábito es inútil aunque no se actualice todo lo que comprende, siempre que se actualice lo que, según las circunstancias y el tiempo, ayude a conseguir el fin propuesto por la voluntad.

3. El bien y el ser admiten una doble consideración: la primera, absoluta, a la que llamamos sustancia, porque subsiste en su ser y en su bondad. La segunda, relativa, a la que denominamos accidente, no porque él posea el ser y la bondad, sino porque da a su sujeto el ser y la bondad. De este modo, la ciencia habitual de Cristo no es mejor o más noble que el alma de Cristo de una manera absoluta, sino sólo relativamente, ya que toda la bondad del hábito de ciencia viene a ser bondad del sujeto.

modum naturae humanae: qua scilicet vidit Dei essentiam et alia in ipsa. Et haec fuit perfectissima simpliciter. Et talis cognitio non fuit habitualis, sed actualis respectu omnium quae hoc modo cognovit.—Alia autem cognitio fuit in Christo secundum modum proportionatum humanae naturae, prout scilicet cognovit res per species sibi divinitus inditas: de qua cognitione nunc loquimur. Et haec cognitio non fuit simpliciter perfectissima: sed perfectissima in genere humanae cognitionis. Unde non oportuit quod semper esset in actu.

Ad secundum dicendum quod habitus reducitur in actum ad imperium voluntatis: nam habitus est «quo quis agit cum voluerit» [5]**. Voluntas autem se habet ad infinita indeterminate. Et tamen hoc non est frustra, licet non in omnia actualiter tendat, dummodo tendat actualiter in id quod convenit loco et tempori. Et ideo etiam habitus non est frustra, licet non omnia reducantur in actum quae habitui subiacent, dummodo reducatur in actum id quod congruit ad debitum finem voluntatis secundum exigentiam negotiorum et temporis.**

Ad tertium dicendum quod bonum et ens dupliciter dicitur. Uno modo, simpliciter. Et sic bonum et ens dicitur substantia, quae in suo esse et in sua bonitate subsistit. Alio modo dicitur ens et bonum secundum quid. Et hoc modo dicitur ens accidens: non quia ipsum habeat esse et bonitatem, sed quia eo subiectum est ens et bonum. Sic igitur scientia habitualis non est simpliciter melior aut dignior quam anima Christi, sed secundum quid: nam tota bonitas habitualis scientiae cedit in bonitatem subiecti.

[5] AVERROES, *De anima* 3 comm.18.

ARTICULO 6

Utrum scientia indita animae Christi fuerit distincta secundum diversos habitus [a]

Si la ciencia infusa de Cristo implica distintos hábitos

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod in anima Christi non fuerit nisi unus habitus scientiae.

1. Quanto enim scientia est perfectior, tanto est magis unita: unde et angeli superiores per formas magis universales cognoscunt, ut in Prima Parte dictum est (q.55 a.3). Sed scientia Christi fuit perfectissima. Ergo fuit maxime una. Non ergo fuit distincta per plures habitus.

2. Praeterea, fides nostra derivatur a scientia Christi: unde dicitur Heb. 12,2: «Aspicientes in auctorem fidei et consummatorem, Iesum». Sed unus est habitus fidei de omnibus credibilibus, ut in Secunda Parte dictum est (2-2 q.4 a.6). Ergo multo magis in Christo non fuit nisi unus habitus scientiae.

3. Praeterea, scientiae distinguuntur secundum diversas rationes s c i b i l i u m. Sed anima Christi omnia scivit secundum unam rationem: scilicet secundum lumen divinitus infusum. Ergo in Christo fuit tantum unus habitus scientiae.

Sed contra est quod Zach. 3,9 dicitur quod «super lapidem unum», idest Christum, «sunt septem oculi». Per oculum autem scientia intelligitur. Ergo videtur quod in Christo fuerunt plures habitus scientiae.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (a.4.5), scientia indita animae Christi habuit modum connaturalem animae humanae. Est autem connaturale animae humanae ut recipiat species in minori universalitate quam angeli: ita scilicet quod diversas

[a] *Sent.* 3 d.14 a.3 q.4.

Dificultades. Parece que en Cristo no había más que un solo hábito científico.

1. Una ciencia es tanto más simple cuanto más perfecta. Así, los ángeles superiores conocen mediante formas más universales, como dijimos en la Primera Parte. Ahora bien, la ciencia de Cristo fué perfectísima; luego fué enteramente una y no desmembrada en diversos hábitos.

2. Nuestra fe se deriva de la ciencia de Cristo. Por eso se lee en la Epístola a los Hebreos: "Puestos los ojos en el autor y consumador de la fe, Jesús". Pero para todas las verdades que creemos no existe más que un único hábito de fe, como quedó dicho en la Segunda Parte. Luego con mayor razón en Cristo no hubo más que un hábito científico.

3. Lo que distingue a las ciencias son sus objetos formales. Pero Cristo conoció todas las cosas bajo la misma formalidad, a saber, bajo la luz divinamente infusa. Luego Cristo sólo tuvo un hábito científico.

Por otra parte, Zacarías dice que "en una sola piedra", esto es, en Cristo, "hay siete ojos". Ahora bien, por ojo se entiende la ciencia. Luego parece que hubo en Cristo distintos hábitos científicos.

Respuesta. Como ya dijimos, la ciencia infusa se hallaba en el alma de Cristo de una forma connatural al alma humana. Y es connatural al alma humana el recibir especies menos universales que las de los ángeles, de suerte que para conocer na-

turalezas específicamente diversas ha menester de especies inteligibles distintas. De ahí que, porque existen distintos géneros de objetos cognoscibles, hay en nosotros diversos hábitos científicos, ya que todas aquellas cosas que pertenecen al mismo género son objeto del mismo hábito de ciencia, como se dice en los "Analíticos posteriores": "Una ciencia es la que tiene un solo objeto genérico". Por tanto, la ciencia infusa de Cristo implicaba diversos hábitos.

Soluciones. 1. La ciencia del alma de Cristo, como hemos dicho, es perfectísima y superior a la de los ángeles desde el punto de vista de Dios, que la causa. Pero es inferior a la ciencia angélica por parte del modo con que se recibe en el sujeto. Y este modo es el que implica en la ciencia pluralidad de hábitos, debido a que consta de especies inteligibles más particulares.

2. El fundamento de nuestra fe es la verdad primera. Por lo mismo, Cristo es autor de nuestra fe según su ciencia divina, la cual es absolutamente una

3. La luz divinamente infusa es el medio común de conocer las verdades reveladas, igual que la luz intelectual lo es de las que conocemos naturalmente. Por lo mismo, convenía poner en el alma de Cristo especies particulares de cada cosa, para que tuviera un conocimiento propio de cada una de ellas. Y por esto fué menester que hubiera diversos hábitos científicos en el alma de Cristo.

naturas specificas per diversas intelligibiles species cognoscat. Ex hoc autem contingit quod in nobis sunt diversi habitus scientiarum quia sunt diversa scibilium genera: inquantum scilicet ea quae reducuntur in unum genus, eodem habitu scientiae cognoscuntur; sicut dicitur in I «Poster.» [6] **quod «una scientia est quae est unius generis subiecti». Et ideo scientia indita animae Christi fuit distincta secundum diversos habitus.**

Ad primum ergo dicendum quod, sicut supra dictum est (a.4), scientia animae Christi est perfectissima, et excedens scientiam angelorum, quantum ad id quod consideratur in ea ex parte Dei influentis: est tamen infra scientiam angelicam quantum ad modum recipientis. Et ad huiusmodi modum pertinet quod scientia illa per multos habitus distinguatur, quasi per species magis particulares existens.

Ad secundum dicendum quod fides nostra innititur primae veritati. Et ideo Christus est auctor fidei nostrae secundum divinam scientiam, quae est simpliciter una.

Ad tertium dicendum quod lumen divinitus infusum est ratio intelligendi communis ea quae divinitus revelantur: sicut et lumen intellectus eorum quae naturaliter cognoscuntur. Et ideo oportuit in anima Christi species singularum rerum ponere ad cognoscendum cognitione propria unumquodque. Et secundum hoc, oportuit esse diversos habitus scientiae in anima Christi, ut dictum est (in c).

[6] C.28 n.1 (Bk 87a38): S.Th., lect.41.

CUESTION 12

(In quatuor articulos divisa)

De scientia animae Christi acquisita vel experimentali

La ciencia adquirida, o experimental, del alma de Cristo

Deinde considerandum est de scientia animae Christi acquisita vel experimentali (cf. q.10 introd.).

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo: utrum secundum hanc scientiam Christus cognoverit omnia.

Secundo: utrum in hac scientia profecerit.

Tertio: utrum aliquid ab homine didicerit.

Quarto: utrum acceperit aliquid ab angelis.

Finalmente, vamos a considerar la ciencia adquirida, o experimental, del alma de Cristo, sobre la cual se pregunta:

Primero: si Cristo conoció todas las cosas por esta ciencia.

Segundo: si en ella hizo progresos.

Tercero: si fué instruído por los hombres.

Cuarto: si fué instruído por los ángeles.

ARTICULO 1

Utrum secundum scientiam acquisitam vel experimentalem Christus omnia cognoverit

Si Cristo conoció todas las cosas por su ciencia adquirida

Ad primum sic proceditur. Videtur quod secundum hanc scientiam Christus non omnia cognovit.

1. Huiusmodi enim scientia per experientiam acquiritur. Sed Christus non omnia expertus est. Non igitur omnia secundum hanc scientiam scivit.

2. Praeterea, scientiam acquirit homo per sensum. Sed non omnia sensibilia sensibus corporalibus Christi fuerunt subiecta. Non igitur secundum hanc scientiam omnia cognovit.

3. Praeterea, quantitas scientiae attenditur secundum scibilia. Si igitur secundum hanc scientiam Christus omnia scivisset, esset in eo scientia acquisita aequalis scientiae infusae et scientiae beatae: quod est inconveniens. Non ergo secundum hanc scientiam Christus omnia scivit.

Dificultades. Parece que Cristo no conoció todas las cosas mediante esta ciencia.

1. Tal ciencia se adquiere a través de la experiencia. Mas Cristo no tuvo experiencia de todas las cosas. Luego no las conoció todas con esta ciencia.

2. El hombre adquiere la ciencia por mediación de los sentidos. Pero no todos los objetos sensibles estuvieron al alcance de los sentidos corporales de Cristo. Luego no conoció todo por esta ciencia.

3. El grado de una ciencia viene dado por el número de sus objetos. Si, pues, Cristo conoció todas las cosas por dicha ciencia, ésta sería igual a su ciencia infusa y a su ciencia beatífica, lo cual no es admisible. Luego no conoció por ella todas las cosas.

Por otra parte, tocante a su alma, nada imperfecto hubo en Cristo. Pero esta ciencia sería imperfecta si por ella no conociese todas las cosas, pues lo que admite alguna adición es imperfecto. Luego Cristo conoció todas las cosas por esta ciencia experimental.

Sed contra est quod nihil imperfectum fuit in Christo quantum ad animam. Fuisset autem imperfecta haec eius scientia, si secundum eam non scivisset omnia: quia imperfectum est cui potest fieri additio. Ergo secundum hanc scientiam Christus omnia scivit.

Respuesta. Como ya hemos dicho, la ciencia adquirida es exigida por el alma de Cristo por razón de su entendimiento agente, para que no sea inútil su acción, consistente en hacer los objetos actualmente inteligibles: de igual modo que la perfección del entendimiento posible de Cristo exige la ciencia infusa. Pues así como por el entendimiento posible, según enseña Aristóteles, "todas las cosas alcanzan su forma inteligible", así el entendimiento agente es el que "las hace inteligibles". Por eso, de igual manera que, mediante la ciencia infusa, Cristo conoció todas aquellas cosas respecto de las cuales el entendimiento posible se halla de algún modo en potencia, así también mediante la ciencia adquirida conoció todo aquello que puede ser conocido por la acción del entendimiento agente.

Respondeo dicendum quod scientia acquisita ponitur in anima Christi, ut supra dictum est (q.9 a.4), propter convenientiam intellectus agentis, ne eius actio sit otiosa, qua facit intelligibilia actu: sicut etiam scientia indita vel infusa ponitur in anima Christi ad perfectionem intellectus possibilis. Sicut autem intellectus possibilis est «quo est omnia fieri», ita intellectus agens est «quo est omnia facere»: ut dicitur in III «De anima» [1]**. Et ideo, sicut per scientiam inditam scivit anima Christi omnia illa ad quae intellectus possibilis est quocumque modo in potentia, ita per scientiam acquisitam scivit omnia illa quae possunt sciri per actionem intellectus agentis.**

Soluciones. 1. El conocimiento de una cosa no se adquiere exclusivamente por la experiencia de la misma, sino también mediante la experiencia de otras. En efecto, merced a la virtud del entendimiento agente, el hombre puede conocer los efectos por las causas, las causas por los efectos, lo semejante por su semejante, lo contrario por su contrario. De igual suerte, aunque Cristo no tuvo experiencia de todas las cosas, tuvo conocimiento de ellas a través de aquellas que experimentó.

Ad primum ergo dicendum quod scientia rerum acquiri potest non solum per experientiam ipsarum, sed etiam per experientiam quarundam aliarum rerum: cum ex virtute luminis intellectus agentis possit homo procedere ad intelligendum effectus per causas, et causas per effectus, et similia per similia, et contraria per contraria. Sic igitur, licet Christus non fuerit omnia expertus, ex his tamen quae expertus est, in omnium devenit notitiam.

2. Aunque no todos los objetos sensibles estuvieron al alcance de los sentidos corporales de Cristo, lo estuvieron algunos, mediante los cuales llegó al conocimiento de los demás, gracias a la potencia extraordinaria de su razón. Así, viendo los cuerpos celestes, pudo conocer su naturaleza y la acción que ejercen en los cuerpos inferiores, la cual no estaba al alcance de sus sentidos. Y, por la misma razón, del conocimiento de ciertas realidades pudo llegar al conocimiento de otras.

Ad secundum dicendum quod, licet corporalibus sensibus Christi non fuerint subiecta omnia sensibilia, fuerunt tamen sensibus eius subiecta aliqua sensibilia ex quibus, propter excellentissimam vim rationis eius, potuit in aliorum notitiam devenire per modum praedictum (ad 1). Sicut, videndo corpora caelestia, potuit comprehendere eorum virtutes, et effectus quos habent in istis inferioribus, qui eius sensibus non subiacebant. Et, eadem ratione, ex quibuscumque aliis in aliorum notitiam devenire potuit.

3. Mediante esta ciencia, Cristo no conoció absolutamente todo, sino únicamente aquello que es cognoscible por la sola luz del entendimiento agente del hombre. No conoció, pues, por ella ni las sustancias separadas ni los singulares pasados o futuros. Todo esto lo conoció por la ciencia infusa.

Ad tertium dicendum quod secundum istam scientiam anima Christi non simpliciter cognovit omnia: sed illa omnia quae per lumen intellectus agentis hominis sunt cognoscibilia. Unde per hanc scientiam non cognovit essentias substantiarum separatarum; nec etiam singularia praeterita vel futura. Quae tamen cognovit per scientiam inditam, ut supra dictum est (q.11 a.1 ad 2.3).

[1] C.5 n.1 (Bk 430a1): S.Th., lect.10

ARTICULO 2

Utrum secundum scientiam acquisitam vel experimentalem Christus profecerit [a]

Si Cristo hizo algún progreso en la ciencia experimental

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod secundum hanc scientiam Christus non profecerit.

1. **Sicut enim secundum scientiam beatitudinis vel secundum scientiam infusam Christus cognovit omnia, ita secundum hanc scientiam acquisitam: ut ex dictis patet (a.1). Sed secundum illas scientias non profecit. Ergo nec secundum istam.**

2. **Praeterea, proficere est imperfecti: quia perfectum additionem non recipit. Sed in Christo non est ponere scientiam imperfectam. Ergo secundum hanc scientiam Christus non profecit.**

3. **Praeterea, Damascenus dicit** [2]**: «Qui proficere dicunt Christum sapientia et gratia ut additamentum suscipientem, non venerantur unionem». Non venera-**

Dificultades. Parece que Cristo no hizo ningún progreso en esta ciencia.

1. Como acabamos de decir, por ella conoció todas las cosas, como también por la ciencia de la beatífica y la ciencia infusa. Pero en éstas no progresó. Luego tampoco en aquélla.

2. El progreso es propio de lo imperfecto, pues lo perfecto no admite adición alguna. Pero en Cristo no podemos suponer una ciencia imperfecta. Luego la ciencia adquirida de Cristo no evolucionó.

3. Leemos en el Damasceno: "Los que afirman que Cristo creció en sabiduría y gracia en el sentido de que recibió un incremento de las mis-

[a] Infra q.15 a.8; *Sent.* 3 d.14 a.3 q.5; *De verit.* q.20 a.6 ad 3; *In Heb.* 5 lect.2; *In Io.* 4 lect.1; *Compend. theol.* c.216.

[2] *De fide orth.* l.3 c.22: MG 94,1088.

mas, menosprecian la unión hipostática". Ahora bien, menospreciar esta unión es impío. Luego impío es sostener que su ciencia sufrió algún acrecentamiento.

Por otra parte está lo que dice San Lucas: "Jesús crecía en sabiduría, edad y gracia ante Dios y ante los hombres". Y San Ambrosio: "Crecía en sabiduría humana". Pero sabiduría humana es la que se obtiene de un modo humano, a saber, mediante la luz del entendimiento agente. Luego Cristo hizo progresos en esta ciencia.

Respuesta. El progreso de la ciencia es doble: el primero, en cuanto a la esencia, si es el mismo hábito científico lo que aumenta; el segundo, en cuanto al efecto, cuando, por ejemplo, exponemos a los demás, mediante el mismo hábito científico, primero lo más fácil, luego lo más difícil y sutil.

Es claro que, en este segundo aspecto, la ciencia, gracia y edad de Cristo sufrió desarrollo, pues a medida que crecía en edad, realizaba obras mayores, que revelaban una mayor sabiduría y gracia. Pero, respecto al hábito científico, es igualmente claro que su hábito de ciencia infusa no evolucionó, puesto que ya desde un principio le fué otorgada la ciencia infusa en toda su plenitud. Con mayor razón, su ciencia beatífica tampoco evolucionó. Que la ciencia divina no puede aumentar, ya lo demostramos en la Primera Parte.

Si, pues, fuera del hábito de ciencia infusa no hubiese en Cristo otro hábito de ciencia adquirida—como han opinado algunos y yo mismo en otra ocasión—, ninguna ciencia aumentó según su esencia en Cristo, sino sólo por la experiencia, o sea, comparando las especies inteligibles

ri autem unionem est impium. Ergo impium est dicere quod scientia eius additamentum acceperit.

Sed contra est quod habetur Lc. 2,52, quod «Iesus proficiebat sapientia et aetate et gratia, apud Deum et homines». Et Ambrosius dicit [3] quod «proficiebat secundum sapientiam humanam». Humana autem sapientia est quae humano modo acquiritur, scilicet per lumen intellectus agentis. Ergo Christus secundum hanc scientiam profecit.

Respondeo dicendum quod duplex est profectus scientiae. Unus quidem secundum essentiam: prout scilicet ipse habitus scientiae augetur. Alius autem secundum effectum: puta si aliquis secundum eundem et aequalem scientiae habitum, primo minora aliis demonstret, et postea maiora et subtiliora.

Hoc autem secundo modo, manifestum est quod Christus in scientia et gratia profecit, sicut et in aetate: quia scilicet, secundum augmentum aetatis, opera maiora faciebat, quae maiorem sapientiam et gratiam demonstrabant. Sed quantum ad ipsum habitum scientiae, manifestum est quod habitus scientiae infusae in eo non est augmentatus: cum a principio plenarie sibi fuerit omnis scientia infusa. Et multo minus scientia beata in eo augeri potuit. De scientia autem divina, quod non possit augeri, supra in Prima Parte dictum est (q.14 a.15 ad 2).

Si igitur, praeter habitum scientiae infusum, non sit in anima Christi habitus aliquis scientiae acquisitae, ut quibusdam videtur [4], et mihi aliquando visum est [5]; nulla scientia in Christo augmentata fuit secundum suam essentiam, sed solum per experientiam, id est per conversionem specierum intelligibilium inditarum ad phantasmata. Et secundum hoc, dicunt quod scientia Christi profecit secundum experientiam: convertendo scilicet species intelligibiles inditas ad ea quae de novo per sensum accepit.

Sed quia inconveniens videtur quod aliqua naturalis actio intelligibilis Christo deesset, cum extrahere species intelligibiles a phantasmatibus sit quaedam naturalis actio hominis secundum intellectum agentem, conveniens videtur hanc etiam actionem in Christo ponere. Et ex hoc sequitur quod in anima Christi aliquis habitus scientiae fuit qui per huiusmodi abstractionem specierum potuerit augmentari: ex hoc scilicet quod intellectus agens, post primas species intelligibiles abstractas a phantasmatibus, poterat etiam alias abstrahere.

Ad primum ergo dicendum quod tam scientia infusa animae Christi, quam scientia beata, fuit effectus agentis infinitae virtutis, qui potest simul totum operari: et ita in neutra scientia Christus profecit, sed a principio habuit eam perfectam. Sed scientia acquisita est tantum ab intellectu agente, qui non simul totum operatur, sed successive. Et ideo secundum hanc scientiam Christus non a principio scivit omnia, sed paulatim et post aliquod tempus, scilicet in perfecta aetate. Quod patet ex hoc quod Evangelista simul dicit eum profecisse «scientia et aetate».

Ad secundum dicendum quod haec etiam scientia in Christo fuit semper perfecta secundum tempus, licet non fuerit perfecta simpliciter et secundum naturam. Et ideo potuit habere augmentum.

Ad tertium dicendum quod verbum Damasceni intelligitur quantum ad illos qui dicunt simpliciter factam fuisse additionem scientiae Christi: scilicet secundum quamcumque eius scientiam;

[3] *De incarn. Dni., sacram.* c.7: ML 16,872.
[4] BONAVENTURA, *In Sent.* 3 d.14 a.3 q.2; ALEX. HALENS., *Summa theol.* p.3.ª q.13 m.2 ad 4; ALBERT. MAGN., *In Sent.* 3 d.13 a.10.
[5] *In Sent.* 3 d.14 a.3 q.ª5 ad 3; d.18 a.3 ad 5.

infusas con las imágenes proporcionadas por los sentidos. Y en este sentido dicen que Cristo progresó en la ciencia experimentalmente, esto es, mediante la aplicación de las especies inteligibles infusas a los nuevos datos adquiridos por los sentidos.

Pero, puesto que abstraer de las imágenes sensibles las especies inteligibles es una acción natural del hombre ejercida por el entendimiento agente, parece lógico colocarla también en el alma de Cristo, pues sería inaceptable que careciese de una acción natural de la inteligencia. Y de aquí se sigue que hubo en Cristo algún hábito científico que, merced a esta abstracción, pudo evolucionar: efectivamente, el entendimiento agente, una vez abstraídas las primeras especies inteligibles de las imágenes de los sentidos, pudo seguir obteniendo otras.

Soluciones. 1. Tanto la ciencia infusa como la beatífica fueron efecto de un agente de potencia infinita, que puede producirlo todo de una sola vez. Por tanto, en ninguna de ellas progresó Cristo, sino que desde el principio las poseyó plenamente. Más la ciencia adquirida es debida al entendimiento agente, que no puede hacerlo todo de una sola vez, sino sucesivamente. Por ello, según esta ciencia, Cristo no conoció todas las cosas desde un principio, sino paulatinamente y después de cierto tiempo, esto es, en la edad perfecta. Lo que evidentemente se desprende del evangelista, que dice que "creció en ciencia y edad".

2. La ciencia experimental de Cristo fué siempre perfecta en relación a su edad, aunque no lo fuera en absoluto ni esencialmente, y debido a esto pudo progresar.

3. La afirmación del Damasceno debe aplicarse a aquellos que hablan de un aumento de la ciencia de Cristo sin ninguna precisión, y sobre todo a los que hablen de un aumento de la ciencia infusa, la cual es cau-

sada en el alma de Cristo por su unión con el Verbo. Pero no del progreso de la ciencia causada por un agente natural.

et praecipue secundum infusam, quae causatur in anima Christi ex unione ad Verbum. Non autem intelligitur de augmento scientiae quae ex naturali agente causatur.

ARTICULO 3

Utrum Christus aliquid ab hominibus didicerit

Si Cristo fué instruído por los hombres

Dificultades. Parece que Cristo aprendió algo de los hombres.

1. Dice San Lucas: "Le hallaron en el templo, sentado en medio de los doctores, preguntándoles y respondiéndoles". Pero preguntar y responder es propio del discípulo. Cristo, pues, aprendió de los hombres.

2. Parece más noble obtener la ciencia de los hombres que de los sentidos, pues en el entendimiento del maestro las especies inteligibles están en acto, mientras que en las cosas sensibles están sólo en potencia. Pero ya hemos dicho que Cristo obtenía la ciencia experimental de las cosas sensibles. Luego con mayor razón pudo adquirir ciencia aprendiéndola de los hombres.

3. También hemos dicho que Cristo no conoció por la ciencia experimental todas las cosas desde un principio, sino que hizo progresos en ella. Pero todo el que oye un discurso que expresa alguna realidad, puede aprender algo que ignora. Luego Cristo pudo alcanzar de los hombres algún conocimiento que por su ciencia adquirida aún no tenía.

Por otra parte está lo que dice Isaías: "De él he hecho un testimonio para las gentes, un jefe y maestro de los pueblos". Pero propio del maestro es enseñar, no ser enseñado. Luego Cristo no adquirió ninguna ciencia por instrucción de los hombres.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod Christus aliquid ab hominibus didicerit.

1. Dicitur enim Lc. 2,46-47 quod «invenerunt eum in Templo in medio doctorum, interrogantem illos et respondentem». Interrogare vero et respondere est addiscentis. Ergo Christus ab hominibus aliquid didicit.

2. Praeterea, acquirere scientiam ab homine docente videtur esse nobilius quam acquirere a sensibus: quia in anima hominis docentis sunt species intelligibiles in actu, in rebus autem sensibilibus sunt species intelligibiles solum in potentia. Sed Christus accipiebat scientiam experimentalem ex rebus sensibilibus, ut dictum est (a.7; q.9 a.4). Ergo multo magis poterat accipere scientiam addiscendo ab hominibus.

3. Praeterea, Christus secundum scientiam experimentalem a principio non omnia scivit, sed in ea profecit, ut dictum est (a.2). Sed quilibet audiens sermonem significativum alicuius, potest addiscere quod nescit. Ergo Christus potuit ab hominibus aliqua addiscere quae secundum hanc scientiam nesciebat.

Sed contra est quod dicitur Is. 55,4: «Ecce, testem populis dedi eum, ducem ac praeceptorem gentibus». Praeceptoris autem non est doceri, sed docere. Ergo Christus non accepit aliquam scientiam per doctrinam alicuius hominis.

Respondeo dicendum quod in quolibet genere id quod est primum movens non movetur secundum illam speciem motus: sicut primum alterans non alteratur. Christus autem constitutus est caput Ecclesiae, quinimmo omnium hominum, ut supra dictum est (q.8 a.3), ut non solum omnes homines per ipsum gratiam acciperent, sed etiam ut omnes ab eo doctrinam veritatis reciperent. Unde ipse dicit, Io. 18,37: «In hoc natus sum, et ad hoc veni in mundum, ut testimonium perhibeam veritati». Et ideo non fuit conveniens eius dignitati ut a quocumque hominum doceretur.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut Origenes dicit, «Super Lc.»[6], «Dominus interrogabat, non ut aliquid disceret, sed ut interrogatus erudiret. Ex uno quippe doctrinae fonte manat et interrogare et respondere sapienter». Unde et ibidem (v.47), in Evangelio sequitur quod «stupebant omnes qui eum audiebant, super prudentia et responsis eius».

Ad secundum dicendum quod ille qui addiscit ab homine non accipit immediate scientiam a speciebus intelligibilibus quae sunt in mente ipsius: sed mediantibus sensibilibus vocibus, tanquam signis intellectualium conceptionum. Sicut autem voces ab homine formatae sunt signa intellectualis scientiae ipsius, ita creaturae a Deo conditae sunt signa sapientiae eius: unde Eccli. 1,10 dicitur quod Deus «effundit sapientiam suam super omnia opera sua». Sicut igitur dignius est doceri a Deo quam ab homine, ita dignius est accipere scientiam per sensibiles creaturas quam per hominis doctrinam.

Ad tertium dicendum quod Iesus proficiebat in scientia experimentali sicut etiam in aetate, ut dictum est (a.2). Sicut autem aetas opportuna requiritur ad hoc quod homo accipiat scientiam per inventionem, ita etiam

[6] Homil.19: MG 13,1851.

Respuesta. Dentro de un determinado género, el primer motor no puede ser movido por un movimiento de la misma especie que el que él mismo comunica; así, el principio de alteración es él mismo inalterable. Ahora bien, Cristo ha sido erigido cabeza de la Iglesia, mejor aún, de todos los hombres, de suerte que todos reciban de él no sólo la gracia, sino también la doctrina de la verdad. Y él mismo dice: "Para esto he nacido y para esto he venido al mundo, para dar testimonio de la verdad". No convenía, pues, a la dignidad de Cristo que fuera aleccionado por los hombres.

Soluciones. 1. Explicando ese texto de San Lucas, dice Orígenes: "No preguntaba el Señor para aprender algo, sino para enseñar preguntando; pues de la misma fuente doctrinal dimanan las preguntas inteligentes y las respuestas doctas". Por ello dice allí mismo el evangelista: "Cuantos le oían quedaban estupefactos de su inteligencia y de sus respuestas".

2. El que es instruído por otro hombre no obtiene la ciencia gracias a la ayuda inmediata de las especies inteligibles de éste, sino mediante las voces sensibles, que son signos de los conceptos mentales. Y así como las voces elaboradas por los hombres son signos de su ciencia, de igual modo las criaturas son signos de la sabiduría de Dios. De ahí lo que dice el Eclesiástico, que Dios "derramó su sabiduría sobre todas sus obras". Ahora bien, es más excelente ser instruído por Dios que por los hombres. Luego es más excelente alcanzar la ciencia a través de las criaturas sensibles que mediante la enseñanza de los hombres.

3. Como hemos dicho, Cristo progresaba en ciencia experimental a medida que crecía en edad. Pero, tanto para que el hombre busque la ciencia por sus propios medios como para obtenerla por instrucción, se

exige una edad conveniente. Ahora bien, el Señor nada hizo que no fuese conforme con su edad. Por eso no escuchó discursos doctrinales hasta la edad en que podía adquirir también tales conocimientos experimentalmente. Por eso dice San Gregorio: "A los doce años se digna el Señor preguntar a los hombres en la tierra, ya que los discursos doctrinales son más bien propios de la edad perfecta".

ad hoc quod accipiat scientiam per disciplinam. Dominus autem nihil fecit quod non congrueret eius aetati. Et ideo audiendis doctrinae sermonibus non accommodavit auditum nisi illo tempore quo poterat etiam per viam experientiae talem scientiae gradum attigisse. Unde Gregorius dicit, «Super Ez.» [7]**: «Duodecimo anno aetatis suae dignatus est homines interrogare in terra, quia, iuxta rationis usum, doctrinae sermo non suppetit nisi in aetate perfecta».**

ARTICULO 4

Utrum Christus ab angelis scientiam acceperit [a]

Si Cristo fué instruído por los ángeles

Dificultades. Parece que Cristo aprendió de los ángeles.

1. Dice, en efecto, San Lucas: "Se le apareció un ángel del cielo, que le confortaba". Pero la confortación se realiza por palabras exhortatorias de tipo doctrinal, según se dice en el libro de Job: "Enseñaste a muchos, confortaste muchas manos débiles; con tu palabra sostuviste a los vacilantes". Luego Cristo fué enseñado por los ángeles.

2. Dice Dionisio: "Veo que Jesús, sustancia que trasciende las sustancias supracelestes, ha descendido, sin inmutarse, hasta nuestra sustancia, se ha sometido obedientemente al Padre y a sus instrucciones transmitidas por los ángeles". Parece, pues, que Cristo se ha sometido al orden de la ley divina, según el cual los hombres son instruídos por intermedio de los ángeles.

3. Así como el cuerpo humano está naturalmente sometido a los cuerpos celestes, de igual modo su espíritu está sometido al de los ángeles. Pero el cuerpo de Cristo estaba sujeto a la acción de los cuerpos celestes, pues padeció calor en verano y frío en invierno y todas las demás aflicciones humanas. Luego de igual suerte su alma humana estaba sometida a las iluminaciones de los espíritus supracelestes.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod Christus ab angelis scientiam acceperit.

1. Dicitur enim Lc. 22,43 quod «apparuit Christo angelus de caelo confortans eum». Sed confortatio fit per verba exhortatoria docentis: secundum illud Iob 4,3-4: «Ecce, docuisti plurimos, et manus lassas roborasti: vacillantes confirmaverunt sermones tui». Ergo Christus ab angelis doctus est.

2. Praeterea, Dionysius dicit, 4 cap. «Cael. hier.» [8]**: «Video enim quod et ipse Iesus, supercaelestium substantiarum supersubstantialis substantia, ad nostram intransmutabiliter veniens, obedienter subiicitur Patris et Dei per angelos formationibus». Videtur igitur quod ipse Christus ordinationi legis divinae subiici voluerit, per quam homines mediantibus angelis, erudiuntur.**

3. Praeterea, sicut corpus humanum naturali ordine subiicitur corporibus caelestibus, ita etiam humana mens angelicis mentibus. Sed corpus Christi subiectum fuit impressionibus caelestium corporum: passus est enim calorem in aestate et frigus in hieme, sicut et alias humanas passiones. Ergo et eius mens humana subiacebat illuminationibus supercaelestium spirituum.

Sed contra est quod Dionysius dicit, 7 cap. «Cael. hier.» [9]**, quod supremi angeli «ad ipsum Iesum quaestionem faciunt, et ipsius divinae operationis pro nobis scientiam discunt: et eas ipse Iesus sine medio docet». Non est autem eiusdem docere et doceri. Ergo Christus non accepit scientiam ab angelis.**

Respondeo dicendum quod anima humana, sicut media inter substantias spirituales et res corporales existit, ita duobus modis nata est perfici: uno quidem modo, per scientiam acceptam ex rebus sensibilibus; alio modo per scientiam inditam sive impressam ex illuminatione spiritualium substantiarum. Utroque autem modo anima Christi fuit perfecta: ex sensibilibus quidem, secundum scientiam experimentalem, ad quam quidem non requiritur lumen angelicum, sed sufficit lumen intellectus agentis: ex impressione vero superiori, secundum scientiam infusam, quam est immediate adeptus a Deo. Sicut enim supra communem modum creaturae anima illa unita est Verbo in unitate personae, ita, supra communem modum hominum, immediate ab ipso Dei Verbo repleta est scientia et gratia: non autem mediantibus angelis, qui etiam ex influentia Verbi rerum scientiam in sui principio acceperunt, sicut in II libro «Super Gen. ad litt.» [10] **Augustinus dicit.**

Ad primum ergo dicendum quod illa confortatio angeli non fuit per modum instructionis, sed ad demonstrandum proprietatem humanae naturae. Unde Beda dicit,

Por otra parte está lo que dice Dionisio, que los ángeles mayores "preguntan a Jesús y aprenden a conocer su obra divina en favor de los hombres; y el mismo Jesús les instruye inmediatamente". Ahora bien, un mismo sujeto no puede enseñar y ser a la vez enseñado. Luego Cristo no fué instruído por los ángeles.

Respuesta. El alma humana es una realidad intermedia entre las sustancias espirituales y las cosas temporales, por lo que puede ser perfeccionada de doble manera: por la ciencia adquirida a partir de los cuerpos sensibles y por la ciencia infusa o impresa en ella por la iluminación de las sustancias espirituales. El alma de Cristo fué perfeccionada de ambos modos: de las realidades sensibles recibió su ciencia experimental, para la cual no necesitaba de la luz angélica, sino que le bastaba la luz del entendimiento agente; en cuanto a la ciencia infusa, Cristo la recibió por una influencia superior proveniente inmediatamente de Dios. Pues así como su alma se unió al Verbo en unidad de persona de un modo extraordinario, así también de un modo extraordinario fué colmada por el mismo Verbo de Dios de ciencia y de gracia inmediatamente, sin la mediación de los ángeles, los cuales ya desde el principio recibieron el conocimiento de las cosas del mismo Verbo, como dice San Agustín.

Soluciones. 1. La confortación del ángel no tuvo carácter de instrucción, sino que tenía por fin manifestar la condición de la naturale-

[a] *Sent.* 3 d.13 q.2 a.2 q.ª1 ad 3; d.14 a.3 q.ª6.

[7] L.1 homil.2: ML 76,796.

[8] § 4: MG 3,181.

[9] § 3: MG 3,209.

[10] C.8: ML 34,269.

za humana. Por eso escribe Beda: "Para evidenciar una y otra naturaleza es por lo que se dice que los ángeles le servían y que los ángeles le confortaban. El Creador no ha menester de la ayuda de sus criaturas; pero, habiéndose hecho hombre, consintió en estar triste por nosotros, como también en ser confortado", esto es, para confirmar nuestra fe en su encarnación.

2. Dionisio dice que Cristo "estuvo sujeto a la instrucción de los ángeles", no por sí mismo, sino por razón de aquellos hechos que tenían lugar a causa de su encarnación y en razón también de los servicios que debían prestarle en su infancia. Por ello dice allí mismo que "por medio de los ángeles conoció José la orden del Padre de huir a Egipto y después la de volver a Judea".

3. Como luego diremos, el Hijo de Dios asumió un cuerpo pasible; pero su alma era perfecta en ciencia y gracia. Por lo cual, su cuerpo estuvo lógicamente sometido a la acción de los cuerpos celestes, mientras que su alma no lo estuvo a la de los espíritus celestiales.

«Super Lc.» [11]**: «In documento utriusque naturae, et angeli ei ministrasse, et eum confortasse dicuntur. Creator enim suae creaturae non eguit praesidio; sed, homo factus, sicut propter nos tristis est, ita propter nos confortatur»; ut scilicet in nobis fides incarnationis ipsius confirmetur.**

Ad secundum dicendum quod Dionysius dicit Christum «angelicis formationibus fuisse subiectum», non ratione sui ipsius: sed ratione eorum quae circa eius incarnationem agebantur, et circa ministrationem in infantili aetate constituti. Unde ibidem subdit quod «per medios angelos nuntiatur Ioseph a Patre dispensata Iesu ad Aegyptum recessio, et rursum ad Iudaeam de Aegypto traductio».

Ad tertium dicendum quod Filius Dei assumpsit corpus passibile, ut infra dicitur (q.14 a.1); sed animam perfectam scientia et gratia (ib. ad 1; a.4). Et ideo corpus eius fuit convenienter subiectum impressioni caelestium corporum: anima vero eius non fuit subiecta impressioni caelestium spirituum.

[11] L.4 super 22,43: ML 92,603.

INTRODUCCION A LA CUESTION 13

DE LA POTENCIA DEL ALMA DE JESUCRISTO (q.13)

IMPORTANCIA DE ESTA CUESTIÓN.—Es muy grande en teología, por lo cual debe ser considerada como verdaderamente central en ella. De la solución que se dé a esta cuestión depende: *a*) la naturaleza del influjo de la humanidad de Jesucristo en la realización del misterio de nuestra redención; *b*) la producción de la gracia por aquélla; *c*) el influjo de Jesucristo en el Cuerpo místico, como Cabeza del mismo; y *d*) la causalidad de la gracia por los sacramentos. Una solución verdaderamente fundamental de estas cuestiones exige la más perfecta unidad de principio en todas ellas si no se quiere derivar en consideraciones particulares, infundadas e inconexas, obedeciendo a prejuicios diversos o a dificultades particulares que desde un principio se dan subjetivamente como insolubles, precisamente porque se carece de una visión fundamental de conjunto. Por eso, cuando Santo Tomás se creyó obligado a cambiar en esta cuestión, este cambio repercutió en todas aquellas cuestiones, observando así la más escrupulosa unidad en todas ellas. Su intención era hacer una teología sinceramente objetiva y no describir con mayor o menor dificultad panoramas subjetivos acerca de los distintos problemas teológicos.

DIVISIÓN DE LA CUESTIÓN.—En dos partes: A) Si el alma humana de Jesucristo poseyó la omnipotencia *absoluta* (a.1). B) Si tuvo la omnipotencia *relativa: a*) en cuanto a las inmutaciones de la creatura corporal (a.2); *b*) en cuanto a su propio cuerpo (a.3); *c*) respecto del cumplimiento de su voluntad humana (a.4).

La primera parte es sumamente sencilla y no ofrece la menor dificultad. La segunda tiene una importancia verdaderamente trascendente en su primer apartado, siendo aquí donde se plantea con toda su agudeza la cuestión de la causalidad de la gracia por la humanidad de Jesucristo, la cual domina desde lo alto las cuestiones de nuestra redención, de la naturaleza del influjo de Jesucristo como Cabeza del Cuerpo místico, y de la eficacia de los sacramentos. Los otros dos apartados son como un corolario de lo establecido en los artículos primero y segundo.

I. Si el alma humana de Jesucristo, o Jesucristo en cuanto hombre, poseyó la omnipotencia absoluta (a.1)

Error fácil de eliminar. Los ubiquistas sostenían que en la unión hipostática habían sido comunicadas a la naturaleza humana de Jesucristo las propiedades de la divina y, por tanto, la omnipotencia. Contra semejante dislate de los protestantes establece Santo Tomás la siguiente conclusión:

Es imposible que el alma humana de Jesucristo poseyera la omnipotencia absoluta.

Cierta según la fe.

En primer lugar, porque la Sagrada Escritura nos propone la omnipotencia como una propiedad del ser divino, según aquello del Exodo (15,3): «El Omnipotente es su nombre». Mas lo que es *propio* del ser divino, increado a infinito en sí mismo, de ninguna manera puede pertenecer a una naturaleza creada y finita, como es la naturaleza de Jesucristo *(Sed contra)*.

Además, la omnipotencia absoluta se funda en el ser subsistente. Dios goza de la omnipotencia absoluta porque es el mismo ser por esencia, sin limitación alguna. Y por eso puede hacer todo lo que es susceptible de ser hecho o puede tener razón de ser. El obrar sigue al ser. Mas es de fe que en la unión hipostática permanecen íntegras y distintas las dos naturalezas, la divina y la humana (Dz. 148). Luego solamente confundiendo en Jesucristo la naturaleza humana con la divina se puede decir que Jesucristo, en cuanto hombre, poseyó la omnipotencia absoluta.

Sin embargo, *personalmente*, la naturaleza humana de Jesucristo tenía la misma omnipotencia del Verbo divino, con el cual era una en la persona. Y así, del mismo modo que en Jesucristo el hombre era Dios, también era omnipotente con la misma omnipotencia de Dios. No con otra distinta. Pero no es la omnipotencia *personal* de la que aquí se trata, sino de la *esencial o natural*, la cual sigue en una cosa a su misma forma o naturaleza, toda vez que ésta es principio intrínseco de operación en aquélla (ad 1). Por tanto, la omnipotencia absoluta sólo se puede predicar de Jesucristo en cuanto hombre, en virtud de la comunicación de idiomas.

En Dios hay perfecta adecuación entre su ciencia y su potencia, porque Dios produce todas las cosas por su ciencia, en cuanto está determinada por la voluntad (1 q.14 a.8). Pero la ciencia del alma humana de Jesucristo, además de no ser absolutamente infinita, intensiva y extensivamente, como la de Dios, es decir, en cuanto al número de las cosas conocidas y al modo de conocerlas, no se adecua con la virtud operativa divina. En Dios, la ciencia es el mismo ser subsistente, y en el alma humana de Jesucristo, un accidente de la misma. Y de aquí que, aunque de alguna manera conozca todas las cosas, carezca de la virtud *creativa* de las mismas y que su ciencia práctica no sea como la de Dios, es decir, productiva de las cosas, sino solamente *directiva* de la virtud operativa que las causa o produce en el ser (ad 2.3).

II. Si tuvo la omnipotencia respecto de la inmutación de las criaturas corporales (a.2)

NOCIONES PREVIAS.—1. Lo primero que hay que tener en cuenta, al abordar esta cuestión, es que en la unión hipostática permanecen distintas las dos naturalezas unidas en la misma persona del Verbo. Por tanto, lo que es propio o esencial de una no se puede atribuir a la otra.

2. El alma o naturaleza humana de Jesucristo puede considerarse en sí misma, *según su propia virtud*, ya natural o gratuita, o *como instrumento unido a la divinidad*. Esta consideración es fundamental cuando se trata de saber las cosas que la naturaleza humana de Jesucristo puede producir. Pues, en el segundo sentido, su radio de acción se extiende también a cosas cuya eficiencia es propia de la divinidad, como la gracia y los milagros.

3. *Causa principal y causa instrumental.*—Se llama principal aquella que produce un efecto por *virtud propia*, ya connatural o gratuita. Así el andar, dormir, hablar, o el orar, predicar, etc., de Jesucristo. Instrumental se dice, por el contrario, la que obra por razón de una virtud comunicada a ella por una causa llamada principal. Por ejemplo, la escritura artificiosa para expresar los conceptos de la mente, realizada por las teclas de una máquina de escribir bajo el impulso del escritor que la maneja.

4. Tanto la causa principal como la instrumental puede ser *física, moral* o *puramente intencional*, según el modo que tenga en la realización de su efecto. Así, la pluma es causa física instrumental de la escritura artificiosa; el mendigo de la calle que expone sus necesidades al transeúnte, moral principal de la limosna que recibe; y el diploma sellado que acredita la competencia de una persona, instrumental intencional de la misma ante los demás.

5. Cuádruple inmutación de las cosas: *natural, sobrenatural, milagrosa* y *total*. Es natural aquella inmutación que se verifica por un agente natural dentro del orden propio de una cosa. Por ejemplo, cuando nos cambiamos de un lugar a otro, de fríos en calientes o de buenos en mejores. Sobrenatural, la que está fuera y sobre el orden natural de la misma, como la que se verifica en nosotros por medio de la gracia. Milagrosa, la que se encuentra fuera del orden y curso natural, ya sea natural en cuanto a su esencia o sobrenatural. Así la curación instantánea de una lesión orgánica, sin la aplicación de remedios apropiados; la resurrección de un muerto o la conversión repentina de un impío en intrépido defensor de la fe. Y total, la que es del no ser al ser de una cosa, o viceversa, designadas con los nombres de creación y aniquilación.

6. La omnipotencia es doble, *absoluta* y *relativa*. Absoluta es la que se extiende a toda clase de inmutación, y relativa, la que solamente comprende un orden particular, ya sea la natural, sobrenatural y milagrosa, con exclusión de la total.

SENTENCIAS DE LOS TEÓLOGOS.—Los teólogos se hallan muy divididos en esta cuestión, hasta el punto que puede decirse que han agotado todos los modos distintos de pensar acerca de ella. Sin embargo, todos convienen en dos cosas fundamentales: en admitir que la humanidad de Jesucristo es causa física principal de todos los actos que le convienen, ya por virtud propia natural o por virtud sobrenatural por ella poseída en virtud de la donación divina, como el andar, predicar, padecer, sufrir, merecer y satisfacer. Asimismo, todos conceden también que Jesucristo, en cuanto hombre, es causa principal moral de la gracia, de nuestra justificación y de todos los milagros que se ordenan a la consecución del fin de la encarnación.

Fuera de estas coincidencias fundamentales, las divergencias son numerosas en cuanto al modo de explicar la causalidad de la gracia por la humanidad de Jesucristo, dividiéndose en sentencias muy diversas, de las cuales solamente anotaremos aquí las principales.

1.ª Bartolomé de Medina opina que Jesucristo, en cuanto hombre, es causa *física principal* así de la gracia como de los milagros y de todos los fenómenos extraordinarios.

2.ª El maestro Cabrera atribuye esto mismo a la humanidad de Jesucristo, en cuanto informada por *la gracia*, no por sí misma, como pretendía Medina.

3.ª Alejandro de Hales, San Buenaventura, Escoto, Durando, Melchor Cano y Vázquez dicen que sólo es *instrumento moral*, en cuanto unida a la divinidad.

4.ª De joven defendía Santo Tomás la causalidad instrumental eficiente

dispositiva de la gracia por la humanidad de Jesucristo, de la misma manera que en los sacramentos [1].

5.ª Pero después sostiene, sin titubeos ni vacilaciones, la causalidad instrumental *perfectiva*, la cual atribuye también a los sacramentos, cambiando así toda su teología sacramentaria. A esta doctrina se adhirieron después la mayor parte de los teólogos, entre ellos el cardenal Cayetano, los teólogos salmanticenses y Suárez, aunque la explicación de éste difiere sustancialmente de la de Santo Tomás a causa de su teoría de la causa instrumental.

6.ª Fascinados por la falta de contacto entre la humanidad de Jesucristo en el cielo y los sujetos en los cuales se producen la gracia y los milagros, Andrés Vega, Juan Vicent Peña y Vitoria convienen con Santo Tomás en admitir la causalidad instrumental perfectiva de la gracia por la humanidad de Jesucristo mientras éste existía en la tierra, pero no desde el cielo.

7.ª Y otros teólogos, todavía más imaginativos, queriendo sostener esta causalidad de la humanidad de Jesucristo también en el cielo, decían que desde el cielo se realizaba no inmediatamente, sino por medio de ángeles.

8.ª Mas, según la verdadera mente de Santo Tomás, esta causalidad de la gracia por la humanidad de Jesucristo, en la tierra y en el cielo, se realiza inmediatamente por sí misma.

LA EVOLUCIÓN DE SANTO TOMÁS.—La causalidad instrumental eficiente de la gracia por una criatura revestía serias dificultades para los teólogos del medievo. Por una parte, no estaba suficientemente dilucidada la cuestión de la creación o educción de la gracia de la potencia obediencial de la criatura racional. Por otra, era tesis firme de Santo Tomás, comúnmente compartida por otros teólogos, que una criatura no puede ser instrumento de la creación (1 q.45 a.5). De estas dos posiciones doctrinales se deducían conclusiones completamente lógicas que determinaban la solución que se había de dar a las cuestiones de la causalidad de la gracia por los sacramentos y la humanidad de Jesucristo. Siendo aquéllos instrumentos inanimados, era ilógico atribuirles un poder propiamente moral, sobre la gracia, sino que su actividad, como instrumentos de Dios, quedaba limitada a la producción de una *disposición* que exigía la causalidad (¿creación, concreación?) de aquélla por el mismo Dios. En cambio, como la humanidad de Jesucristo era un instrumento vivo y sustancialmente unido a la misma divinidad, los autores se creían obligados a atribuirle una causalidad distinta de la gracia, esencialmente *moral*, por medio de la oración y de la impetración. Así que la causalidad de la gracia por los sacramentos era instrumental *física*, solamente *dispositiva*, y la propia de la humanidad de Jesucristo, instrumental *moral*. Tal era la doctrina corriente en los teólogos del siglo XIII acerca de la causalidad de la gracia por los sacramentos y la humanidad de Jesucristo.

Posteriormente, los partidarios de Escoto negaron esta causalidad de la gracia por los sacramentos, reduciéndolos a meras ocasiones *sine qua non* de la misma gracia directamente causada por Dios. Pero siguieron sosteniendo la causalidad *moral* de la humanidad de Jesucristo, que posteriormente al concilio de Trento algunos teólogos, a partir de Melchor Cano, atribuyeron también a los sacramentos, una vez totalmente desautorizada por las definiciones de aquel concilio la causalidad (?) ocasional.

Como ya dejamos indicado, Santo Tomás siguió en sus primeros años de vida literaria las opiniones de sus contemporáneos acerca de la causalidad de la gracia por los sacramentos y la humanidad de Jesucristo. Desde un principio se resiste a admitir la creación de la gracia, y favorece la educción de

[1] *In Sent.* 1 d.16 q.1 a.3.

la misma de la potencialidad del sujeto [2]. Pero es todavía pronto para que su oposición a la doctrina comúnmente sostenida por los teólogos de su tiempo se manifieste resuelta y decidida.

En su comentario al libro de las *Sentencias*, de Pedro Lombardo, es clara su conformidad con los autores de su tiempo respecto de los sacramentos [3]. ¿De una manera sólo aparente o real y verdadera? No es fácil discernirlo, aunque su apelación constante al sentir común («como dicen todos los teólogos», etc.) es una señal de que su principal apoyo en esta cuestión es el sentir de los demás y no una convicción suya personal.

En cuanto a la humanidad de Jesucristo, su resolución parece más completa y decidida. Piensa que la inmutación de una ley impuesta por Dios a la naturaleza no puede ser realizada por Jesucristo, en cuanto hombre, «a no ser por modo de oración y de impetración» [4], lo cual se extiende también a la gracia. Y aunque establece que «todo el poder que puede ser comunicado a una criatura fué dado mucho más abundantemente a la humanidad de Jesucristo» [5], sin embargo, este poder, tratándose de las inmutaciones milagrosas y sobrenaturales, se desarrolla dentro de los límites de la causalidad moral.

La misma doctrina se encuentra en su obra posterior *De veritate* (q.27 a.7). En *De articulis fidei et Ecclesiae sacramentis* (1261-68), ya se apunta la idea de la causalidad eficiente instrumental de la gracia por los sacramentos, «en los cuales, bajo la capa de su realidad sensible, la *virtud de Jesucristo obra secretamente nuestra santificación*. Y, por lo tanto, los sacramentos de la nueva ley son al mismo tiempo signo sensible de la gracia y *causa* de la misma». En el libro cuarto de la *Suma contra los gentiles* se determina más esta causalidad de la gracia por los sacramentos, considerados como *instrumentos* de Dios en la producción de la gracia. Y así, después de distinguir entre virtud principal e instrumental, termina diciendo que los sacramentos de la nueva ley «tienen, por razón de su institución por Jesucristo, una *virtud instrumental* en la causalidad de la gracia» (c. 56). En el *Quodlibeto* 12 c.10 a.14 (1269-72), se afirma la misma doctrina con más vigor y claridad, apoyándola en la misma causalidad de la gracia por la humanidad de Jesucristo. Pues *así como la humanidad de Jesucristo tuvo una virtud instrumental para producir los milagros por su unión con el Verbo, así también los sacramentos por su unión con la pasión de Jesucristo crucificado*. El cambio total de Santo Tomás estaba ya realizado.

En la *Suma Teológica* se expone con más amplitud y claridad esta misma idea de la causalidad eficiente instrumental de la gracia por los sacramentos y la humanidad de Jesucristo, fundando siempre la primera en la segunda y explicando ambas por la distinción entre instrumento unido y separado. Así dice que «la humanidad de Jesucristo tuvo *virtud instrumental* para producir *toda inmutación miraculosa* en orden al fin de la encarnación» (3 q.13 a.2), y, por consiguiente, la gracia en cuanto instrumento unido a la divinidad. «No sólo tuvo en sí misma esta virtud, sino también el poder comunicarla a otros» (ibid., ad 3). Los sacramentos participan de Jesucristo esta virtud, como instrumentos *separados* suyos, por razón de la cual causan también eficientemente la gracia en nosotros (3 q.62 a.2.5). Pues «de la divinidad de

[2] *In Sent.* 1 d.17 q.2 a.2; *De pot.* q.8 a.2 ad 3; *In Sent.* 2 d.26 q.1 a.2c y ad 2; *Sum. Th.* q.110 a.2 ad 3.
[3] *In Sent.* 4 d.1 q.1 a.4.
[4] *In Sent.* 3 d.16 q.1 a.3.
[5] *In Sent.* 3 d.14 q.1 a.4.

Jesucristo se deriva en ellos, *por medio de su humanidad*, la virtud salutífera de los mismos» (ibid., a.5).

¿Cuál fué la causa de un cambio tan fundamental? El conocimiento cada vez mayor que Santo Tomás fué adquiriendo de la doctrina de los Padres griegos sobre la intervención de la humanidad de Jesucristo en el misterio de nuestra redención, de las operaciones teándricas y la realización por Jesucristo de los milagros, la cual da perfecta satisfacción a las expresiones de la Sagrada Escritura y de la tradición. El doctor I. Backes hizo un minucioso estudio sobre este particular, anotando con cuidadosa atención las veces que Santo Tomás cita a los Padres griegos en su comentario a las *Sentencias* y en la *Suma Teológica*, resultando que sólo veinte veces expone sus doctrinas en el primero y ciento veinte en la segunda. Lo cual es índice bien expresivo de su progreso en el conocimiento de aquéllos. De los Padres griegos tomó también la teoría del *instrumento unido y separado*, con la cual Santo Tomás, siguiendo su doctrina, expondrá la *virtud instrumental* de la humanidad de Jesucristo, como instrumento unido a la *divinidad*, y explicará su causalidad verdadera, no sólo moral, sino también *eficiente*, en todo el proceso del misterio de nuestra redención, la producción de la gracia, la realización de los milagros y la eficacia de los sacramentos como instrumentos *separados* de Jesucristo. No se trata de una contradicción, sino de una visión de la misma realidad mucho más amplia, profunda, objetiva y realista, y más conforme con la Sagrada Escritura y la tradición. Es decir, de un progreso real y verdadero. También Santo Tomás progresaba en el conocimiento de la teología...

A) El alma humana de Jesucristo es causa física principal de los actos convenientes a la misma, ya naturales, ya sobrenaturales. B) La humanidad de Jesucristo es también causa moral principal de la gracia, de nuestra justificación y de todos los milagros. C) Como instrumento unido a la divinidad, es, además, causa física instrumental de la gracia y de todas las inmutaciones sobrenaturales que se realizan en este mundo en orden al fin de la encarnación; no sólo cuando existía en la tierra, sino también desde el cielo. D) De la creación en general, Jesucristo es causa final; pero su humanidad de ningún modo puede ser causa principal, ni tampoco instrumental; y de la aniquilación no es causa de ninguna manera.

Es de advertir que, cuando hablamos del alma o naturaleza humana de Jesucristo como causa de sus actos, nos referimos al principio virtual de los mismos y no al sujeto que los realiza.

A) CIERTA TEOLÓGICAMENTE.—En el orden natural no puede caber la menor duda, puesto que Jesucristo era hombre perfecto y, por tanto, su naturaleza humana tenía virtud propia para producir los actos que le eran peculiares según la misma naturaleza, como el andar, hablar, pensar, dirigir y gobernar su propia vida. Y en el orden sobrenatural, por lo mismo que estaba lleno de gracia, tenía también una virtud propia, aunque gratuita, para realizar los actos de todas las virtudes, y, por consiguiente, para iluminar las inteligencias de los demás con la predicación de la verdad divina y el ejemplo de su vida. El alma o naturaleza humana de Jesucristo tenía, pues, poder o virtud propia, ya connatural o gratuita, para producir las mutaciones convenientes a su naturaleza en los seres corpóreos. Decir otra cosa sería hacer a Jesucristo, en cuanto hombre, inferior a nosotros. Y esta virtud o

poder era físico, de la misma manera que en nosotros el principio de nuestros actos es físico y no moral.

B) COMÚNMENTE CIERTA.—La SAGRADA ESCRITURA nos ofrece un sólido argumento en favor de esta verdad. En su carta a los fieles de Efeso dice San Pablo: «Bendito sea Dios y Padre de Nuestro Señor Jesucristo, el cual *nos bendijo* en toda bendición espiritual del cielo *en Jesucristo*, así como *nos eligió en él mismo* antes de la constitución del mundo, para que fuésemos santos e inmaculados en caridad en su presencia, y *nos predestinó* a la adopción de hijos suyos *por Jesucristo*, según el propósito de su voluntad, para alabanza de la gloria de su gracia, que *nos donó en su amado Hijo, en el cual hemos sido redimidos* por su sangre, y *recibimos el perdón de los pecados según las riquezas de su gracia*, que derramó con abundancia en nosotros con plena sabiduría y prudencia, para darnos a conocer el misterio de su voluntad, conforme a su beneplácito, en la dispensación de la plenitud de los tiempos, para restaurar todas las cosas *en Cristo*, lo mismo las del cielo que las de la tierra» (1,3-10). San Juan añade: «*Y de la plenitud de su gracia todos la recibimos, y gracia sobre gracia.* Porque la ley fué dada por Moisés; la gracia y la verdad *fué hecha por Jesucristo*» (Io. 1,16-17).

Ahora bien, todas estas expresiones carecerían de sentido si Jesucristo, en cuanto hombre, no fuera, al menos, causa moral de nuestra gracia y justificación. Pues San Pablo concibe toda la obra de nuestra reparación y salvación realizada *en Cristo* y *por Cristo*, al cual San Juan representa como el centro y la fuente de donde se deriva en nosotros toda gracia. Y puesto que los milagros se ordenan a la manifestación de la gracia de Dios en nosotros, síguese que de éstos también la humanidad de Jesucristo es, por lo menos, causa moral, pues en otro caso no lo sería de ninguna manera.

Lo mismo se prueba también con toda certeza por la RAZÓN TEOLÓGICA:

a) *Por el fin de la encarnación.*—El Verbo divino tomó nuestra naturaleza humana para conseguir por medio de ella nuestra redención. Mas ésta no puede darse sin la gracia, causa de nuestra justificación, a la cual se ordenan los milagros en cuanto manifestación del poder y bondad de Dios para con nosotros, los cuales nos conducen a su conocimiento y amor. Luego, si la humanidad de Jesucristo no es causa de ninguna manera de la gracia, la asunción de la naturaleza humana por el Verbo divino carecería de razón de ser y quedaría frustrado el mismo fin de la encarnación, ya que, sin la naturaleza humana, el Verbo divino no podría redimirnos. Luego, cuando menos, es necesario admitir que la humanidad de Jesucristo es principio de alguna manera de nuestra redención y, por tanto, que Jesucristo en cuanto hombre es causa *moral* de la gracia y de nuestra justificación, así como también de todos los milagros que se hacen en el mundo en orden al fin de la encarnación.

b) *Por razón de los actos humanos de Jesucristo.*—Todos ellos reconocen como principio inmediato la humanidad de Jesucristo. Así el orar, padecer, sufrir, etc. Pero todos los actos humanos de Jesucristo tienen un valor meritorio infinito de la gracia para nosotros y satisfactorio por el pecado. Jesucristo, en cuanto hombre, es causa física principal de ellos y, por lo mismo, del mérito y satisfacción que les son inseparables. Pero de la misma gracia, premio de aquéllos, no lo es, ni puede serlo, puesto que solamente Dios puede ser causa física principal de la gracia. Una cosa es el acto meritorio, otra el mérito y la satisfacción, y otra muy distinta el premio debido a los actos de merecer y satisfacer. De éstos, la humanidad de Jesucristo, unida a la persona divina del Verbo, es causa física principal, y, de igual manera, del mérito y la satisfacción. Luego siendo Jesucristo, en cuanto hombre, causa física

principal del mérito de la gracia y de la satisfacción por el pecado, forzoso es admitir, si no queremos incurrir en flagrante contradicción, que también es causa *moral principal* de la misma gracia y de nuestra justificación. Tal es el sentir común de los teólogos.

Las sentencias antes aludidas de Medina y Cabrera son completamente inadmisibles, tanto por parte de la misma gracia formalmente considerada como del sujeto de la misma, así como también de los efectos formales de aquélla. Por parte de la gracia en sí misma considerada, porque, siendo la gracia una participación formal de la naturaleza divina, sólo una virtud esencialmente divina es capaz de producirla, la cual no puede ser virtud *propia* de ninguna criatura, ni en sí misma considerada ni tampoco en cuanto informada por la gracia, sino tan sólo de Dios. Luego ninguna criatura puede ser causa física principal de la gracia, de ninguna manera que se la considere. Por razón del sujeto en el cual se recibe la gracia, porque ninguna criatura puede obrar inmediatamente en la voluntad humana, siendo esto patrimonio exclusivo de Dios. Y por razón de los efectos formales de la misma gracia, entre los cuales culmina el de hacernos hijos adoptivos del mismo Dios. Porque ¿quién puede ser causa física principal de esto sino Dios mismo? La naturaleza humana, informada por la gracia, puede ciertamente realizar actos sobrenaturales, pero no producir la misma gracia, la cual exige una virtud estrictamente divina.

C) Sin incurrir en los extremismos de Medina y Cabrera, parece ser, no obstante, que la causalidad moral no agota la perfección de la humanidad de Jesucristo en la realización de los milagros y la producción de la gracia.

La SAGRADA ESCRITURA, tanto al hablar de la gracia como de los milagros de Jesucristo, se expresa de una manera que aconseja también la participación eficiente instrumental de aquélla en su verificación. Así dice, respecto de la primera, que «la gracia de Dios (es causada en nosotros) *por* Jesucristo» (Rom. 7,25), por lo cual toda nuestra gracia es «de Nuestro Señor Jesucristo» [6], la cual también «fué *hecha* por Jesucristo» (Io. 1,17).

Ahora bien, conviniendo la causalidad eficiente por igual a todas las divinas personas, la expresión de San Juan según la cual «la gracia fué hecha por Jesucristo», que evidentemente denota causalidad eficiente, quedaría insuficientemente explicada si, además de la causalidad moral, no atribuímos a Jesucristo, en cuanto hombre, alguna causalidad eficiente respecto de la misma, la cual, no pudiendo ser principal, necesariamente ha de ser instrumental. Esto mismo parece exigir la partícula causativa *por* con que San Pablo atribuye siempre la gracia de Dios en nosotros a Jesucristo. Y otro tanto hay que decir del testimonio del mismo Jesucristo cuando afirma tener potestad de perdonar los pecados, la cual de hecho ejercita como hombre (Lc. 5,20.24). Perdonándose formalmente los pecados por la gracia y siendo únicamente Dios el que los perdona, como causa eficiente principal de aquélla, no serían exactas las palabras de Nuestro Señor si, además de la causalidad moral, no le perteneciera también en cuanto hombre una causalidad eficiente instrumental de la misma, toda vez que la potestad de perdonar los pecados es formalmente distinta del mérito de aquélla para los demás. Así, el sacerdote, que, como ministro de Jesucristo, perdona los pecados, de una manera ministerial contribuye también instrumentalmente a la producción de la gracia en el pecador, sin que estrictamente pueda merecerle ésta (3 q.64 a.1).

En cuanto a los milagros, el modo de hacerlos que, según la narración de la Sagrada Escritura, tenía Jesucristo, manifiestamente denota la existencia en su humanidad de una virtud instrumental divina por razón de la cual

[6] Rom. 16,20.24; 1 Cor. 16,23.

la misma humanidad de Jesucristo cooperaba en su realización. El mismo Jesucristo afirma tener el poder de hacer milagros universalmente [7], el cual ejercita cuando quiere [8], algunas veces por imperio y contacto físico a la vez [9], otras con sólo el contacto de su humanidad [10], y otras a distancia por medio de sus palabras [11]. San Lucas afirma que de su humanidad salía una virtud que a todos curaba de sus enfermedades (8,43-46). Y el mismo Jesucristo, cuando la hemorroisa tocó la orla de sus vestidos, con lo cual fué curada de su enfermedad, pregunta: «¿Quién me ha tocado, pues yo he percibido que una virtud salía de mí?» (Lc. 8,43-46).

Lo que sólo implícitamente se encuentra en la Sagrada Escritura, los SANTOS PADRES lo afirman con mayor explicitud, particularmente al hablar de las operaciones teándricas. Dice así San Atanasio: «Jesucristo, siendo Dios, tenía cuerpo propio, del cual se servía *como de instrumento*, por lo cual Dios se hizo hombre por nosotros. De aquí que las cosas propias de la carne se atribuían a Dios, como tener hambre, sed, padecer, sufrir y otras cosas semejantes que pertenecen a la naturaleza humana. Y que las obras propias del Verbo en cuanto Dios, como resucitar a los muertos, dar vista a los ciegos y la curación de la hemorroisa, *las realizara por medio de su cuerpo*. Por tanto, el Verbo sostenía las enfermedades propias de la carne, porque ésta era suya, y *viceversa, la carne servía de instrumento en las obras de la divinidad*, en la cual existía, toda vez que era el cuerpo de Dios» [12]. Ahora bien, la producción de la gracia es también una operación propia de Dios, para la cual se exige la virtud divina, de igual manera que para la resurrección de un muerto. Por lo cual, la humanidad de Jesucristo concurría también instrumentalmente de un modo eficiente en su causalidad.

No menos explícito se halla el Seudo-Areopagita. «Por lo demás, las cosas divinas que hacía Jesús no las hacía en cuanto Dios, ni las humanas en cuanto hombre, sino en cuanto Dios encarnado, instituyendo así una nueva operación, cual es la teándrica» [13]. Mas la operación propiamente teándrica es aquella en la que la naturaleza humana es instrumento físico en la producción de efectos propios de la virtud divina, entre los cuales se encuentra la gracia.

Por último, San Juan Damasceno: «No decimos que las acciones estén separadas (en Jesucristo) ni que las naturalezas obren separadas, sino estrechamente unidas, *realizando cada una lo que le es propio con participación de la otra*. Pues ni las cosas humanas las hacía de un modo meramente humano, no siendo puro hombre, ni las divinas de un modo solamente divino, puesto que no sólo era Dios, sino también hombre al mismo tiempo... No declara otra cosa la operación teándrica, sino que Dios hecho hombre, es decir, encarnado, *su operación humana era también divina o deificada, no careciendo al mismo tiempo de la operación divina, ni ésta de la humana, debiendo ser considerada cada una de ellas con la participación de la otra*» [14].

No hace falta más para afirmar con toda seguridad la causalidad eficiente instrumental de la gracia por la humanidad de Jesucristo. Si la operación humana obra en Jesucristo con participación de la virtud divina, a la que propiamente pertenece la producción de la gracia, sin dificultad de ningún

[7] Mt. 9,2-6; ibid., 35; Lc. 6,19; 8,43.46.
[8] Mc. 2,9-11; Mt. 8,3; Mc. 4,39; Lc. 7,12-15.
[9] Mt. 9,2-9; Mc. 7,33-34; 5,41-42; Lc. 7,14.
[10] Lc. 4,40; 13,13; Mc. 6,5; 5,23; 7,32; 6,2.
[11] Mt. 8,1-3; Mc. 9,24; 4,39; Io. 11,43; Lc. 5,7-26.
[12] *Adversus Arianos:* MG 26,389.
[13] *De divinis nominibus:* MG 3,1072.
[14] *De fide orth.:* MG 94,1080.

género podrá aquélla concurrir instrumentalmente a la producción de ésta por Dios, tanto más cuanto que la humanidad de Jesucristo es el instrumento unido a la divinidad para la realización de todos los efectos de orden sobrenatural respecto del fin de la encarnación, lo que al mismo tiempo contribuye también a la mayor perfección de la naturaleza humana de Jesucristo y mejor explicación del sentido pleno de la Sagrada Escritura respecto de este particular.

El MAGISTERIO DE LA IGLESIA contiene también preciosos testimonios en favor de esta verdad. Merece citarse en primer lugar el del concilio de Efeso, en el que se llama a la carne de Jesucristo «*vivificadora*..., porque, siendo propia del Verbo, tiene la virtud de vivificarlo todo» (Dz. 123), y, por lo tanto, de causar instrumentalmente la gracia, por la cual es vivificado el hombre en el orden sobrenatural. En este mismo sentido se dice también *vital* el pan eucarístico, que causa en nuestras almas la vida al producir en ellas la gracia (secuencia de la misa del Corpus Christi). Y el concilio I de Letrán condena a los que enseñan que la operación teándrica es una sola operación y no dos, la divina y la humana, estrechamente unidas entre sí, sirviendo ésta de instrumento a la primera en la producción de efectos de orden sobrenatural, como son la gracia y los milagros, por lo cual es considerada aquélla como demostrativa de la admirable y gloriosa unión de las dos naturalezas en una sola persona (Dz. 268).

SANTO TOMÁS funda la causalidad instrumental de la gracia y de los milagros por la humanidad de Jesucristo en una doble distinción. La primera es la división de la mutación en natural y sobrenatural, teniendo la primera por agente una causa natural, y sobrenatural la segunda. La otra versa acerca de la doble consideración de la humanidad de Jesucristo: *a*) según su virtud propia, ya natural o gratuita, y *b*) *como instrumento del Verbo divino,* personalmente unido a El. Esta segunda consideración es lo que caracteriza la doctrina de los Padres griegos acerca de la causalidad de la humanidad de Jesucristo, que Santo Tomás incorporó definitivamente a la teología en esta cuestión.

En el primer sentido podía la naturaleza humana de Jesucristo, según dejamos ya apuntado, realizar todos los efectos a ella convenientes por razón de su virtud connatural o gratuita. Y *como instrumento unido al Verbo divino* tenía virtud instrumental para producir la gracia y todos los milagros en orden al fin de la encarnación, que es «restaurar todas las cosas en Cristo, tanto las del cielo como las de la tierra» (Eph. 1,10).

Que la naturaleza humana de Jesucristo es el instrumento unido a la divinidad para la realización del fin de la encarnación, salta a la vista desde el momento que tenemos en cuenta que sin ella no sería posible nuestra redención por el Hijo de Dios y que su unión con el Verbo divino fué en la misma unidad de persona con El. Todos los Padres, y de una manera particular los griegos, no se cansarán de insistir en esta verdad fundamental.

Ahora bien, de la razón de la causa instrumental es cooperar con la principal en la producción de su efecto. Porque, si no obra nada, en mala hora se llamaría causa, ni tendría razón de ser tomarla como instrumento. Y no pudiendo la gracia y los milagros ser causados a no ser por la virtud divina, puesto que ambos son sobrenaturales, y, por tanto, su causalidad trasciende las virtualidades de todo ser creado, es necesario que la misma virtud divina se comunique a la naturaleza humana de Jesucristo de una manera transeúnte y vial, para que ésta pueda concurrir eficientemente con Dios en la producción de la gracia y de los milagros y salvar de esta manera su

propia razón de instrumento del Verbo en nuestra redención. ¿Qué inconveniente puede haber en esto? Pues así como el impulso vial y transeúnte que el escritor comunica a las teclas de la máquina con que escribe no convierte a ésta en sujeto de la virtud de escribir ni tampoco la hace suya, así la humanidad de Jesucristo no produce la gracia ni obra milagros por virtud propia, connatural o gratuita, sino en virtud de la moción de la causa superior, existente en ella solamente mientras concurre con la causa principal a la producción de un efecto que trasciende a su propia naturaleza y virtud. Por lo cual obra eficientemente con ella en la producción de su efecto y es instrumento suyo en la realización del mismo. Lo que no puede darse es que la virtud divina se comunique a la naturaleza humana de una manera permanente y habitual, porque así, además de la repugnancia que esto implica, la convertiría en causa principal, dejando, por el mismo caso, de ser instrumental, de la misma manera que si se diera una máquina de escribir que por sí sola, sin impulso de nadie, compusiera tratados de teología.

Nadie duda que la causalidad eficiente instrumental es mucho más perfecta que la meramente moral. Y siendo un postulado, en la teología del Verbo encarnado, que a la humanidad de Jesucristo hay que atribuirle lo más perfecto, siempre que no implique repugnancia o contradicción, la misma naturaleza de las cosas pide que le atribuyamos la causalidad eficiente en la producción de la gracia, de los milagros y de todos los efectos de orden sobrenatural en orden a la consecución del fin de la encarnación. Y con esto queda en gran manera exaltada y sublimada.

Esto mismo pide también la naturaleza de las operaciones teándricas y la existencia en Jesucristo de todas las gracias gratis dadas de una manera universal y continuada.

Las operaciones teándricas.—Porque en éstas la virtud divina se sirve, como de instrumento, de la virtud y operación humanas en la producción de efectos sobrenaturales, como son la gracia y los milagros. De lo contrario no serían propiamente teándricas, sino divinas o humanas solamente. La naturaleza específica de las operaciones se toma del principio virtual y no del sujeto o persona de las mismas. Del sujeto o persona las operaciones reciben su individualidad numérica (3 q.19 a.1 ad 3). Por eso no todas las operaciones de Jesucristo son teándricas, a no ser en un sentido amplio, en cuanto que todas pertenecen a la persona divina, sino tan sólo aquellas en las que la virtud divina utiliza como instrumento la humana para la producción de efectos sobrenaturales. Por eso dice el concilio I de Letrán que la unión de estas dos virtudes y operaciones en Jesucristo, como instrumento unido a la divinidad para la consecución del fin de la encarnación, es una manifestación espléndida de la unión de las dos naturalezas, sin confusión de ninguna clase, en la unidad de la persona del Verbo (Dz. 268). La unión de las dos naturalezas en la unidad de persona constituye a Jesucristo en *causa moral* principal de nuestra redención, y, por tanto, de la gracia y de los milagros. Y la unión de las dos virtudes, divina y humana, sin mezcla ni confusión, sino con subordinación de la segunda a la primera, en la producción de efectos sobrenaturales, convierte a la humanidad de Jesucristo en *causa eficiente instrumental* de la gracia y de los milagros. La causalidad moral y eficiente de la humanidad de Jesucristo como instrumento unido a la divinidad en la realización del fin de la encarnación, son ambas las dos manifestaciones supremas de aquélla en todo el misterio de nuestra redención, sin que la primera excluya la segunda, sino que, por el contrario, la postula y exige para su pleno perfeccionamiento, según la misma naturaleza de las cosas lo impone.

La plenitud de las gracias gratis dadas.—A diferencia de las virtudes, las gracias gratis dadas no consisten en un hábito, sino en una operación de la

divina omnipotencia, la cual no puede ser una cualidad o un hábito de la criatura (2-2 q.78 a.1 ad 1). En Jesucristo resplandecieron todas las gracias gratis dadas en su más alto grado de expresión (3 q.7 a.7). Entre ellas se encuentra el don de hacer milagros, los cuales realizaba Jesucristo por medio de su humanidad, como instrumento, en cuanto que a ella se comunicaba la virtud divina que los producía, con la cual estaba personalmente unida. Esto es lo que claramente indica el modo que tenía Jesucristo de realizarlos, según los testimonios de la Sagrada Escritura. De otra suerte, si solamente los obrara mediante la oración o la impetración, Jesucristo no excedería en perfección al modo de hacerlos los santos, lo que a todas luces es inadmisible. Y lo que se dice de los milagros hay que afirmarlo también de las otras gracias gratis dadas, para cuyos efectos se requiere imprescindiblemente la intervención divina de la omnipotencia.

D) De donde se deduce que, como instrumento del Verbo divino, la naturaleza humana de Jesucristo tenía poder para realizar todas las mutaciones sobrenaturales, si exceptuamos la creación, con su correlativa la conservación y la aniquilación de una cosa. Pues de ninguna de estas tres la naturaleza humana de Jesucristo puede ser instrumento, porque tienen por objeto *todo* el ser de una cosa, siendo por esta causa exclusiva de la divina omnipotencia por sí misma.

Lo cual en nada se opone a las palabras de Jesucristo: «Me fué dada toda potestad en el cielo y en la tierra» (Mt. 28,18). *Personalmente*, su humanidad era omnipotente, y tanto en el orden de naturaleza como en el de gracia, la creación, conservación y aniquilación trascienden al alma de Jesucristo (ad 2), hallándose, por otra parte, su naturaleza humana como inundada por la virtud divina en la producción de todos los fenómenos de orden sobrenatural que se dan en el mundo en orden a la consecución del fin de la encarnación (ad 1). Y esto en tan alto grado, que Jesucristo, en cuanto hombre, podía comunicar a los demás la facultad de hacer milagros (ad 3).

La hipótesis de algunos teólogos, según los cuales la humanidad de Jesucristo poseía este poder de causar instrumentalmente la gracia y los milagros mientras existía en este mundo, pero no desde el cielo, carece de todo fundamento. Ya a primera vista la humanidad de Jesucristo es más perfecta en el cielo que lo era en la tierra; de donde se deduce que, si tenía este poder en la tierra, no ha de carecer de él en el cielo. Además, el carácter de la humanidad de Jesucristo, como instrumento unido a la divinidad para la realización del fin de la encarnación, exige la continuación de su acción instrumental en la producción de la gracia desde el cielo, y de igual modo de todos los fenómenos de orden sobrenatural encaminados a la restauración de todas las cosas en Jesucristo. El fin de la encarnación no se terminó con la adquisición de nuestra redención, sino que se continúa en este mundo hasta el fin de los siglos en la santificación de las almas con los frutos que de aquélla se derivan y se continuará perpetuamente en la gloria de los santificados por Cristo. ¿De dónde puede salir que la humanidad de Jesucristo es un instrumento sólo a medias, y no por entero, en la consecución del fin de la encarnación? Esto empeora mucho la situación de los autores que así piensan, porque con ello dan a entender que conciben la acción de la humanidad de Jesucristo en la producción de la gracia y la operación de los milagros, de una manera totalmente unívoca a la acción de los demás agentes creados. Estos requieren, efectivamente, el contacto físico del agente con el sujeto en el cual producen sus efectos. Su virtud es finita, la cual no se extiende más allá del sujeto que la posee, puesto que la acción a distancia no puede darse. Pero este contacto no es la causa de los efectos que producen, sino una *condición de la aplicación de su virtud a los sujetos en los cuales los causen*. Ahora bien, la humanidad

de Jesucristo es causa eficiente instrumental de la gracia y de los milagros, no por virtud propia, sino por la virtud divina a ella comunicada de una manera transeúnte y vial. Y esta virtud, por lo mismo que es formalmente divina, es también inmensa e infinita, y porque es inmensa está presente a todas las cosas, produciendo sus efectos en las que la voluntad humana de Jesucristo, por medio de la cual se comunica, determina subordinadamente a la divina. Nada, pues, de acción a distancia, puesto que existe *contacto virtual* del agente instrumental con el paciente, ya que la virtud divina se aplica a un sujeto determinado a través del imperio de la voluntad humana de Jesucristo.

La hipótesis de los ángeles intermedios que lleven la acción de la humanidad de Jesucristo a los sujetos en los cuales produce sus efectos, excogitada por otros teólogos, no pasa de ser una imaginación innecesaria y completamente inútil. Innecesaria, porque basta el contacto virtual. En los agentes finitos no puede darse éste sin el físico, según acabamos de ver, pero no en el agente instrumental, que produce sus efectos por la virtud divina a él comunicada transeúnte y vialmente. Y totalmente inútil, porque, siendo los ángeles también agentes finitos y limitados, no pueden mantener contacto físico al mismo tiempo con la humanidad de Jesucristo y con los sujetos en los cuales se reciben los efectos de la redención, ya que, siendo finitos en su ser, su radio de acción lo es también. Además, que la gracia de los sacramentos, causada también por la humanidad de Jesucristo, a nadie se le ha ocurrido decir que sea efecto de los ángeles. Estos, como los santos, obran milagros y cooperan a la producción de la gracia mediante la oración y la intercesión. La causalidad eficiente instrumental de la gracia y de los milagros, en el presente orden de la economía divina, es obra exclusiva de la humanidad de Jesucristo, en cuanto instrumento personalmente unido a la divinidad.

§ 1. DE QUÉ MANERA LA NATURALEZA HUMANA DE JESUCRISTO SE CONSTITUYE EN CAUSA INSTRUMENTAL DE LA GRACIA Y DE LOS MILAGROS

SENTENCIAS DE LOS TEÓLOGOS.—1.ª Por su unión con la omnipotencia divina en virtud de la unión hipostática, contesta Contenson. 2.ª Por la potencia obediencial activa, congénita a toda criatura, dice Suárez. 3.ª Mediante una cualidad perfecta, recibida en ella de un modo transeúnte o permanente, dicen algunos teólogos citados por Suárez. 4.ª En virtud de una cualidad incompleta por su misma naturaleza fluyente y transeúnte: Capréolo, Paludano, el Ferrariense y los Salmanticenses. 5.ª Por la moción de la misma virtud divina comunicada a la naturaleza humana de Jesucristo transeúnte y vialmente. Santo Tomás, Cayetano, Juan de Santo Tomás y los tomistas generalmente.

Según esto, decimos:

La virtud instrumental de la humanidad de Jesucristo, por la cual se constituye en sí misma (o en "actu primo", según la expresión de los teólogos) en instrumento de la divinidad para la producción de efectos sobrenaturales: no consiste en su unión con la omnipotencia divina, ni en la potencia obediencial activa, ni en una cualidad completa, ya transeúnte o permanente; ni tampoco incompleta; sino en la moción de la virtud divina transeúnte y vialmente comunicada a la naturaleza humana de Jesucristo.

1.º NO EN SU UNIÓN CON LA OMNIPOTENCIA DIVINA, porque el constitutivo de la virtud instrumental de la humanidad de Jesucristo debe ser algo accidentalmente recibido en ésta, lo que no puede darse con la omnipotencia divina,

que ni se recibe ni puede recibirse en la humanidad de Jesucristo. Y, no recibiéndose en ella, tampoco la puede constituir en causa instrumental de la gracia y de efectos sobrenaturales.

2.° MUCHO MENOS EN LA POTENCIA OBEDIENCIAL ACTIVA, la cual es absurda en sí misma, puesto que, entre otros inconvenientes muy grandes, sería al mismo tiempo natural y sobrenatural. Sobrenatural, en cuanto tiene por objeto efectos sobrenaturales. Y al mismo tiempo natural, por cuanto es, por hipótesis, congénita y connatural a toda criatura. No se concibe cómo planta tan exótica y absurda haya podido germinar en el jardín de la teología.

3.° NI UNA CUALIDAD COMPLETA. No podría ser material ni espiritual. Si fuera material, no podría recibirse en el alma de Jesucristo, ni en su cuerpo siendo espiritual, ya que *toda* la humanidad de Jesucristo, cuerpo y espíritu, es sujeto de la virtud instrumental de la divinidad. Por otra parte, siendo una cualidad completa, tendría un objeto determinado y no podría extenderse a todos los efectos sobrenaturales. Además, constituiría a la humanidad de Jesucristo en causa principal de los mismos, ya que existiría en ella como una cualidad de la misma, siendo al mismo tiempo razón adecuada de sus efectos. Por eso dice Santo Tomás que «es imposible que una cualidad habitual del alma sea principio instrumental de una operación sobrenatural» (2-2 q.178 a.1 ad 1).

4.° NI TAMPOCO INCOMPLETA. Como el obrar sigue al ser, no podría ser principio de ningún efecto ni constituir a la humanidad de Jesucristo en causa instrumental de ellos.

5.° Por exclusión llegamos, pues, a la conclusión de que SOLAMENTE LA MOCIÓN DE LA VIRTUD DIVINA, COMUNICADA VIALMENTE a la naturaleza humana de Jesucristo, puede constituir a ésta en causa instrumental de la gracia y de todos los fenómenos sobrenaturales.

Lo cual tiene su apoyo filosófico en la misma constitución de la causa instrumental, en la que hay que distinguir cuidadosamente dos virtudes, dos acciones y dos efectos: el de la causa principal, siempre superior al de la instrumental según su virtud propia, y el que conviene a ésta.

Así, en la máquina con que estoy escribiendo, el efecto de marcar las letras es propio de la misma máquina, del cual carecen otras cosas; por ejemplo, una escoba. En cambio, el efecto de escribir *artificiosamente* las letras para componer con ellas las distintas palabras que expresan los conceptos, es del escribiente como causa principal y de la máquina sólo *instrumentalmente* por razón de la virtud que recibe de la causa principal por el impulso que da a sus teclas. Esta virtud no reside en las teclas de la misma máquina, a no ser de una manera traseúnte y vial, a modo de moción de las mismas. Y buena prueba de ello la tenemos en que, si queremos reproducir nuestros escritos, no lo hacen las máquinas por sí solas, sino que tenemos que comunicarles de nuevo la virtud de escribir mediante el mismo impulso. No residiendo en las mismas teclas de la máquina de escribir, esta virtud no puede ser una cualidad incompleta de ellas, ni mucho menos completa, sino una comunicación de aquélla por modo de moción.

Pues bien, la naturaleza humana de Jesucristo concurre eficientemente a la producción de la gracia y de los milagros de una manera análoga a como la máquina de escribir compone artificiosamente un escrito. La diferencia está en que la máquina de escribir es un instrumento separado e inanimado, y la humanidad de Jesucristo, animado y personalmente unido a la divinidad. Y así como la virtud principal de escribir artificiosamente está solamente en el escritor y no en la máquina de escribir, pero al mismo tiempo está bajo el impulso

del que escribe artificiosamente de un modo instrumental, así la virtud de producir la gracia y todos los efectos sobrenaturales se encuentra solamente en Dios, y la naturaleza humana de Jesucristo bajo la moción de la virtud divina concurre también eficientemente a la producción de aquéllos, como instrumento unido al Verbo divino en orden al fin de la encarnación. Tal es la doctrina legítima de Santo Tomás acerca de esta cuestión, que tanta luz derrama sobre toda la teología del Verbo encarnado.

§ 2. PERSPECTIVAS TEOLÓGICAS DE ESTA DOCTRINA

A) Sobre la redención

Los autores distinguen la redención objetiva de la subjetiva. La primera consiste en el valor del sacrificio infinito de Jesucristo, que nos reconcilia con Dios y tiene virtud para santificarnos a todos (1 Io. 2,2). Y la segunda, en la aplicación de los frutos de la redención de Jesucristo a nuestras almas para conseguir nuestra eterna bienaventuranza. La causalidad eficiente instrumental de la humanidad de Jesucristo tiene lugar en todo el proceso de nuestra redención, tanto objetiva como subjetiva. Allí donde no llega la causalidad moral, comienza precisamente la eficiente instrumental, de tal manera que la humanidad de Jesucristo es verdaderamente el instrumento de *toda* nuestra redención. Así Jesucristo, como *causa principal moral*, nos *merece* a todos la gracia y satisface por el pecado; pero de esta manera no destruye eficientemente el pecado ni causa la gracia, etc. De esta manera lo verifica por su humanidad en cuanto instrumento de la divinidad, la cual comunica a su humanidad una virtud divina mediante la que Jesucristo realiza el sacrificio infinito como Sumo Sacerdote (3 q.22 a.2.3 ad 1), borra eficientemente el pecado (3 q.49 a.1), causa nuestra reconciliación con Dios (3 q.49 a.4), produce la gracia, nos la comunica a nosotros e influye la gloria durante toda la eternidad en los bienaventurados[15]. Por esto Santo Tomás, a los modos tradicionales de considerar la redención, llevada a cabo por Jesucristo, a manera de sacrificio, de satisfacción, de mérito y de redención, añadió el de causalidad eficiente (3 q.48 a.6), que los comprehende a todos, enalteciéndolos y sublimándolos. Toda la actividad humana de Jesucristo en la obra de nuestra salud está envuelta en esta virtud divina, por razón de la cual produce efectos tan sorprendentes y maravillosos. No será capaz de comprender la grandiosa concepción de Santo Tomás sobre la redención por Jesucristo quien no tome por guía en su estudio esta norma suprema, que expresa toda la realidad profunda del «instrumento unido». Todavía no se ha hecho un estudio en el que se recojan todos los matices de su pensamiento, uno por uno, en la exposición de aquélla, el cual, sin duda, habría de tener un valor meritísimo.

Una advertencia general es aquí necesaria. Siendo la virtud divina común a toda la Trinidad, los efectos causados por la humanidad de Jesucristo, como instrumento unido mediante esta virtud, son comunes a la Trinidad beatísima y no propios de la persona del Verbo encarnado. Y así lo advierte repetidas veces el mismo Santo Tomás a lo largo de sus escritos. En cambio, el *valor moral* de los actos realizados por Jesucristo como causa principal es *propio* de la persona del Verbo divino y no de las otras personas. Y por eso la persona del Verbo divino es la que padece, sufre, muere, y la que mediante estos actos merece, satisface y nos redime. Los actos son de la persona, y la naturaleza humana, principio de estos actos, fué unida personalmente con el Verbo, y no con el Padre ni con el Espíritu Santo. Pero al lado del valor moral de los

[15] 3 q.17 a.5c y ad 1.2; q.22 a.5.

actos de Jesucristo, proveniente de la persona que los realiza, hay en El otro *eficiente*, que es común a toda la Trinidad como causa principal, en cuanto que la humanidad de Jesucristo era instrumento unido al Verbo para la causalidad de la gracia y de los efectos sobrenaturales en orden al fin de la encarnación. Debieran tener esto muy en cuenta todos aquellos que andan afanosos a la búsqueda en Jesucristo de actividades divinas, propias de la persona del Verbo, mediante las cuales sea posible explicar la conciencia humana de su persona. Lo cual no sólo está en contra de las leyes que rigen la actividad *ad extra* de las personas divinas, como distintas, sino también de la doctrina de los Padres griegos acerca de la naturaleza humana de Jesucristo como instrumento de la divinidad. Pues de los actos humanos de la persona del Verbo, aquélla no es instrumento, sino causa principal, ya *física*, si se trata de los actos materialmente considerados; ya *moral*, si se consideran en cuanto a su valor como actos de la persona. Mas, considerada la naturaleza humana de Jesucristo como órgano de la virtud divina, común a toda la Trinidad, que por medio de ella produce efectos de orden sobrenatural, entonces es cuando con toda propiedad se dice instrumento unido a la divinidad. Y así es como lo entendieron tanto los Padres griegos como los latinos.

B) Acerca del Cuerpo místico

Todos formamos con Jesucristo una unidad real, sobrenatural, analógicamente orgánica, que es el Cuerpo místico, del cual el mismo Jesucristo es Cabeza similitudinariamente. Lo más característico y específico de la cabeza es el influjo vital en todos los miembros del cuerpo. De donde se sigue que la causalidad eficiente instrumental de la gracia por la humanidad de Jesucristo no sólo refuerza y enaltece la doctrina del Cuerpo místico, sino que también la naturaleza del influjo de Jesucristo como Cabeza del mismo y la unidad que todos formamos con El se esclarecen y adquieren con ella su más alto grado de expresión. Con razón, pues, esta doctrina es considerada como el último eslabón en la evolución de la teología del Cuerpo místico, en la que tanta parte han tenido los comentadores de Santo Tomás, particularmente de los siglos XVI y XVII.

No sólo para la teología del Cuerpo místico, sino también para el fomento y desarrollo de la vida sobrenatural en nosotros, es de gran importancia esta cuestión. Pues, según ella, la humanidad de Jesucristo permanece íntimamente unida a nosotros en todo el proceso de nuestra vida sobrenatural en cuanto órgano de la virtud divina, que por medio de ella produce en nosotros la gracia y todos los efectos de la vida sobrenatural, verificándose así en toda su extensión y profundidad el pensamiento de San Pablo, que toda nuestra vida es *en Cristo y por Cristo*, el cual expresa del modo más fuerte la total inmanencia de Jesucristo en nosotros.

C) La causalidad de la gracia por los sacramentos

Frecuentemente se estudia y resuelve esta cuestión de una manera imperfecta, desligada de sus fundamentos teológicos, obedeciendo a prejuicios particulares ocasionados por alguna dificultad que impresiona. Con lo cual, las soluciones que se dan no pueden ser aceptables en sí mismas ni tener más que una virtud aparente para resolver las mismas dificultades que las motivaron, sembrando en ella la confusión y el desconcierto. La causalidad de la gracia por la humanidad de Jesucristo es el fundamento de la propia de los sacramentos respecto de la misma.

Todos los sacramentos causan la gracia en virtud de la pasión de Jesucristo, siendo los instrumentos separados de su humanidad (3 q.62 a.5), que

es el instrumento de la virtud divina unido al Verbo. Por tanto, una misma ha de ser la causalidad de la gracia por la humanidad de Jesucristo y los sacramentos de la Nueva Ley. Por eso Santo Tomás, que en su primera época no admitía la causalidad eficiente instrumental de la gracia por la humanidad de Jesucristo, tampoco enseñaba la de los sacramentos. Mas, una vez que cambió acerca de aquélla, la lógica exigía que este cambio se extendiera también a los sacramentos. Y así lo hizo, siempre consecuente con sus principios, estableciendo que «es necesario admitir que la *virtud salutífera de la gracia se deriva de la divinidad de Jesucristo a los sacramentos por medio de su humanidad*» (3 q.62 a.5). La negación de esta virtud en los sacramentos conduce lógicamente a la negación de la misma en la humanidad de Jesucristo, así como también de que los sacramentos sean instrumentos de Jesucristo en la producción de la gracia. Cosas ambas totalmente intangibles para Santo Tomás, y la última para todos los teólogos en general. Por eso es un verdadero contrasentido, una vez admitida la causalidad eficiente de la gracia por la humanidad de Jesucristo, negársela a los sacramentos. Y mucho más si al mismo tiempo se les atribuye una causalidad moral que ni les es propia, siendo seres inanimados, ni está en conformidad con la doctrina de los Santos Padres y de los concilios, puesto que, en el mejor de los casos, no hace más que trasladar a otra parte la verdadera eficiencia de la gracia, que ellos no pueden realizar. Y por eso enseña también Santo Tomás que esta doctrina «contradice las sentencias de los Santos Padres y disminuye la dignidad de los sacramentos de la Nueva Ley» (3 q.78 a.4). En cambio, su opuesta, la eficiente instrumental, goza de todas las garantías, de las expresiones de la Sagrada Escritura, que sin duda la favorecen; del sentir de los Santos Padres, de las enseñanzas de los concilios y de su *unidad* perfecta con toda la teología del Verbo encarnado.

III. Del poder que tuvo Jesucristo respecto de su cuerpo y del cumplimiento de su voluntad (a.3-4)

Fundado en la doble consideración de la naturaleza humana de Jesucristo, en cuanto a su virtud propia y como instrumento unido al Verbo, establece Santo Tomás que Jesucristo en cuanto hombre, por su propia virtud natural, carecía de poder para cambiar las condiciones y el curso natural de su cuerpo. Así no podía hacer que no experimentara el hambre, el sueño, la fatiga y el cansancio; que no percibiera el dolor de las heridas o lesiones de su cuerpo, ni le era posible evitar la muerte. Mas, considerada su naturaleza como instrumento de la divinidad, en este sentido tuvo un poder absoluto sobre todas las penalidades del cuerpo. De donde se sigue que, si Jesucristo tomó las penalidades corporales, lo hizo libremente, porque quiso, pudiendo no tenerlas. Pero tal poder lo tenía en cuanto Dios, no en cuanto hombre, ya que la virtud de la acción del instrumento, en cuanto realiza un efecto sobrenatural, no se atribuye a él, sino a la causa principal, y el alma humana tiene un determinado orden al cuerpo, fijado por la misma naturaleza, que no le es posible traspasar por su propia virtud natural. Por esto, aunque Jesucristo pudo hacer todo lo que quiso respecto de su propio cuerpo, sin embargo, no poseyó acerca de él, en cuanto hombre, la omnipotencia, porque aquel poder lo tenía según la virtud divina y no según la natural humana (ad 1).

Ni siquiera en el estado de justicia original tenía el alma humana poder absoluto sobre el cuerpo, de tal manera que le fuera posible realizar en él

toda transmutación, sino tan sólo la virtud de conservarlo exento de sus propias penalidades, y en particular de la muerte. Y esto no por virtud propia, sino como un don gratuito de Dios. Pero el Verbo divino no tomó la naturaleza humana como ésta se encontraba en el estado de inocencia, sino tal como quedó después de la culpa, sometida a sus propias debilidades y miserias, excepto el pecado. Y así juntamente con ella tomó la *necesidad* de someterse a sus propias penalidades, destituída del poder preternatural que tenía graciosamente concedido por Dios en aquel estado (ad 2).

En la solución a la tercera dificultad distingue Santo Tomás las disposiciones del cuerpo que pueden ser efecto de la imaginación, ya por atracción, sugestión o alteración, de las que de ninguna manera pueden provenir de ella, como la figura del cuerpo, la disposición de los miembros y otras semejantes. En Jesucristo, todas las potencias sensitivas estaban totalmente sometidas a su razón (3 q.15 a.5), y, por tanto, solamente son admisibles en El los efectos *normales* de la imaginación, no los anormales, ni mucho menos los imposibles a ella.

En cuanto al cumplimiento de su voluntad humana hay que distinguir también.

Todo lo que quería realizar por ella misma, lo podía hacer. Porque, siendo su voluntad completamente racional, no quería sino lo que de esa manera podía hacer, como andar, hablar, etc. Y lo que solamente podía realizar por la virtud divina, en cuanto instrumento de la divinidad, también lo podía hacer todo. Pues así solamente quería las cosas que de antemano sabía tener Dios dispuesto se realizaran por medio de ella. De donde resulta que Jesucristo tenía en todo momento poder para hacer todo lo que quería, ya como causa principal, ya como instrumento de la divinidad. Pero no respecto de lo que quería como realizable por los demás, toda vez que su voluntad humana carecía de virtud propia para hacerse efectiva, puesto que la voluntad de los otros no estaba sujeta a la humana suya propia. Y así, los mandatos dados por El a los beneficiados por sus milagros para que no los divulgasen no fueron cumplidos, aunque absolutamente quería también, según la voluntad divina, su conocimiento por los demás para gloria de Dios. En lo cual nos dió un alto ejemplo de humildad (ad 1.2). Tanto en las cosas factibles por la virtud propia de su voluntad como en las que solamente eran realizables por virtud divina, Jesucristo oraba al Padre, porque la virtud y el mismo obrar del alma humana de Jesucristo, de la misma manera que de nuestra voluntad, dependen del querer divino, el cual obra en nosotros el buen querer y su cumplimiento (Phil. 2,13).

IV. El poder de la Virgen Santísima respecto de la gracia

¿De qué manera coopera la Virgen Santísima en la producción de la gracia? No faltan autores que le atribuyen una causalidad instrumental eficiente de la misma naturaleza que a la humanidad de Jesucristo. Hasta la fecha, que nosotros sepamos, no se ha aducido otro argumento que el de su posibilidad y el hecho de su existencia en la humanidad de Jesucristo y en los sacramentos. Examinado de cerca, este argumento no da derecho a semejante conclusión. En primer lugar, porque de la posibilidad de semejante causalidad, que nadie niega, no se puede deducir su existencia, como es sobradamente notorio. Y del hecho de la existencia de la misma en la humanidad de Jesucristo y en los sacramentos, tampoco. Porque ¿cuál es el fundamento ontológico de esta causalidad en la humanidad de Jesucristo? Sin duda ninguna, la unión hipostática, la cual convierte aquélla en instrumento unido a la divinidad en la producción de todos los efectos sobrenaturales conducentes al fin de la encarnación. Al menos así lo ha entendido toda la tradición patrística y teológica, y de un modo especial los Padres griegos. Otro tanto hay que decir de los sacramentos, cuya causalidad de la gracia se reduce a la misma de la humanidad de Jesucristo en cuanto instrumentos separados de Este en la presente economía de la gracia divina.

A pesar de lo cual, no siempre ni desde un principio han atribuído los teólogos esta causalidad de la gracia a la humanidad de Jesucristo ni a los sacramentos. Es más, tampoco se deduce necesariamente de aquel fundamento, porque absolutamente pudo Dios establecer las cosas de otra manera. Pero es la más conforme con la misma naturaleza de las cosas y la perfección de Jesucristo, que a todas luces la exige.

En la Virgen Santísima falta evidentemente este fundamento ontológico de la causalidad de la gracia por la humanidad de Jesucristo y los sacramentos en cuanto instrumentos separados de Este, que es la unión hipostática. Falta, por último, la institución divina, que la establece en los sacramentos, como instrumentos separados de Jesucristo. Por otra parte, la Virgen María es una persona física distinta de Jesucristo, y ni por naturaleza ni por institución divina tiene razón de instrumento de la humanidad de Aquél, sino de causa principal distinta y separada. ¿Que Dios la pudo constituir en causa instrumental de la gracia? De acuerdo. Pero ¿dónde está esa institución? ¿Dónde la perfección que la exige en Jesucristo?

Y si de aquí pasamos al pensamiento de la tradición y del magisterio de la Iglesia, la cuestión es aún más clara. Porque constantemente a la Virgen Santísima se ha atribuído por los Santos Padres, el magisterio de la Iglesia y los teólogos un poder eficacísimo de intercesión, como causa principal, en virtud de sus méritos y de su dignidad altísima de madre de Dios (D. M. 902), pero nunca una causalidad instrumental eficiente de la gracia. Por consiguiente, es aventurado atribuirle una causalidad distinta de la gracia, que nosotros no podemos calificar siquiera de opinión piadosa, porque nunca lo aventurado y que carece de fundamento puede ser calificado de piadoso.

Este poder de intercesión de la Virgen Santísima por los miembros del Cuerpo místico no sólo es eficacísimo, sino también infalible para conseguirnos de Dios lo gracia, por la unión tan estrecha de voluntades y de operación que existe entre Jesucristo y su Madre amantísima, tanto en la adquisición de aquélla para nosotros como en la distribución de la misma, en el cual ningún santo la iguala ni de lejos siquiera. Y esto es lo verdaderamente razonable, teológico y tradicional. Por lo tanto, la Virgen se distingue de Jesucristo, en cuanto a la causalidad de la gracia, en que su cooperación con El es solamente *moral*, no eficiente, tanto en el orden de adquisición como de su distribución. Y la de Jesucristo, además de moral, *eficiente en los dos sentidos*. Y lo mismo hay que decir respecto de los milagros, como aparece en el realizado por Jesucristo en las bodas de Caná.

CUESTION 13

(In quatuor articulos divisa)

De potentia animae Christi

La potencia del alma de Cristo

Procede ahora considerar la potencia del alma de Cristo, acerca de la cual se pregunta:

Primero: si gozó de omnipotencia absoluta.

Segundo: si gozó de omnipotencia con relación a las criaturas corporales.

Tercero: si gozó de omnipotencia respecto del propio cuerpo.

Cuarto: si gozó de omnipotencia respecto del ejercicio de su propia voluntad.

Deinde considerandum est de potentia animae Christi (cf. q.7 introd.).

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo: utrum habuerit omnipotentiam simpliciter.

Secundo: utrum habuerit omnipotentiam respectu corporalium creaturarum.

Tertio: utrum habuerit omnipotentiam respectu proprii corporis.

Quarto: utrum habuerit omnipotentiam respectu executionis propriae voluntatis.

ARTICULO 1

Utrum anima Christi habuerit omnipotentiam [a]

Si el alma de Cristo gozó de la omnipotencia

Dificultades. Parece que gozó de omnipotencia el alma de Cristo.

1. Dice San Ambrosio: "La potencia que naturalmente tiene el Hijo de Dios había de recibirla el hombre en el tiempo". Pero esto parece que debe verificarse sobre todo del alma, que es la parte principal del hombre. Y como el Hijo de Dios gozó de omnipotencia desde la eternidad, parece desprenderse de aquí que el alma de Cristo la recibiese en el tiempo.

2. Así como es infinita la potencia de Dios, así también su ciencia. Pero, como hemos dicho, el alma de Cristo posee en cierta manera la ciencia de todas aquellas cosas que Dios conoce; luego también posee la potencia sobre todas ellas y es, por tanto, omnipotente.

3. El alma de Cristo posee toda ciencia. La ciencia puede ser práctica y especulativa. Luego Cristo tiene ciencia práctica de todas las cosas que conoce, es decir, sabe hacer todo lo que conoce. Parece, por tanto, que puede hacer todas las cosas.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod anima Christi habuit omnipotentiam.

1. Dicit enim Ambrosius, «Super Lc.» [1]**: «Potentiam quam Dei Filius naturaliter habet, homo erat ex tempore accepturus». Sed hoc praecipue videtur esse secundum animam, quae est potior pars hominis. Cum ergo Filius Dei ab aeterno omnipotentiam habuerit, videtur quod anima Christi ex tempore omnipotentiam acceperit.**

2. Praeterea, sicut potentia Dei est infinita, sic et eius scientia. Sed anima Christi habet omnium scientiam eorum quae scit Deus quodammodo, ut supra dictum est (q.10 a.2). Ergo etiam habet omnem potentiam. Et ita est omnipotens.

3. Praeterea, anima Christi habet omnem scientiam. Sed scientiarum quaedam est practica, quaedam speculativa. Ergo habet eorum quae scit scientiam practicam: ut scilicet sciat facere ea quae scit. Et sic videtur quod omnia facere possit.

Sed contra est: quod proprium est Dei, non potest alicui creaturae convenire. Sed proprium est Dei esse omnipotentem: secundum illud Exodi 15,2: «Iste Deus meus, et glorificabo eum»; et postea (v.3) subditur, «Omnipotens nomen eius». Ergo anima Christi, cum sit creatura, non habet omnipotentiam.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (q.2 a.1; q.10 a.1), in mysterio incarnationis ita facta est unio in persona quod tamen remansit distinctio naturarum, utraque scilicet natura retinente id quod sibi est proprium. Potentia autem activa cuiuslibet rei sequitur formam ipsius, quae est principium agendi. Forma autem vel est ipsa natura rei, sicut in simplicibus: vel est constituens ipsam rei naturam, sicut in his quae sunt composita ex materia et forma. Unde manifestum est quod potentia activa cuiuslibet rei consequitur naturam ipsius. Et per hunc modum omnipotentia consequenter se habet ad divinam naturam. Quia enim natura divina est ipsum esse Dei incircumscriptum, ut patet per Dionysium, 5 cap. «De div. nom.» [2]**, inde est quod habet potentiam activam respectu omnium quae possunt habere rationem entis, quod est habere omnipotentiam: sicut et quaelibet alia res habet potentiam activam respectu eorum ad quae se extendit perfectio suae naturae, sicut calidum ad calefaciendum. Cum igitur anima Christi sit pars humanae naturae, impossibile est quod habeat omnipotentiam.**

Ad primum ergo dicendum quod homo accepit ex tempore omnipo-

Por otra parte, lo que es propio de Dios no puede pertenecer a ninguna criatura. Pero la omnipotencia es propia de Dios, según el Exodo: "El es mi Dios, yo le alabaré"; y poco después: "Omnipotente es su nombre". Luego el alma de Cristo, que es una criatura, no goza de la omnipotencia.

Respuesta. Como hemos dicho, en el misterio de la encarnación, la unión en la persona se realizó de tal suerte que se mantuvo la distinción de naturalezas, conservando cada una de ellas sus propiedades. La potencia activa de cualquier ser sigue a su forma, que es el principio activo. Además, la forma, o bien se identifica con la naturaleza de un ser, si éste es simple; o bien entra como consecutivo de su naturaleza, si el ser se compone de materia y forma. Por aquí se aprecia claramente que la potencia activa de un ser sigue a su naturaleza. Por tanto, la omnipotencia es una consecuencia de la naturaleza divina. Y, puesto que la naturaleza divina, como enseña Dionisio, es el mismo ser de Dios incircunscrito, ejerce por ello su potencia activa sobre todas aquellas cosas que pueden tener razón de ser, en lo cual precisamente consiste la omnipotencia. Igualmente, cualquier otra realidad posee potencia activa sobre todas aquellas cosas a las cuales se extiende la perfección de su naturaleza: así un cuerpo caliente para calentar. Por tanto, dado que el alma de Cristo es una parte de la naturaleza humana, es imposible que disfrute de la omnipotencia.

Soluciones. 1. El hombre recibe en el tiempo la omnipotencia que el

[a] *Sent.* 1 d.43 q.1 a.2 ad 2; 3 d.1 q.1 a.2 ad 3; d.14 a.4.

[1] *Glossa ordin.*; cf. BEDAM, *Homiliae* l.1 homil.1: ML 94,11.

[2] § 4: MG 3,817; S.TH., lect.1.

Hijo de Dios tuvo desde la eternidad a causa de su unión personal. Por esta unión, así como decimos que el hombre es Dios, decimos también que es omnipotente; no en el sentido de que la omnipotencia o la deidad del hombre sea distinta de la de Dios, sino por el hecho de que la persona del hombre es la misma que la de Dios.

2. Como dicen algunos, la ciencia y la potencia activa son de distinta naturaleza. En efecto, la potencia activa es consecuencia de la naturaleza de un ser, pues la acción nos parece como emanando del agente. Por el contrario, no siempre proviene de la naturaleza de quien conoce, sino que puede adquirirse por asimilación de cognoscente a las cosas conocidas mediante semejanzas recibidas en él.

Pero esta respuesta no parece convincente, pues así como se puede conocer mediante semejanzas recibidas de otro, así también se puede obrar mediante una forma recibida de otro. Así, por ejemplo, el agua o el hierro calientan gracias al calor que ha recibido del fuego. Así, pues, tal respuesta no prueba que, al igual que el alma de Cristo podía conocer todo merced a las semejanzas de todas las cosas infundidas en ella por Dios, pudiese también hacer todas las cosas gracias a dichas especies.

Ha, pues, de tenerse presente que lo que una naturaleza inferior recibe de otra superior es poseído por aquélla de modo menos perfecto: así, el calor no se encuentra en el agua con la misma perfección y virtud que en el fuego. Y como el alma de Cristo es de una naturaleza inferior a la naturaleza divina, las imágenes de las cosas no se reciben en ella con la misma perfección y virtud con que están en la naturaleza divina. Por lo mismo, la ciencia de Cristo es inferior a la divina: en cuanto al modo de conocer, pues Dios conoce más perfectamente que el alma de Cristo; y en cuanto al número de cosas conocidas, pues el alma de

tentiam quam Filius Dei habuit ab aeterno, per ipsam unionem personae, ex qua factum est ut, sicut homo dicitur Deus, ita dicatur omnipotens: non quasi sit alia omnipotentia hominis quam Filii Dei, sicut nec alia deitas; sed eo quod est una persona Dei et hominis.

Ad secundum dicendum quod alia ratio est de scientia, et de potentia activa: sicut quidam dicunt. Nam potentia activa consequitur ipsam naturam rei: eo quod actio consideratur ut egrediens ab agente. Scientia autem non semper habetur per ipsam essentiam scientis: sed potest haberi per assimilationem scientis ad res scitas secundum similitudines susceptas.

Sed haec ratio non videtur sufficere. Quia sicut aliquis potest cognoscere per similitudinem susceptam ab alio, ita etiam potest agere per formam ab alio susceptam: sicut aqua vel ferrum calefacit per calorem susceptum ab igne. Non igitur per hoc prohibetur quin, sicut anima Christi per similitudines omnium rerum sibi a Deo inditas potest omnia cognoscere, ita per easdem similitudines possit ea facere.

Est ergo ulterius considerandum quod id quod a superiori natura in inferiori recipitur, habetur per inferiorem modum: non enim calor in eadem perfectione et virtute recipitur ab aqua qua est in igne. Quia igitur anima Christi inferioris naturae est quam divina natura, similitudines rerum non recipiuntur in ipsa anima Christi secundum eamdem perfectionem et virtutem secundum quam sunt in natura divina. Et inde est quod scientia animae Christi est inferior scientia divina: quantum ad modum cognoscendi, quia Deus perfectius cognoscit quam anima Christi; et etiam quantum ad numerum scitorum, quia anima Christi non cognoscit omnes res quas Deus potest facere, quae tamen Deus cognoscit scientia simplicis intelligentiae; licet cognoscat

omnia praesentia, praeterita et futura, quae Deus cognoscit scientia visionis. Et similiter similitudinem rerum animae Christi inditae non adaequant virtutem divinam in agendo: ut scilicet possint omnia agere quae Deus potest; vel etiam eo modo agere sicut Deus agit, qui agit per virtutem infinitam, cuius creatura non est capax. Nulla autem res est ad cuius cognitionem aliqualiter habendam requiratur virtus infinita licet aliquis modus cognoscendi sit virtutis infinitae: quaedam tamen sunt quae non possunt fieri nisi a virtute infinita, sicut creatio et alia huiusmodi, ut patet ex his quae in Prima Parte[3] dicta sunt. Et ideo anima Christi, cum sit creatura et virtutis finitae, potest quidem omnia cognoscere, sed non per omnem modum: non autem potest omnia facere, quod pertinet ad rationem omnipotentiae. Et inter cetera, manifestum est quod non potest creare seipsam.

Ad tertium dicendum quod anima Christi habuit et scientiam practicam et speculativam: non tamen oportet quod omnium illorum habeat scientiam practicam quorum habuit scientiam speculativam. Ad scientiam enim speculativam habendam sufficit sola conformitas vel assimilatio scientis ad rem scitam: ad scientiam autem practicam requiritur quod formae rerum quae sunt in intellectu sint factivae. Plus autem est habere formam et imprimere formam habitam in alterum, quam solum habere formam: sicut plus est lucere et illuminare quam solum lucere. Et inde est quod anima Christi habet quidem speculativam scientiam creandi, scit enim qualiter Deus creat: sed non habet huiusmodi scientiam practicam, quia non habet scientiam creationis factivam.

Cristo no conoce todas aquellas cosas que Dios puede hacer, que son el objeto de su ciencia de simple inteligencia, aunque puede conocer todas las cosas presentes, pasadas y futuras, que para Dios son el objeto de su ciencia de visión. Igualmente, las semejanzas de las cosas infusas en el alma de Cristo no alcanzan a igualar la potencia activa divina, de suerte que pueda obrar todo lo que hace Dios o hacerlo del modo como él lo hace, esto es, por una potencia infinita, de la cual no es capaz la criatura. Por lo demás, ninguna cosa exige, para ser conocida de alguna manera, una potencia infinita, aunque de hecho haya un modo de conocer propio de una potencia infinita; por el contrario, hay cosas que no puede hacerlas más que una potencia infinita, como la creación y otras, según ya consignamos en la Primera Parte. Por tanto, el alma de Cristo, que es una criatura y dotada de una potencia finita, puede ciertamente conocer todas las cosas, aunque no agotando todos sus aspectos; en cambio, no puede hacer todas las cosas, pues esto es propio de la omnipotencia. Y también es claro que no puede crearse a sí misma.

3. Cristo estaba dotado de la ciencia práctica y de la especulativa, pero no era necesario que tuviese ciencia práctica de todas aquellas cosas de las cuales la tenía especulativa. Para poseer la ciencia especulativa, tan sólo se requiere la conformidad del que sabe con lo sabido, mientras que la ciencia práctica exige que las formas de las cosas que se hallan en el entendimiento sean efectivas. Ahora bien, tener una forma e imprimirla en otro es más perfecto que sólo tenerla: así, lucir y al mismo tiempo iluminar es más perfecto que el simple lucir. De aquí que el alma de Cristo goza de la ciencia especulativa de la creación, esto es, sabe de qué modo crea Dios; pero no de la ciencia práctica, pues no tiene la ciencia de crear efectivamente.

[3] Q.45 a.5 ad 3; q.65 a.3 ad 3; cf. q.25 a.3 ad 4.

ARTICULO 2

Utrum anima Christi habeat omnipotentiam respectu immutationis creaturarum [a]

Si el alma de Cristo gozó de omnipotencia para producir cambios en las criaturas

Dificultades. 1. Parece que el alma de Cristo tuvo omnipotencia para producir cambios en las criaturas.

1. Dice el mismo: "Me ha sido dado todo poder en el cielo y en la tierra". Pero bajo los nombres de "cielo" y "tierra" se comprende a todas las criaturas, como da a entender el Génesis: "En el principio creó Dios el cielo y la tierra". Parece, pues, que el alma de Cristo posee potencia para verificar mutaciones en las criaturas.

2. El alma de Cristo es más perfecta que cualquier otra criatura. Mas toda criatura puede ser movida por otra. Efectivamente, dice San Agustín, "de igual modo que los cuerpos más groseros e inferiores son regidos por los más sutiles y poderosos, así todo cuerpo lo es por el espíritu, principio de vida y de razón; y, a su vez, el espíritu descarriado y pecador es regido por el piadoso y justo". Pero el alma de Cristo, como enseña Dionisio, mueve incluso a los espíritus superiores, iluminándolos. Luego parece que está dotada de omnipotencia para producir cambios en las criaturas.

3. El alma de Cristo poseía plenamente la gracia de hacer milagros, así como todas las demás gracias. Pero todo cambio causado en las criaturas puede reducirse al carisma de milagros, puesto que incluso los cuerpos celestes han sido desviados milagrosamente de su curso, como lo prueba Dionisio en su "Epís-

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod anima Christi habeat omnipotentiam respectu immutationis creaturarum.

1. Dicit enim ipse, Mt. ult., 18: «Data est mihi omnis potestas in caelo et in terra». Sed nomine «caeli et terrae» intelligitur omnis creatura: ut patet cum dicitur, Gen. 1,1, «In principio creavit Deus caelum et terram». Ergo videtur quod anima Christi habeat omnipotentiam respectu immutationis creaturarum.

2. Praeterea, anima Christi est perfectior qualibet creatura. Sed quaelibet creatura potest moveri ab aliqua alia creatura: dicit enim Augustinus, in III «De Trin.» [4], quod «sicut corpora grossiora et inferiora per subtiliora et potentiora quodam ordine reguntur, ita omnia corpora per spiritum vitae rationalem; et spiritus vitae rationalis desertor atque peccator per spiritum vitae rationalem, pium et iustum». Anima autem Christi etiam ipsos supremos spiritus movet, illuminando eos: ut dicit Dionysius, 7 cap. «Cael. hier.» [5] Ergo videtur quod anima Christi habeat omnipotentiam respectu immutationis creaturarum.

3. Praeterea, anima Christi habuit plenissime gratiam miraculorum seu «virtutum» (I Cor. 12,10): sicut et ceteras gratias. Sed omnis immutatio creaturae potest ad gratiam miraculorum pertinere: cum etiam miraculose caelestia corpora a suo ordine immutata fuerint, sicut probat Dionysius, in epistola «Ad Polycarpum» [6]. Ergo anima Christi habuit omnipotentiam respectu immutationis creaturarum.

Sed contra est quod eiusdem est transmutare creaturas cuius est conservare eas. Sed hoc est solius Dei: secundum illud Heb. 1,3: «Portans omnia verbo virtutis suae». Ergo solius Dei est habere omnipotentiam respectu immutationis creaturarum. Non ergo hoc convenit animae Christi.

Respondeo dicendum quod hic duplici distinctione est opus. Quarum prima est ex parte transmutationis creaturarum: quae triplex est. Una quidem est naturalis: quae scilicet fit a proprio agente secundum ordinem naturae. Alia vero est miraculosa, quae fit ab agente supernaturali, supra consuetum ordinem et cursum naturae: sicut resuscitatio mortuorum. Tertia autem est secundum quod omnis creatura vertibilis est in nihil.

Secunda autem distinctio est accipienda ex parte animae Christi: quae dupliciter considerari potest. Uno modo, secundum propriam naturam et virtutem, sive naturalem sive gratuitam. Alio modo, prout est instrumentum Verbi Dei sibi personaliter uniti.

Si ergo loquamur de anima Christi secundum propriam naturam et virtutem, sive naturalem sive gratuitam, potentiam habuit ad illos effectus faciendos qui sunt animae convenientes: puta ad gubernandum corpus, et ad disponendum actus humanos; et etiam ad illuminandum, per gratiae et scientiae plenitudinem, omnes creaturas rationales ab eius perfectione deficientes, per modum quo hoc est conveniens creaturae rationali.

Si autem loquamur de anima Christi secundum quod est instrumentum Verbi sibi uniti, sic habuit instrumentalem virtutem

[a] *Sent.* 3 d.14 a.4; d.16 q.1 a.3.
[4] C.4: ML 42,873.
[5] § 3: MG 3,209.

tola a Policarpo". Luego el alma de Cristo disfrutaba de la omnipotencia para operar cambios en las criaturas.

Por otra parte, el operar cambios en las criaturas pertenece exclusivamente a aquel que las conserva. Y la conservación de los seres es obra de Dios sólo, como se dice en la Epístola a los Hebreos: "Sustenta todas las cosas con su poderosa palabra". Luego a solo Dios compete la omnipotencia para producir mutaciones en las criaturas, y no al alma de Cristo.

Respuesta. Debe establecerse aquí una doble distinción. La primera, respecto de las mutaciones de las criaturas. Hay, en efecto, tres clases de mutación: la primera es natural, que es causada por el agente propio y dentro del orden de la naturaleza. La segunda es milagrosa, causada por un agente sobrenatural, y excede el orden y curso normal de la naturaleza; así, por ejemplo, la resurrección de un muerto. La tercera es la que se refiere a la aniquilación de la criatura.

La segunda distinción afecta al alma de Cristo, la cual es susceptible de una doble consideración: según su propia naturaleza y su potencia, sea natural, sea gratuita; y en cuanto es instrumento del Verbo de Dios personalmente unido a ella.

Considerada el alma de Cristo según su naturaleza y su potencia, ya natural, ya gratuita, estaba dotada de potencia para producir aquellos efectos que son propios del alma, como gobernar el cuerpo y ordenar los actos humanos, y también para iluminar, mediante la plenitud de su gracia y de su ciencia, a todas las criaturas racionales, inferiores a ella en perfección, de una manera a ellas acomodada.

Considerada en cuanto es instrumento del Verbo, con ella unido, es-

[6] Ep.7 § 2: MG 3,1080.

tuvo dotada de una potencia instrumental capaz de producir todas aquellas mutaciones milagrosas ordenadas al fin de la encarnación, que es "instaurar todas las cosas, las de los cielos y las de la tierra".

En cuanto a los cambios que se refieren a la aniquilación de las criaturas, competen a la creación, por la cual las cosas son sacadas de la nada. Por tanto, reducir las criaturas a la nada sólo puede hacerlo Dios, que es el único que puede crearlas y el único que las conserva en el ser para que no se precipiten en la nada. Por tanto, debe concluirse que el alma de Cristo no disfrutaba de omnipotencia para producir cambios en las criaturas.

Soluciones. 1. Como nota San Jerónimo, "la potestad fué dada a quien poco antes había sido crucificado y sepultado y luego resucitó", esto es, a Cristo en cuanto hombre. A éste, como hemos dicho antes, le fué concedida esa potestad en virtud de la unión hipostática, a la cual se debe que fuese omnipotente en cuanto hombre. Y si bien esto ya era conocido de los ángeles antes de su resurrección, después de ella lo fué para todos los hombres, como dice Remigio. "Pero se dice que un acontecimiento tiene lugar cuando éste nos es conocido"; y por esto precisamente dice el Señor después de su resurrección que le ha sido entregada toda potestad "en el cielo y en la tierra".

2. Aunque es cierto que toda criatura puede ser movida por otra, a excepción del ángel más alto, el cual, con todo, puede ser iluminado por el alma de Cristo, no lo es, sin embargo, que todo cambio operable en las criaturas pueda ser causado por otra, sino que hay algunos que son exclusivos de Dios. Así, pues, todas aquellas inmutaciones que pueden ser operadas en las criaturas por las mismas criaturas pueden ser también operadas por el alma de Cristo en cuanto instrumento del Verbo. Pero no por su propia virtud, pues hay ciertos cambios que desbordan la capacidad del alma, ya se la considere en el orden natural o en el orden de la gracia.

3. Como dijimos en la Primera Parte, la gracia de hacer milagros se concede a algunos santos no para que los hagan como por su propio poder, sino en virtud del poder divino. Y esta gracia le fué conferida al alma de Cristo en grado tan excelente, que no sólo obraba él milagros, sino que podía incluso comunicar esta gracia a los demás. Por lo cual dice San Mateo que, "llamando a sus doce discípulos, les dió poder sobre los espíritus impuros, para arrojarlos y para curar toda enfermedad y toda dolencia".

Ad primum ergo dicendum quod, sicut dicit Hieronymus [7], «illi potestas data est qui paulo ante crucifixus et sepultus in tumulo, qui postea resurrexit»: id est, Christo secundum quod homo. Dicitur autem sibi omnis potestas data ratione unionis, per quam factum est ut homo esset omnipotens, ut supra dictum est (a.1 ad 1). Et quamvis hoc ante resurrectionem innotuerit angelis, post resurrectionem innotuit omnibus hominibus, ut Remigius dicit [8]. «Tunc» autem «dicuntur res fieri, quando innotescunt» [9]. Et ideo post resurrectionem Dominus dicit sibi potestatem esse datam «in caelo et in terra».

Ad secundum dicendum quod, licet omnis creatura sit mutabilis ab alia creatura, praeter supremum angelum, qui tamen potest illuminari ab anima Christi; non tamen omnis immutatio quae potest fieri circa creaturam, potest fieri a creatura; sed quaedam immutationes possunt fieri a solo Deo. Quaecumque tamen immutationes creaturarum possunt fieri per creaturas, possunt etiam fieri per animam Christi secundum quod est instrumentum Verbi. Non autem secundum propriam naturam et virtutem: quia quaedam huiusmodi immutationum non pertinent ad animam, neque quantum ad ordinem naturae neque quantum ad ordinem gratiae.

Ad tertium dicendum quod, sicut dictum est in Secunda Parte (2-2 q.178 a.1 ad 1), gratia virtutum, seu miraculorum, datur animae alicuius sancti, non ut propria virtute eius, sed ut per virtutem divinam huiusmodi miracula fiant. Et haec quidem gratia excellentissime data est animae Christi: ut scilicet non solum ipse miracula faceret, sed etiam hanc gratiam in alios transfunderet. Unde dicitur, Mt. 10,1, quod, «convocatis duodecim discipulis, dedit illis potestatem spirituum immundorum, ut eicerent eos; et curarent omnem languorem et omnem infirmitatem».

[7] *In Mt.* 28,18 l.4 : ML 26,226.
[8] Cf. S.Th., *Catn. aur.* in Mt. l.c.
[9] Hug. de S. Victore, *Quaest. in Phil.* q.9.

ARTICULO 3

Utrum anima Christi habuerit omnipotentiam respectu proprii corporis [a]

Si el alma de Cristo gozó de omnipotencia respecto de su propio cuerpo

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod anima Christi habuerit omnipotentiam respectu proprii corporis.

1. Dicit enim Damascenus, in III libro [10], quod «omnia naturalia fuerunt Christo voluntaria; volens enim esurivit, volens sitivit, volens timuit, volens mortuus est». Sed ex hoc Deus dicitur omnipotens quia «omnia quaecumque voluit, fecit» (Ps. 113,11). Ergo videtur quod anima Christi habuit omnipotentiam respectu naturalium operationum proprii corporis.

Dificultades. Parece que el alma de Cristo disfrutó de la omnipotencia respecto de su cuerpo.

1. Dice el Damasceno que "todo lo que en nosotros es natural, para Cristo fué voluntario: así, pasó hambre y sed porque quiso, y porque lo quiso se sometió al temor y a la muerte". Pero se dice que Dios es omnipotente precisamente porque "ha hecho todo lo que ha querido". Parece, por tanto, que el alma de Cristo poseía omnipotencia con relación a las operaciones naturales de su propio cuerpo.

[a] *Sent.* 3 d.16 q.1 a.3.
[10] *De fide orth.* c.20 : MG 94,1084.

2. La naturaleza humana de Cristo fué más perfecta que la de Adán: éste, en virtud de la justicia original que poseía en el estado de inocencia, tenía el cuerpo enteramente sometido al alma, de suerte que nada sucedía a su cuerpo que fuese contra el agrado del alma. Luego con mayor razón el alma de Cristo estaba provista de omnipotencia respecto de su cuerpo.

3. Como hemos expuesto en la Primera Parte, los cambios sufridos por el cuerpo dependen naturalmente de la imaginación, dependencia que es tanto más estrecha cuanto la imaginación es más viva. Pero la imaginación del alma de Cristo, como todas sus demás facultades, era perfectísima. Luego el alma de Cristo era omnipotente respecto del propio cuerpo.

Por otra parte está lo que se lee en la Epístola a los Hebreos: "Hubo de asemejarse en todo a sus hermanos", sobre todo en lo que mira a la condición de la naturaleza humana. Pero es condición de la naturaleza humana que tanto la salud del cuerpo como su nutrición y su crecimiento no estén sometidos al imperio de la razón o a la voluntad, ya que las propiedades naturales sólo dependen de Dios, que es el autor de la naturaleza. Luego tampoco en Cristo estas operaciones le estaban sometidas. No gozó, pues, su alma de omnipotencia respecto del propio cuerpo.

Respuesta. Como hemos dicho antes, podemos considerar el alma de Cristo de dos modos. En primer lugar, según su propia naturaleza y virtud, y así considerada, no podía modificar la disposición natural de su cuerpo, como tampoco podía desviar a los cuerpos exteriores de su curso y orden natural. Y esto, porque el alma, por su propia naturaleza, está estrechamente ligada a su propio cuerpo.

En segundo lugar, se puede considerar el alma de Cristo en cuanto instrumento personalmente unido al

2. Praeterea, in Christo fuit perfectius humana natura quam in Adam: in quo, secundum originalem iustitiam quam habuit in statu innocentiae, corpus habebat omnino subiectum animae, ut nihil in corpore posset accidere contra animae voluntatem. Ergo multo magis anima Christi habuit omnipotentiam respectu sui corporis.

3. Praeterea, ad imaginationem animae naturaliter corpus immutatur; et tanto magis, quanto anima fuerit fortioris imaginationis; ut in Prima Parte habitum est (q.117 a.3 ad 2-3). Sed anima Christi habuit virtutem perfectissimam, et quantum ad imaginationem, et quantum ad alias vires. Ergo anima Christi fuit omnipotens in respectu ad corpus proprium.

Sed contra est quod dicitur Heb. 2,17, quod «debuit per omnia fratribus assimilari»: et praecipue in his quae pertinent ad conditionem humanae naturae. Sed ad conditionem humanae naturae pertinet quod valetudo corporis, et eius nutritio et augmentum, imperio rationis, seu voluntati, non subdantur: quia naturalia soli Deo, qui est auctor naturae, subduntur. Ergo nec in Christo subdebantur. Non igitur anima Christi fuit omnipotens respectu proprii corporis.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (a.2), anima Christi potest dupliciter considerari. Uno modo, secundum propriam virtutem et naturam. Et hoc modo, sicut non poterat immutare exteriora corpora a cursu et ordine naturae, ita etiam non poterat immutare proprium corpus a naturali dispositione: quia anima, secundum propriam naturam, habet determinatam proportionem ad suum corpus.

Alio modo potest considerari anima Christi secundum quod est instrumentum unitum Verbo Dei in persona. Et sic subdebatur eius potestati totaliter omnis dispositio proprii corporis. Quia tamen virtus actionis non proprie attribuitur instrumento, sed principali agenti, talis omnipotentia attribuitur magis ipsi Verbo Dei quam animae Christi.

Ad primum ergo dicendum quod verbum Damasceni est intelligendum quantum ad voluntatem divinam Christi. Quia, sicut ipse in praecedenti capitulo [11] dicit, «beneplacito divinae voluntatis permittebatur carni pati et operari quae propria».

Ad secundum dicendum quod non pertinebat hoc ad originalem iustitiam quam Adam habuit in statu innocentiae, quod anima hominis haberet virtutem transmutandi corpus proprium in quamcumque formam: sed quod posset ipsum conservare absque nocumento. Et hanc etiam virtutem Christus assumere potuisset, si voluisset. Sed, cum sint tres status hominum, scilicet innocentiae, culpae et gloriae; sicut de statu gloriae assumpsit comprehensionem, et de statu innocentiae immunitatem a peccato, ita et de statu culpae assumpsit necessitatem subiacendi poenalitatibus huius vitae, ut infra dicetur (q.14 a.2).

Ad tertium dicendum quod imaginationi, si fortis fuerit, naturaliter obedit corpus quantum ad aliqua. Puta quantum ad casum de trabe in alto posita; quia imaginatio nata est esse principium motus localis, ut dicitur in III «De anima» [12]. Similiter etiam quantum ad alterationem quae est secundum calorem et frigus, et alia consequentia: eo quod ex imaginatione consequenter natae sunt consequi passiones animae, secundum quas movetur cor, et sic per commotionem spirituum totum corpus alteratur. Aliae vero dispositiones corporales, quae non habent naturalem ordinem

Verbo de Dios. Y, bajo este aspecto, toda disposición de su cuerpo le estaba totalmente sometida. Mas, como la virtud de la acción no se atribuye propiamente, sino al agente principal, de ahí que tal omnipotencia debe atribuirse al Verbo de Dios más bien que alma de Cristo.

Soluciones. 1. El texto del Damasceno debe aplicarse a la voluntad divina de Cristo; pues, como él mismo dice en el capítulo anterior, "era beneplácito de la voluntad divina que el cuerpo padeciese y obrase conforme a su propia naturaleza".

2. En virtud de la justicia original de que gozaba Adán en el estado de inocencia, no podía el alma del hombre obrar cualquier cambio en su cuerpo, sino únicamente preservarlo de todo lo que pudiera dañarle. Tal poder podía haberlo asumido Cristo si hubiera querido. Pero, siendo tres los estados del hombre, a saber, el de inocencia, el de culpa y el de gloria, Cristo asumió del estado de gloria la visión beatífica, del de inocencia la exención del pecado, mientras que del de culpa asumió la necesidad de sujetarse a las penalidades de esta vida, como luego diremos.

3. La dependencia natural del cuerpo respecto de la imaginación, aunque ésta sea muy fuerte, sólo es parcial. Por ejemplo, cuando le hace tirarse de lo alto de una viga; porque, como enseña Aristóteles, la imaginación es por su naturaleza principio del movimiento local. Igualmente respecto a las alteraciones de frío y de calor sufridas por el cuerpo y sus consecuencias; porque la imaginación provoca naturalmente las pasiones del alma, las cuales actúan sobre el corazón, y por la conmoción de los espíritus animales, todo el cuerpo queda alterado. Pero todas

[11] C.19: MG 94,1080; cf. c.14.15: MG 94,1037.1045.
[12] C.9 n.5 (BK 432b13); c.10 n.1 (BK 433a9); S.TH., lect.9.10.

las demás disposiciones corporales que no guardan dependencia natural de la imaginación, como la forma de los pies o de las manos y cosas semejantes, no pueden ser modificadas por la imaginación, por muy fuerte que ésta sea.

ad imaginationem, non transmutantur ab imaginatione, quantumcumque sit fortis: puta figura manus vel pedis, vel aliquid simile.

ARTICULO 4

Utrum anima Christi habuerit omnipotentiam respectu executionis propriae voluntatis [a]

Si el alma de Cristo gozó de omnipotencia respecto de la ejecución de su propia voluntad

Dificultades. Parece que el alma de Cristo no gozó de omnipotencia con relación a la ejecución de su propia voluntad.

1. Dice de Jesús San Marcos que "entró en una casa no queriendo de nadie ser conocido, pero no le fué posible ocultarse". Luego no pudo satisfacer en todo los deseos de su voluntad.

2. Como hemos dicho en la Primera Parte, el precepto es signo de voluntad. Pero el Señor fué contrariado en alguno de sus preceptos; en efecto, dice San Mateo que a los ciegos curados "les advirtió con tono severo: Mirad que nadie lo sepa; pero ellos, una vez fuera, divulgaron la cosa por toda aquella tierra". Luego no pudo ejecutar en todo su voluntad.

3. Lo que uno puede hacer por sí mismo no se lo pide a otro. Pero el Señor en su oración pidió al Padre lo que deseaba se hiciese. Dice, en efecto, San Lucas que "salió hacia la montaña para orar, y pasó la noche orando a Dios". Luego no pudo satisfacer en todo su voluntad.

Por otra parte, dice San Agustín: "Es imposible que no se cumpla la voluntad del Salvador; además, ni

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod anima Christi non habuerit omnipotentiam respectu executionis propriae voluntatis.

1. Dicitur enim Mc. 7,24, quod, «ingressus domum, neminem voluit scire: sed non potuit latere». Non ergo potuit exequi in omnibus propositum suae voluntatis.

2. Praeterea, praeceptum est signum voluntatis, ut in Prima Parte dictum est (q.19 a.12). Sed Dominus quaedam facienda praecepit quorum contraria acciderunt: dicitur enim Mt. 9,30-31 quod caecis illuminatis «comminatus est Iesus, dicens, Videte ne aliquis sciat: illi autem egressi diffamaverunt illum per totam terram illam». Non ergo in omnibus potuit exequi propositum suae voluntatis.

3. Praeterea, id quod aliquis potest facere, non petit ab alio. Sed Dominus petivit a Patre, orando, illud quod fieri volebat: dicitur enim Lc. 6,12 quod «exivit in montem orare, et erat pernoctans in oratione Dei». Ergo non potuit exequi in omnibus propositum suae voluntatis.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro «De quaest. Nov. et Vet. Test.» [13]: «Impossibile est ut Salvatoris voluntas

[a] *Infra* q.21 a.1 ad 1.

[13] AMBROSIASTER, p.1 ex Nov. Test. q.77: ML 35,2271.

non impleatur: nec potest velle quod scit fieri non debere».

Respondeo dicendum quod anima Christi dupliciter aliquid voluit. Uno modo, quasi per se implendum. Et sic, dicendum est quod quidquid voluit, potuit. Non enim conveniret sapientiae eius ut aliquid vellet per se facere quod suae voluntati non subiaceret.

Alio modo voluit aliquid ut implendum virtute divina: sicut resuscitationem proprii corporis, et alia huiusmodi miraculosa opera. Quae quidem non poterat propria virtute: sed secundum quod erat instrumentum divinitatis, ut dictum est (a.2).

Ad primum ergo dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in libro «De quaest. Nov. et Vet. Test.» (l.c.), «quod factum est, hoc voluisse dicendus est Christus. Advertendum est enim quod illud in finibus gestum est gentilium, quibus adhuc tempus praedicandi non erat. Ultro tamen venientes ad fidem non suscipere invidiae erat. A suis ergo noluit praedicari: requiri autem se voluit. Et ita factum est».

Vel potest dici quod haec voluntas Christi non fuit de eo quod per eum fiendum erat, sed de eo quod erat fiendum per alios: quod non subiacebat humanae voluntati ipsius. Unde in Epistola Agathonis Papae [14], quae est recepta in Sexta Synodo [15], legitur: «Ergone ille omnium Conditor ac Redemptor, in terris latere volens, non potuit: nisi hoc ad humanam eius voluntatem, quam temporaliter dignatus est assumere, redigatur?»

Ad secundum dicendum quod, sicut dicit Gregorius, XIX «Moral.» [16], per hoc quod Dominus praecepit taceri virtutes suas, «servis suis se sequentibus exem-

siquiera puede querer lo que sabe que no debe hacerse".

Respuesta. De dos maneras ejerció el alma de Cristo su voluntad: la primera, queriendo algo para realizarlo por sí mismo. En este sentido pudo todo lo que quiso, pues desdecía de su sabiduría el que quisiera hacer algo por sí misma que supiese estaba fuera del alcance de su voluntad.

La segunda, cuando quería algo para que fuese llevado a cabo en virtud del poder divino; por ejemplo, la resurrección de su propio cuerpo y otras obras milagrosas del mismo género. Estas obras no podía realizarlas por su propio poder, sino en cuanto era instrumento de la divinidad, como ya queda dicho.

Soluciones. 1. Como dice San Agustín, "lo que sucedió, eso es lo que Cristo quiso. Ha de notarse, en efecto, que aquello ocurrió en los confines de los gentiles, a los que aún no había llegado el tiempo de que se les predicase. Pero no recibir a los que, a pesar de ello, vendrían a la fe, hubiera sido indecoroso. No quiso, pues, ser anunciado por los suyos, pero sí que le buscasen, y así sucedió".

También puede decirse que esta voluntad de Cristo no tenía por objeto algo que debía ser ejecutado por él, sino algo que habían de realizar los demás, lo cual no estaba sujeto a su voluntad humana. Por eso, en la epístola del papa Agatón, recogida por el sexto Concilio, se lee: "¿Acaso el Creador y Redentor del mundo, queriendo ocultarse en la tierra, no pudo? Pero esto ha de referirse a su voluntad humana, que se dignó asumir temporalmente".

2. Como dice San Gregorio, el Señor, ordenando guardar silencio acerca de sus milagros, "dió ejemplo a sus discípulos para que también

[14] Ep.1 *Ad aug. Imperatores*: ML 87,1177.
[15] Conc. Cpolit. II actio 4.
[16] C.23: ML 76,120.

ellos deseasen ocultar sus milagros, los cuales, sin embargo, publicados a su pesar, sirviesen de ejemplo a los demás". Este precepto, pues, revelaba la voluntad del Señor de huir la gloria humana, como lo dice San Juan: "Yo no busco mi gloria". Pero quería de una manera real y absoluta, sobre todo con su voluntad divina, que sus milagros se divulgasen para utilidad de los demás.

3. Cristo rogaba por aquellas cosas que habían de realizarse en virtud del poder divino, y también por aquellas que había de llevar a cabo por su voluntad humana. Porque tanto el poder como la operación del alma de Cristo dependían de Dios, "que es el que obra en todos el querer y el obrar", como se dice en la Epístola a los Filipenses.

plum dedit, ut ipsi quidem virtutes suas occultari desiderent, et tamen, ut alii eorum exemplo proficiant, prodantur inviti». Sic ergo praeceptum illud designabat voluntatem ipsius qua humanam gloriam refugiebat, secundum illud Io. 8,50: «Ego gloriam meam non quaero». Volebat tamen absolute, praesertim secundum divinam voluntatem, ut publicaretur miraculum factum, propter aliorum utilitatem.

Ad tertium dicendum quod Christus orabat etiam pro his quae virtute divina fienda erant: et pro his etiam quae humana voluntate erat facturus. Quia virtus et operatio animae Christi dependebat a Deo, «qui operatur in omnibus velle et perficere», ut dicitur Phil. 2,13.

INTRODUCCION A LAS CUESTIONES 14-15

DE LAS COSAS QUE EL HIJO DE DIOS TOMO JUNTAMENTE CON LA NATURALEZA HUMANA PERTENECIENTES A LA IMPERFECCION (SECCION SEGUNDA)

I. De los defectos de Jesucristo en cuanto al cuerpo (q.14)

DIVISIÓN DE ESTA CUESTIÓN.—1.° Si fué necesario que el Verbo divino tomara, juntamente con la naturaleza humana, los defectos del cuerpo (a.1). 2.° Si también se sometió a la necesidad natural de tenerlos (a.2). 3.° Si los contrajo (a.3). 4.° Si tomó todos los defectos corporales de los hombres (a.4).

NOCIONES.—a) *Qué se entiende por defecto.*—La carencia de una perfección. Así, la mortalidad significa la falta de continuidad en la vida del cuerpo; la pasibilidad, la recepción en éste o en el alma de cosas que los alteran o perjudican, etc.

b) *División.*—Los defectos se dividen en *comunes* y *particulares. Comunes* son aquellos que siguen la misma naturaleza humana. Estos se distinguen, a su vez, en opuestos a la perfección de la gracia y de la ciencia, como el pecado, la ignorancia, la inclinación al mal y la dificultad para obrar el bien; e indiferentes o compatibles con la perfección de la gracia y de la ciencia, como el hambre, la sed, la fatiga, etc. *Particulares,* por el contrario, son aquellos que obedecen a una causa particular, la cual puede ser muy diversa en los distintos individuos, como la sordera, la falta de la proporción debida en los miembros del cuerpo, etc. Esta causa particular puede ser o bien moral, como la embriaguez, o solamente física, como la distensión de los tendones en una pierna.

c) *Causa de los defectos corporales.*—Es doble, *remota* y *próxima.* La causa *remota* son los mismos principios constitutivos de la naturaleza humana, de los cuales fluyen, como de su primera raíz, todos los defectos del cuerpo y del alma. Y la *próxima* es el pecado original, puesto que Dios creó la naturaleza humana en el estado de inocencia, exenta de todos estos defectos, el cual perdimos por el pecado, y con él todo aquel conjunto de perfecciones preternaturales con que nuestra naturaleza había sido enriquecida en un principio.

d) *Necesidad.*—Por lo que hace al caso presente, hay que distinguir una doble necesidad: *natural y de coacción.* La primera es aquella según la cual los defectos de la naturaleza humana se poseen juntamente con la *necesidad intrínseca* de tenerlos. Como ya dejamos indicado, la causa remota de los defectos de la naturaleza humana son los principios constitutivos de la misma. Así, de la multiplicidad, oposición y contrariedad de elementos de que consta nuestro ser proviene en nosotros necesariamente la muerte. Y como

la muerte, los demás defectos. La *necesidad de coacción* es producida por una causa *extrínseca*, la cual hace que los defectos que ya se poseen con una necesidad *natural* tengan además una *necesidad extrínseca*, que no se puede resistir. Por ejemplo, la muerte violenta causada por el disparo de un proyectil o de otra manera. Esta necesidad de coacción es, a su vez, doble. O bien contrariando solamente la *naturaleza* del cuerpo y del alma, o también al mismo tiempo la voluntad racional. En el primer caso es causa del *involuntario natural*, pero no absoluto. Y así, puede uno someterse *libremente* a la amputación de un brazo o de una pierna para evitar la corrupción de todo el cuerpo, e incluso a la misma muerte, por caridad o por confesión de la fe. En cambio, la necesidad de coacción que contradice la voluntad racional destruye toda voluntariedad, convirtiendo el acto en completamente necesario. Por ejemplo, el que contra toda su voluntad muere ahorcado en un patíbulo.

Esta distinción es fundamental para poder apreciar debidamente la voluntariedad de los defectos de la naturaleza humana de Jesucristo y de los sufrimientos de su pasión y muerte.

e) *La satisfacción y los defectos de la naturaleza humana de Jesucristo.*—En la satisfacción entran dos elementos, uno a modo de materia, y a modo de forma el otro. El elemento material es siempre algo penoso, voluntariamente sobrellevado con el objeto de satisfacer por el pecado, y el formal la gracia y la caridad. Y así como no es necesario que la satisfacción se haga por sí mismo, así tampoco que el pecado por el cual se satisface sea propio, sino que basta que sea de otro. De donde se deduce que, absolutamente, puede uno tomar sobre sí las penalidades propias del pecado de otro para satisfacer por él por pura caridad y misericordia, sin que de ninguna manera esté sujeto a ellas. Pero, dada esta finalidad en un sujeto totalmente santo, no podría realizarla sin tomar sobre sí las penalidades debidas por el pecado de aquel por quien satisface. Tal es el caso de Jesucristo respecto de todo el género humano. Absolutamente, el Verbo divino por ningún título tenía necesidad de tomar sobre sí ningún defecto del cuerpo ni del alma, y, por tanto, si los tomó fué de una manera totalmente voluntaria, aun en la hipótesis de hacerse verdadero hombre, puesto que el origen próximo de todos estos defectos es el pecado, que en El de ninguna manera existió. Mas en la hipótesis de la encarnación *redentiva* por la satisfacción del pecado del hombre, tuvo una necesidad *hipotética* de tomar *alguna penalidad*, y fué *convenientísimo* que tomara los defectos del cuerpo y del alma compatibles con su santidad y perfección en la gracia y en la ciencia. Pues en esta libre asunción, al mismo tiempo que satisface perfectísimamente por nosotros, nos demuestra el gran misterio de su amor y misericordia infinita.

ERRORES.—Hay que contar, en primer lugar, con los extravíos de *docetas* y *gnósticos*, los cuales, por lo mismo que negaban la realidad del cuerpo físico en Jesucristo, se veían también precisados a negar la realidad de sus sufrimientos y penalidades y, por tanto, de los defectos físicos de su cuerpo.

Otro tanto hay que decir también de los *monofisitas*, que profesaban la unidad de naturaleza en Jesucristo, negando, por consiguiente, la real distinción de la naturaleza humana de la divina.

Los *aptardocetas*, de fines del siglo v, partidarios de Julián de Halicarnaso y de Gaianos, enseñaban que el Verbo divino había tomado un cuerpo *incorruptible*. No negaban su pasibilidad de hecho, pero sí *de iure*, por lo cual sostenían que aquélla constituía un verdadero milagro.

Hasta qué punto algunos Santos Padres, entre los cuales hay que citar a Clemente Alejandrino, San Hilario y Cirilo de Alejandría, hayan participado de este error, cuando dicen que el cuerpo de Jesucristo era *impasible* desde un principio, no es fácil discernirlo. Parece ser que con esto trataban

de excluir que sus sufrimientos fueran *necesarios* y, por lo tanto, que carecieran de verdadera *voluntariedad*. Al menos así interpreta Santo Tomás un poco más adelante a San Hilario (q.15 a.5 ad 1).

DOCTRINA DE SANTO TOMÁS.—Se expresa en la siguiente conclusión:

A) El Verbo divino tomó de una manera completamente libre, en orden a la satisfacción por el pecado del hombre, y, por consiguiente, con una necesidad de suma congruencia, todos los defectos comunes **de la naturaleza humana en cuanto al cuerpo no contrarios a la perfección de la gracia. B) Juntamente con ellos tomó también su necesidad natural y la de coacción "ab extrinseco" respecto de la naturaleza del cuerpo y también del alma, mas no respecto de la voluntad racional, en su pasión y muerte. C) Sin que por eso los contrajera. D) En cambio, de ninguna manera tomó los defectos particulares del hombre.**

A) La SAGRADA ESCRITURA nos ofrece una espléndida demostración de esta primera parte, primero en general y después en particular. En común, en la descripción que hace Isaías del Siervo de Yavé, lleno de enfermedades y dolores, cargando sobre sus hombros con el peso de nuestros pecados para expiarlos en el sacrificio de su vida [1], en el cual fué vencida la muerte y consumado el misterio de nuestra redención [2]. Y en particular, los mismos evangelistas nos dan testimonio de que Jesús tuvo hambre (Mt. 4,12), fatiga (Io. 4,3-6), padeció sed (Io. 19,28), experimentó agudamente el dolor (Mt. 27, 29-33) y sufrió la muerte (Mt. 27,50).

El testimonio de los SANTOS PADRES sobre este particular es exuberante. «Espera a Aquel, dice San Ignacio de Antioquía, que está fuera del tiempo, intemporal e invisible, hecho por nosotros visible, y, siendo impalpable e impasible, se hizo pasible y padeció por nosotros todo género de sufrimientos» [3].

El MAGISTERIO DE LA IGLESIA. Comenzando por el Símbolo Apostólico, en el cual se dice que Jesucristo «nació de María Virgen, padeció bajo Poncio Pilato, fué crucificado, muerto y sepultado» (Dz. 2,6), en todos se profesa la existencia de los defectos corporales en Jesucristo. Y el concilio de Efeso condena la doctrina de los monofisitas por estas palabras: «Si alguien no confesara que el Verbo de Dios no padeció, fué crucificado y gustó la muerte en su carne, sea anatema» (Dz. 124).

SANTO TOMÁS prueba teológicamente esto mismo por tres razones, en las cuales no hace otra cosa que reproducir las enseñanzas de los Santos Padres sobre este particular. La primera está tomada de las exigencias de la satisfacción por el pecado del hombre, fin de la encarnación redentiva, la cual no se puede realizar sin obras penosas, siendo la asunción de los defectos comunes del cuerpo lo más indicado para ello, ya que esos defectos tienen razón de penas en aquél, determinadas como castigo del mismo por la justicia divina. Por eso decíamos antes que, en la hipótesis de la encarnación redentiva, la asunción de la naturaleza humana con estos defectos era convenientísima y en este sentido necesaria.

Pero no todos los defectos comunes de la naturaleza humana, en cuanto al cuerpo, fueron tomados por el Verbo divino, porque algunos de ellos, como la inclinación al mal y la dificultad para obrar el bien, se oponen a los fines de la satisfacción, sino tan sólo los que no contradicen la perfección de la gracia

[1] Is. 52,13; 53,2-3.
[2] Heb. 2,10-18.
[3] *Epist. ad Polycarp.*: MG 5,721.

de Jesucristo, la cual es el principio formal de la misma satisfacción. La asunción de estos defectos por el Verbo divino fué totalmente libre, puesto que por ningún título estaba obligado a ella. Y, por lo mismo que los defectos del cuerpo fueron tomados por El libremente, por razón de la satisfacción por el pecado del hombre y en la medida por ella exigida, dicen todos los Santos Padres, y con ellos Santo Tomás, que los tomó *dispensativamente*...

En segundo lugar, la asunción de nuestra naturaleza con estos defectos sirve, en gran manera, para afianzamiento de nuestra fe en la encarnación. Pues estando aquélla sometida a ellos después del pecado, si el Verbo divino tomara la naturaleza humana exenta de los mismos, daría lugar para que muchos pensaran que el cuerpo de Jesucristo no era real, ni por tanto verdadero hombre.

Además, para ejemplaridad de la paciencia que debemos tener para sobrellevar nuestras propias debilidades y miserias, considerando que el Verbo divino cargó voluntariamente por amor nuestro con los mismos defectos de nuestra naturaleza en cuanto al cuerpo (a.1).

La existencia de todos estos defectos de Jesucristo en cuanto al cuerpo es totalmente compatible con la suma perfección de su alma en cuanto a la gracia y la ciencia. Y siendo la gracia el principio formal de la satisfacción y las penalidades como su materia, para que aquélla fuera perfectísima lo debió ser también su alma en cuanto a la gracia y la ciencia (a.1 ad 1).

La gloria suma de que gozaba el alma humana de Jesucristo, desde el primer instante de su concepción, no era obstáculo para la existencia de estos defectos en su cuerpo. Fué disposición de la voluntad divina que la gloria del alma humana de Jesucristo no redundara en su cuerpo, lo cual constituye una de las leyes fundamentales de la psicología humana de Jesucristo, en la que muchos autores no reparan lo suficiente, a pesar de que Santo Tomás la califica en otras partes, como más adelante veremos, de ley *ordinaria* en la economía de la encarnación, sin la cual la psicología de Jesucristo resultaría tan incomprensible y misteriosa como la misma unión hipostática (a.1 ad 2).

La existencia de los defectos corporales en Jesucristo, lejos, pues, de impedir el fin de la encarnación, aunque la debilidad humana tomada por el Verbo divino de alguna manera oculta su divinidad, sirve, por el contrario, grandemente para conseguir aquél y para cerciorarnos en la fe de la encarnación, mostrándonos palpablemente la realidad de su humanidad, ya que ésta es el camino por donde nosotros nos introducimos en su divinidad, según el testimonio de San Pablo (Rom. 1,2): «Tenemos acceso a Dios por Jesucristo» (a.1 ad 4).

B) Más admirable todavía es que el Verbo divino no solamente se sometió libremente a los defectos comunes de la naturaleza humana en cuanto al cuerpo, sino también a la *necesidad natural* de tenerlos, y hasta a la coacción que contraría a la naturaleza de su cuerpo y de su misma alma. San Pablo lo dice en pocas palabras: «Envió Dios a su Hijo en la semejanza *de carne de pecado*» (Rom. 8,3). La condición de la carne de pecado es que esté sometida a la necesidad de morir y de soportar dolores y sufrimientos de todo género.

En cuanto a la *necesidad natural*, es fácil probarlo. Todos esos defectos tienen su raíz en la misma naturaleza humana, de la cual brotan necesariamente en ciertas condiciones, como la muerte, el dolor, etc. Y como la naturaleza humana que el Verpo divino tomó es en todo semejante a la nuestra, excepto en el pecado [4], de aquí que todos estos defectos existieran en Jesucristo juntamente con la necesidad natural de tenerlos. Así, la muerte fué intrínseca-

[4] Hcb. 2,17; 4,15.

mente causada en El por los principios naturales que necesariamente conducen a ella, y de igual modo la sed, la fatiga, etc.

No es menos claro también que tomó juntamente con ellos la necesidad de coacción que contraría la naturaleza del cuerpo y de la misma alma, como es evidente en la crucifixión y en su muerte. Aunque nada hay tan poderoso como el alma de Jesucristo, en cuanto instrumento de la divinidad, sin embargo, carecía de virtud propia para impedir que los clavos traspasasen sus pies y manos y le infligiesen tan horrorosos tormentos (a.2 ad 3). A pesar de lo cual, todo lo soportaba libérrimamente, no sólo según la voluntad divina, sino también la racional humana, ya que según ambas quería y ardientemente deseaba y buscaba cumplir la voluntad del Padre, realizando por medio de su pasión y muerte el fin sublime de la encarnación (a.2c ad 1.2).

C) *Contraer* es lo mismo que traer subjetivamente una cosa con la causa de la misma. Ahora bien, siendo el pecado original la causa próxima adecuada de los defectos de la naturaleza humana, es manifiesto que Jesucristo de ninguna manera los contrajo, a pesar de que voluntariamente se sometió a la necesidad natural de los mismos. Esta necesidad estaba impedida por la justicia original en que fué el hombre creado, la cual le fué substraída por el pecado, que de ninguna manera existió en Jesucristo. Luego si los tuvo, no fué por razón del pecado, sino porque libremente quiso someterse a ellos (a.3c ad 1.3).

D) Basta tener en cuenta la causa de los defectos particulares para negar su existencia en Jesucristo. Pues así como la causa de los defectos comunes es la misma naturaleza, la de los particulares es, o bien el pecado, como en la embriaguez, o un defecto de la misma naturaleza, como en el caso del raquitismo, la fealdad, etc. Mas en Jesucristo ninguna de estas dos causas podía existir, dada la perfección en cuanto al cuerpo y en cuanto al alma que en El exigían la unión hipostática y el hecho de ser concebido por virtud del Espíritu Santo.

Por eso Santo Tomás no comparte la opinión de algunos Padres, como Tertuliano, Orígenes y Clemente de Alejandría, los cuales, apoyados en un texto de Isaías (53,2), afirmaban que Jesucristo no era bello, pareciéndole mucho más razonable la de San Jerónimo, San Juan Crisóstomo, San Agustín, San Bernardo, San Anselmo y San Buenaventura, los cuales afirman su hermosura. En primer lugar, porque aquel testimonio de Isaías se refiere a su pasión, y, además, porque la fealdad no es un defecto común de la naturaleza humana, la cual es producida por circunstancias particulares desfavorables de la misma; debiendo, por lo tanto, ser considerada como una consecuencia del pecado original.

Los defectos naturales en la Virgen María

No cabe duda que en la Virgen Santísima existieron los defectos naturales comunes. Era un individuo de la naturaleza humana, a la cual éstos siguen necesariamente, ya que la Virgen María no tuvo la naturaleza humana por asunción o libre elección de su voluntad, como el Verbo divino, sino por su misma condición de naturaleza racional. Y careciendo su alma de virtud propia para cambiar la condición de la naturaleza, como la tuvo Jesucristo no sólo en cuanto Dios, sino también en cuanto hombre como instrumento de la divinidad, síguese que tampoco los tomó libremente como su divino Hijo, sino que, teniéndolos por necesidad de naturaleza, los *aceptó libremente* para satisfacer por medio de ellos por el pecado del hombre y cooperar con Jesucristo a la redención del mundo.

¿Los contrajo? En sentido *lato* o imperfecto, en cuanto a la causa *remota* de los defectos de la naturaleza, no cabe duda que sí, puesto que no podía substraerse a la necesidad natural de los mismos. En sentido *estricto*, si para contraerlos se requiere tenerlos juntamente con el pecado de hecho, la respuesta tiene que ser negativa, en virtud del dogma de la concepción inmaculada de María. Pero si basta solamente el *débito* del pecado, del cual se siguió en su naturaleza la privación del estado de justicia original en que Dios la había creado, la cosa cambia radicalmente. Porque de la misma manera que, en virtud del pecado, *debió* tomar la naturaleza humana destituída de la justicia original, también *debió* tomarla con sus defectos naturales. Y, por lo tanto, de alguna manera los contrajo. Es decir, no tan perfectamente como nosotros, en los que el pecado existió formalmente alguna vez, ni los tuvo tampoco de una manera completamente desligada del pecado, como Jesucristo, el cual sólo por libre voluntad suya se sometió a ellos, sino por una verdadera *necesidad de naturaleza*, en virtud del pecado, que en ella no llegó a cuajar por especialísimo privilegio de Dios. Santo Tomás no requiere otra cosa, para que se pueda decir que estos defectos son contraídos, que tenerlos por razón del *débito* del pecado (a.3). Es absurdo pensar que, porque la Virgen Santísima fué preservada por Dios de la *mancha* del pecado original, ya por eso lo fué *totalmente* en cuanto a *todas* sus consecuencias y efectos, puesto que en el pecado original, además de la mancha que causa en el alma, se distinguen otras muchas cosas, las cuales hay que tener muy presentes cuando se trata esta cuestión.

¿Qué defectos existieron en la Virgen? Desde luego, todos los naturales comunes, excepto aquellos que se oponen a la perfección de su santidad, como el pecado, la inclinación al pecado y la resistencia para obrar el bien. En cuanto al conocimiento, la ignorancia tampoco debió ser tan original en ella como lo es en nosotros, no siendo del todo improbable la existencia en ella de una ciencia infusa desde el principio. Pero nunca tuvo ignorancia positiva. En cuanto a los demás defectos naturales comunes, sería necesario demostrar la existencia de un privilegio especial antes de negar en ella la existencia de cualquiera de ellos, y de un modo particular la muerte.

Respecto de los defectos particulares, todos los que reconocen por causa el pecado individual, desde luego que no los tuvo. Pero los que tienen por causa algún defecto de la naturaleza *pudieron* existir en ella. ¿Cuántos? ¿Cuáles? ¿En qué medida? No lo sabemos.

¿Tuvieron también razón de penas? De penas individuales, ciertamente que no. En la Virgen no existió ningún pecado personal, y el pecado de naturaleza tampoco tuvo existencia en ella individualmente. Pero, considerados los defectos de naturaleza como privación de las perfecciones correspondientes en el estado de inocencia, consiguiente al pecado, todos los individuos de la naturaleza humana, que tienen el débito de aquel pecado, por fuerza la han de participar con la carga de estas privaciones, aunque de hecho hayan sido preservadas del mismo pecado por especial privilegio de Dios. Y puesto que en la Virgen existió el débito del pecado original, aunque no el mismo pecado, por eso en ella los defectos de naturaleza dicen relación a aquél como causa de los mismos, y, por tanto, tienen razón de penas, aunque no con tanta fuerza como en nosotros, que lo contrajimos de hecho. Para significar esta distinta fuerza de expresión de la relación de los defectos de la naturaleza al pecado, en nosotros y en la Virgen Santísima, solemos decir que en nosotros tienen razón de penas y en ella solamente de defectos de la naturaleza. Pues no es lo mismo el pecado de hecho que el pecado solamente de débito. Si la naturaleza humana de la Virgen no descendiera de Adán, así sería en efecto; pero, descendiendo del mismo tronco que nosotros, lógicamente no podemos afirmar

otra cosa, aunque sólo de un modo analógico [5]. En lo cual no existe injusticia alguna, como no la hay tampoco en que la Virgen Santísima reciba su naturaleza humana de Adán pecador, en la que dejó éste impresas las huellas de su pecado. Solamente confundiendo las penas de naturaleza con las puramente *personales* puede alguno encontrar dificultad en esta doctrina.

De lo dicho se desprende fácilmente que sería una verdadera utopía afirmar que la naturaleza humana fué restituída en la Virgen a su estado de justicia original, que ni siquiera tuvo en Jesucristo. Este, como repetidas veces enseña Santo Tomás, recibió algo de cada uno de los estados de la naturaleza humana: del estado de la gloria, la ciencia beata; del estado de inocencia, la inmunidad de pecado, y del estado de culpa, la necesidad natural de las penalidades de esta vida (a.2-3), la cual también existió en la Virgen Santísima.

En la respuesta a la segunda dificultad del artículo 3 parece indicar Santo Tomás con suficiente claridad que la Virgen fué concebida en pecado original. La frase no es única, sino que está reforzada por otras varias en sus distintas obras [6].

Lo cual ha tenido por resultado que el Doctor Angélico sea generalmente considerado como contrario a la concepción inmaculada de María. Esta consideración sube de punto si se tiene en cuenta que no se puede señalar un solo testimonio suyo en que *ciertamente* se afirme lo contrario, sino que los textos que se citan tienen un sentido más real y verdadero refiriéndolos a la santificación de su alma, todo lo antes que se quiera, después de su concepción [7].

Sin embargo, creemos también firmemente que el pensamiento exacto de Santo Tomás no se puede encontrar ni en la *sola* enumeración de textos ni tampoco solamente en la lógica de sus principios y doctrina acerca de la santidad y perfección de María, sino en el *contexto histórico doctrinal* subyacente en todos sus escritos acerca de esta cuestión.

Es bien sabido que la razón de la oposición a la *opinión piadosa* acerca de la concepción de María, en el siglo XIII, eran los dos grandes principios de fe, la universalidad del pecado original y de la redención por Jesucristo, cuya existencia parecía contradecir aquella opinión al afirmar la concepción inmaculada de la Virgen. Por este motivo, todos los teólogos de la Universidad de París de aquella época, entre los cuales hay que contar a Alejandro de Hales, San Alberto Magno y San Buenaventura, juntamente con otros autores tan destacados como San Bernardo, se oponían tenazmente a ella. Por otra parte, la Iglesia romana, si bien no reprobaba la *opinión piadosa*, sin embargo no la enseñaba, y aunque *toleraba* la fiesta de la concepción de María, tampoco la aprobaba. Por lo cual, sin extorsión de ninguna clase, se interpretaba esta tolerancia en el mismo sentido de la santificación de María antes de nacer, nada más concebida, que la misma Iglesia universalmente celebraba y siempre había reconocido. Porque, por una parte, no estaban entonces tan deslindados los campos y fijados los conceptos acerca de esta cuestión como lo están ahora. Y por otra, los mismos que no se mostraban partidarios de la concepción inmaculada de María establecían en ella la misma cantidad de gracia y perfección de su alma que admitimos actualmente después de la definición del dogma inmaculista, por lo cual no se consideraban obligados a dar otra significación a aquella tolerancia. Toda la cuestión se centraba, por consiguiente, en si por un instante, el primero de su concepción, había sido alcanzada o no por el

---

[5] I-2 q.81 a.4; *In Sent.* 2 d.31 q.1 a.2 ad 2; 3 d.33 q.1 a.1 ad 4; *De malo* q.4 a.7.
[6] *In Sent.* 3 d.3 q.1 a.1 sol.2; *Sum. Th.* 3 q.27 a.2c y ad 2; *Quodl.* 6 a.7.
[7] *Exp. salutationis angelicae*; *In Sent.* 1 d.44 q.1 a.3 ad 3; *In Ps.* 14,2.

pecado original, cuya gravedad, en final de cuentas, es personalmente inferior. en la razón formal de pecado, al último de los veniales [8].

En una cuestión similar, la de los que no han de morir al final de los tiempos, propuesta por el texto de San Pablo y la opinión de algunos Santos Padres, Santo Tomás estableció una distinción fundamental en el pecado original *de hecho* y la *necesidad* o *débito* de tenerlo, que era la clave para la solución de la misma. Conforme a esta distinción, podía afirmarse como probable, según él, con algunos Santos Padres, que no todos morirán al final de los tiempos, no obstante la universalidad del pecado original, y, por tanto, de la muerte a él consiguiente. Porque todos tenemos la necesidad o el débito de morir, y, por consiguiente, todos necesitamos la aplicación de los méritos redentivos de Jesucristo para vernos libres de la muerte [9].

Bastaba una sencilla aplicación de esta famosa distinción de Santo Tomás a la concepción inmaculada de María para que al instante desaparecieran todos los escrúpulos dogmáticos de los teólogos de la Universidad de París acerca de esta cuestión y se hiciese luz plena en ella, dejando libre el camino a la opinión piadosa.

Pero de hecho no fué así. La Iglesia romana seguía manteniendo su actitud reservista, la cual no modificó hasta muchos años después de la muerte de Santo Tomás. Y para hacer esta aplicación, sin la autoridad suya, le faltaban a Santo Tomás dos apoyos principales, que tenía en la cuestión anterior: por una parte, la Sagrada Escritura, y por otra, la autoridad clara de algunos Santos Padres. Sobre todo teniendo enfrente a la de San Bernardo, tan valiente y decidida, y existiendo, además, en la opinión piadosa muchas extralimitaciones y extravagancias, que no se podían consentir.

No se puede decir, por consiguiente, que Santo Tomás haya sostenido la concepción en pecado de la Virgen María por una necesidad de doctrina. ni tampoco por puro servilismo a la autoridad de los teólogos de la Universidad de París, puesto que con su fundamental distinción del pecado, *de hecho y de débito*, tenía lo suficiente para acabar con una y otra, como ya lo había conseguido en la cuestión similar de los que al final de los tiempos no han de morir. Mucho menos se puede atribuir esto a desafecto hacia la Virgen Santísima, ya que su teología es la más generosa con la Virgen y rica en afirmaciones que tanto la encumbran en santidad y perfección, no obstante la parquedad en extensión de su mariología. Se puede decir que toda ella está apuntando y como exigiendo *lógicamente* la concepción inmaculada de María, según admirablemente ha demostrado el P. Del Prado en su magnífica obra *Divus Thomas et bulla Ineffabilis Deus*, a pesar de que nunca llegó a la afirmación de la misma que dicho padre le imputa. ¡Designios de la Providencia divina! Es que solamente le faltó el apoyo o impulso de la autoridad de la Iglesia romana. Veinte años más tarde que hubiera muerto Santo Tomás, y todo habría cambiado, y otras muy distintas serían sus fórmulas y expresiones, sin necesidad de alterar en lo más mínimo sus fundamentales doctrinas. Antes por el contrario, en ellas se encontraría el fundamento más sólido y firme para defender aquélla teológicamente, sin menoscabo alguno de otras verdades fundamentales de nuestra fe. Pero no tocaba a Santo Tomás, sino al Espíritu Santo, *dirigir e iluminar* a la Iglesia en el conocimiento y afirmación de la revelación divina acerca de la existencia de un privilegio tan especial, que sólo a la libre voluntad de Dios pertenece conceder, sino ser *dirigido e iluminado por ella.*

[8] *In Sent.* 2 d.33 q.2 a.1 ad 2; *In Sent.* 3 d.1 q.1 ad 1; *De verit.* q.25 a.6 ad 4; *De malo* q.5 a.1 ad 3; *Sum. Th.* 3 q.1 a.4.

[9] *In Sent.* 2 d.31 q.1 a.2; 4 d.43 q.1 a.4; *De malo* q.4 a.6 ad 2; *Sum. Th.* 1-2 q.81 a.3 ad 1.

Por eso es un error, además de una injusticia manifiesta, considerar a Santo Tomás como *contrario* a la concepción inmaculada de María, siendo así que él fué quien dió la clave para entender y explicar rectamente esta verdad de fe en perfecta armonía con todas las demás, ayudando y favoreciendo más él con su doctrina a la formulación y esclarecimiento de este dogma que otros con sus ímpetus y fervorosas afirmaciones. Las fórmulas y expresiones ásperas y duras de Santo Tomás acerca de la concepción de María, *proyectadas en su contexto histórico doctrinal*, no tienen, pues, más que un sentido *provisional*, en espera de la señal que diera curso libre a las exigencias lógico-metafísicas de su doctrina teológica en materia tan sutil y delicada.

Y esta distinción entre el *hecho* y el *débito* del pecado original es también la que justifica la contracción de los defectos de la naturaleza humana por María, como penas de aquel pecado, no personales de ella, sino impuestas por Dios a la misma naturaleza inmediatamente, puesto que el pecado que las motivó fué un pecado de naturaleza, y *consecuentemente* a todos los individuos naturales de aquélla, entre los cuales se encuentra la Virgen María. El dogma de la Inmaculada no dice ni exige que fuera exenta de esta salpicadura del pecado, por lo mismo que ella también participaba por necesidad de origen aquella misma naturaleza y tenía el *débito* del pecado, del cual fué especialísimamente preservada por Dios.

II. De los defectos de Jesucristo en cuanto al alma (q.15)

NEXO DE ESTA CUESTIÓN CON LA ANTERIOR.—Una vez considerados, en la cuestión precedente, los defectos de Jesucristo en cuanto al cuerpo, pasa Santo Tomás en ésta a estudiar los de su alma.

DIVISIÓN DE LA CUESTIÓN.—A tres, fundamentalmente, se reducen los defectos del alma humana: el pecado (a.1-2), la ignorancia (a.3) y la pasibilidad (a.4-10), los cuales dan lugar a un número crecido de cuestiones en Jesucristo, todas de gran importancia, que sucesivamente iremos considerando en la exposición de esta cuestión.

A) IMPECABILIDAD DE JESUCRISTO (a.1-2)

En gracia del orden y claridad, dividimos esta cuestión en tres partes: 1.ª Existencia en Jesucristo del pecado y del *fomes peccati*. 2.ª Imposibilidad absoluta del pecado y del *fomes peccati* en Jesucristo. 3.ª Fundamento de la absoluta impecabilidad de Jesucristo.

1.° Existencia del pecado y del "fomes peccati" en Jesucristo

SENTENCIAS DIVERSAS ACERCA DE ESTA CUESTIÓN.—1.ª Algunos protestantes dijeron que Jesucristo había tenido el pecado de la desesperación cuando pronunció aquellas palabras en la cruz: «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?» [10]. 2.ª Teodoro de Mopsuestia, juntamente con los racionalistas de nuestros días, para todos los cuales Jesucristo es puro hombre, enseñaba que Jesucristo tenía el *fomes peccati* y padecía tentaciones *ab instrinseco* como nosotros. 3.ª Todos los autores católicos convienen en negar la

[10] Mt. 27,46; Mc. 15,34.

existencia en Jesucristo del pecado y del *fomes peccati*. Con ellos establecemos la siguiente conclusión:

De hecho jamás existió en Jesucristo ningún pecado, tanto actual como el original, ni tampoco el "fomes peccati".

Ambas partes son de fe.

Testimonio de la SAGRADA ESCRITURA: *En cuanto al pecado original* es manifiesto por las palabras del ángel a María: «El Espíritu Santo descenderá sobre ti, y la virtud del Altísimo te cubrirá. Por tanto, de ti nacerá el SANTO, el cual se llamará Hijo de Dios» [11]. Ahora bien, siendo Jesucristo el SANTO sustancialmente, Hijo de Dios por naturaleza y concebido por obra y gracia del Espíritu Santo, en su origen no puede haber nada pecaminoso. Por lo mismo, en El tampoco puede existir el *fomes peccati*, que es inclinación al pecado, derivada en nosotros de nuestro pecado de origen, el cual es causa de la corrupción de nuestra naturaleza.

En cuanto al pecado actual, ya en el salmo 5,5 se dice del Mesías que «no es amante de la maldad». Los apóstoles dan claro testimonio de que en Jesucristo no existía pecado ninguno. Dice así San Pedro: «El cual (Jesucristo) no cometió pecado, ni en sus labios se halla maldad» [12]. «Vino a este mundo, dice San Juan, para quitar nuestros pecados, y en El no existe pecado» (1 Io. 3,5). «Pues tal convenía que fuese nuestro Pontífice, continúa San Pablo, santo, inocente, inmaculado, separado de los pecadores y más excelso que los cielos» (Heb. 7,26). Y el mismo Jesucristo dice de sí a los judíos: «¿Quién de vosotros me argüirá de pecado?» (Io. 8,46). Y en otra parte: «El príncipe del mal no tiene nada en mí» (Io. 14,30).

Unánimemente exaltan esta verdad los PADRES en términos muy calurosos. «Creamos, pues, amados hermanos—dice San Hipólito—, que Dios Verbo descendió del cielo en la entrañas de la Virgen María, hecho hombre en todo semejante a nosotros, *excepto en el pecado*, para salvar al hombre, que había caído, y restituir la inmortalidad a todos los que creyeran en su nombre» [13]. «El Jesús que murió—dice Orígenes—es hombre. Por lo cual El mismo dijo: Mas ahora queréis dar muerte al hombre que os ha dicho la verdad. Porque ciertamente era hombre el que murió, no la verdad, la sabiduría, la paz y la justicia, y *aquel* de quien fué escrito: Dios era el Verbo; no murió el Dios Verbo, la verdad, la sabiduría y la justicia, puesto que la imagen invisible de Dios, el primogénito de toda criatura, es incapaz de morir por el pueblo; muere este hombre más santo que todas las cosas animadas, el cual llevó sobre sí todos nuestros pecados y miserias, porque tenía el poder de borrar, consumir y destruir todos los pecados del mundo, por lo mismo *que jamás hizo pecado, ni en sus labios se halló engaño, ni conoció pecado*» [14].

MAGISTERIO DE LA IGLESIA.—El concilio de Efeso condena al que dijere que Jesucristo había ofrecido el sacrificio de su vida por sí mismo, como si en El hubiera pecado (Dz. 122). El de Calcedonia define que Jesucristo es *consustancial* a nosotros, según la humanidad, en todo hecho semejante a nosotros, *excepto el pecado* (Dz. 148). Y el concilio Florentino enseña en el *Decreto para los jacobitas* que «Jesucristo fué concebido, nació y murió sin pecado» (Dz. 711), lo cual firmemente cree y profesa la Iglesia católica.

Por lo que toca al *fomes peccati*, el concilio II de Constantinopla condena

[11] *Lc* 1,35; Mt. 1,20.
[12] 1 Petr. 2,22.
[13] *Contr. haer. Noeti*: MG 10,825.
[14] *In Io.*: MG 14,720.

la doctrina de Teodoro de Mopsuestia y la de todos los que en esto le siguieron (Dz. 224).

SANTO TOMÁS explica la inexistencia de todo pecado en Jesucristo por las mismas razones que antes adujo para justificar la asunción por Este de los defectos comunes de la naturaleza humana, pues el pecado se opone tanto al fin de la encarnación respecto de la satisfacción por el mismo pecado como a la demostración de la verdad de la encarnación, ya que el pecado está contra la misma naturaleza humana, así como también a la ejemplaridad de Jesucristo para nosotros, como es notorio (a.1). Y la inexistencia del *fomes peccati*, por la misma del pecado original en Jesucristo, al cual sigue aquél (Dz. 792), y por la plenitud de su gracia habitual, la cual, cuanto más abundante es, tanto más amortigua las pasiones y la inclinación al pecado (a.2).

En Jesucristo existieron los delitos de todos los hombres *representativamente*, en cuanto Cabeza del Cuerpo místico, para expiarlos en el sacrificio de su vida santísima, no *subjetivamente* como individuo, los cuales, no obstante, se dicen «suyos» en el salmo mesiánico porque la Cabeza constituye con los miembros del Cuerpo místico como una sola persona (a.1 ad 1). En este mismo sentido dice San Pablo [15] que Dios hizo a Jesucristo «pecado» y «maldito» por nosotros, es decir, «hostia» o «encarnación» del pecado, en cuanto a la expiación del mismo, para hacernos a nosotros justicia de Dios en el sacrificio de su vida (a.1 ad 4).

Las tentaciones que experimentó Jesucristo no arguyen pecado alguno en El, sino que por medio de ellas también satisfizo por nosotros y nos enseñó que la tentación en sí misma no es pecado, al mismo tiempo que nos dió un alto ejemplo de cómo nosotros debemos vencer las nuestras. Lo cual se verifica también de la penitencia que hizo por nuestros pecados, que fué, además, una gran manifestación de su amor y caridad para con nosotros (a.1 ad 3.5). Jesucristo no estaba contenido en Adán de la misma manera que nosotros, que descendemos de éste por vía seminal, y por eso a todos se nos comunica el pecado de naturaleza en que aquél había incurrido. Jesucristo fué engendrado por obra y gracia del Espíritu Santo en las entrañas purísimas de la Virgen María, de la que tomó la naturaleza humana sin aquel pecado. Y por eso, sólo estaba contenido en Adán en cuanto a la naturaleza humana, no en cuanto a su descendencia, y, por consiguiente, tampoco en cuanto al pecado (a.1 ad 2).

Ciertamente que Jesucristo tomó con la naturaleza humana la pasibilidad del cuerpo, la muerte y hasta la misma necesidad de morir. De lo cual no se sigue que tuviera también el *fomes peccati*. Aunque tanto la muerte como el *fomes peccati* se deriven de la pérdida de la justicia original, en que había sido creada la naturaleza humana, sin embargo, no proceden de ésta de la misma manera, sino que la pasibilidad y la muerte se derivan necesariamente de los mismos principios constitutivos de la naturaleza, independientemente de la razón, mientras que el *fomes peccati* procede de aquélla por medio del apetito sensitivo en su disconformidad con ésta. Y como el apetito sensitivo de Jesucristo estaba en todo conforme con su razón, ya que en El nada puede haber desordenado e imperfecto, síguese que no podía existir en El el *fomes peccati*. En cambio, la rectitud de su razón subsistía juntamente con la pasibilidad y la muerte (a.2 ad 1). Otro tanto hay que decir respecto de las tendencias naturales de su cuerpo (a.2 ad 2). Sin embargo, la fortaleza de espíritu de Jesucristo no fué inferior a la nuestra, porque más fortaleza de espíritu se requiere para tener *totalmente* contenidas las pasiones de la carne, de tal manera que en ningún momento se rebelen contra el espíritu, que para resis-

[15] 2 Cor. 5,21; Gal. 3,13.

tirlas en su rebelión, sin poder llegar a sujetarlas por completo. Además que Jesucristo, aunque no tuvo la rebelión interior de las pasiones, sostuvo firmísimamente la exterior contra todo el poder del mundo y del diablo, a los que superó, obteniendo sobre ellos una victoria gloriosa, por la cual fué coronado (a.2 ad 3).

2.° Impecabilidad absoluta de Jesucristo

De hecho en Jesucristo no existió pecado alguno, ni tampoco inclinación al pecado. Pero ¿pudo absolutamente pecar? No hace falta indicar siquiera que esta cuestión se plantea en Jesucristo en cuanto hombre, pues en otro sentido sería una blasfemia solamente el proponerla.

SENTENCIAS DIVERSAS.—1.ª Los arrianos y los racionalistas, entre los cuales sobresale Renán, responden afirmativamente a esta cuestión. La razón es que para ellos Jesucristo es puro hombre.

2.ª Enrique Gandavense, Escoto, Durando, Marsilio, Biel, sostienen que, en otro orden de la Providencia divina, absolutamente podía pecar. Y si podía pecar, también tener el *fomes peccati*. La razón que señala Escoto es que «la naturaleza humana que tomó, por su libre albedrío podía inclinarse al bien y al mal» [16]. En cuyo caso, el pecado pertenecería a la persona divina sólo por comunicación de idiomas [17]. Es una consecuencia lógica de la concepción escotista y suareciana de la unión hipostática, por *yuxtaposición* extrínseca, en la que la naturaleza humana no llega a tener la misma subsistencia y existencia del Verbo divino, sino que en una sola persona hay dos subsistentes y dos existentes [18].

3.ª Günther coincide totalmente con Escoto, diciendo también que Jesucristo tenía la facultad de elegir el bien y el mal en virtud de su libre albedrío.

4.ª Para Santo Tomás, «el alma y cuerpo de Jesucristo fueron como el órgano de la Deidad, que regía una y otro. Por lo cual, Jesucristo no podía pecar, como tampoco Dios lo puede» [19].

DOCTRINA DE SANTO TOMÁS.—Se expresa en la siguiente conclusión:

Jesucristo no pudo absolutamente pecar en cualquier orden de la Providencia divina.

Cierto según la fe en la teología de Santo Tomás. En otras teologías es solamente probable. Vázquez llama absurda a la sentencia contraria; Diego Alvarez, temeraria; Godoy, impía y ofensiva del sentimiento piadoso, y Capréolo estima que contra la sentencia de Escoto no se deben aducir argumentos, sino arrojarla a las llamas: «Non esse agendum argumentis, sed flammis». Y lo mismo opina Pablo Sóncinas.

La sentencia de Santo Tomás encuentra indudablemente en los PADRES un fundamento muy sólido. «Aquella alma—dice Orígenes—que, como hierro en el fuego, se encontraba siempre en el Verbo, en la sabiduría, en Dios, todo lo que hacía, sentía, entendía, *era el mismo Dios quien lo hacía*, y, por tanto, no se puede llamar convertible o mudable la que indefectiblemente poseía la inconvertibilidad por su *unidad en la persona con el Verbo* divino» [20]. Y San Proclo de Constantinopla añade: «Completamente estúpidos son aquellos que afirman, no sé de qué manera, que también el mismo Jesucristo pudo pecar, porque por la encarnación se hizo semejante a nosotros» [21]. San Atanasio [22], San Agustín [23], etc. En cuanto al MAGISTERIO DE LA IGLESIA, el concilio II de Constantinopla reprueba y condena la doctrina de Teodoro de Mopsuestia, según el cual Jesucristo, *después de la resurrección*, fué hecho inmutable en sus pensamientos y *totalmente impecable*» (Dz. 224). Luego antes ya lo era.

El primero y más fundamental de todos los argumentos que aduce Santo Tomás es el que se apoya en la misma unión hipostática. En efecto, en virtud de ésta, en Jesucristo no hay más que una sola persona, y ésta es la del Verbo divino, incompatible absolutamente con el pecado. Las acciones son de los supuestos y no de la naturaleza, a la cual competen solamente en cuanto principio virtual de las acciones, no como sujeto operante de las mismas. El obrar sigue al ser, y, por tanto, las operaciones son del subsistente y existente. Mas la naturaleza humana no tiene en Jesucristo una subsistencia y existencia distintas de la propia del Verbo divino, pues en caso contrario no sería una con El en la persona, y, por consiguiente, no es la naturaleza humana el *sujeto que realiza* las operaciones humanas, sino la misma persona del Verbo divino por medio de ella. El sujeto operante es lo mismo que el subsistente y existente. Por eso el Verbo divino es el que padece y muere por nosotros y nos redime, y no el hombre individuo. Si fuera posible que Jesucristo pecara, esto no podría darse sin que al mismo tiempo, y por eso mismo, la persona divina pudiera ser sujeto del pecado, lo cual es absurdo y contradictorio. Es San Agustín el que dice que Dios, por lo mismo que es omnipotente, no puede pecar [24].

A esto responde Escoto que, en la hipótesis del pecado de Jesucristo, aquél pertenecía solamente a la persona divina por comunicación de idiomas, de la misma manera que el padecer y morir [25].

La solución no puede ser más desafortunada. En primer lugar, porque negamos la paridad entre el pecado y el sufrimiento o la muerte, pues aquél repugna tanto a la persona divina como a la perfección de la santidad de Jesucristo, y éstos son defectos comunes de la naturaleza humana que no se oponen a ninguna de las dos, supuesta la encarnación del Verbo.

En segundo lugar, negamos también que la *realización* de las operaciones humanas de Jesucristo convengan sólo por comunicación de idiomas a la persona encarnada del Verbo divino. Una cosa son las operaciones humanas en sí mismas, o en cuanto a su especie, y otra muy distinta su *realización*. Las operaciones humanas en su especie son propias de la naturaleza humana, las cuales no se dicen de la persona divina, a no ser por apropiación, en virtud del hecho inefable de la encarnación del Verbo en la naturaleza humana. Pero, en virtud de este mismo hecho sobremanera admirable, *el que* realiza esas operaciones es la persona del Verbo divino y no la naturaleza humana de Jesucristo. El obrar sigue al ser, y *el que* realiza las operaciones de una naturaleza es únicamente el que *subsiste* y existe en esa naturaleza, no la misma naturaleza, distinta e independientemente del sujeto de ella. Por consiguiente, las operaciones humanas de Jesucristo son y pertenecen realmente, en cuanto a su realización, a la persona del Verbo divino, puesto que la naturaleza humana de Jesucristo no tiene subsistencia y existencia distintas de la propia del Verbo divino. En caso contrario, no sería una con El en la persona.

Y con esto queda también contestado el reparo de Durando, el cual afir-

[16] *Ox.* III d.12 n.3.
[17] ESCOTO, *Reportata* III d.12 q.1 n.4; SUÁREZ, *In III P. Sctl. Thomae* disp.61 sect.4 n.21.
[18] *Reportata* III d.12 q.1 n.3.4 y 5.
[19] *In Sent.* 3 d.12 q.2 a.1 y 2; *Sum. Th.* 3 q.18 a.1 ad 4.
[20] *De principiis:* MG 11,213.
[21] *Orationes:* MG 76,1100.
[22] *Contra Apollinarium:* MG 26,1124.
[23] *De civitate Dei:* ML 41,152.
[24] *De civitate Dei:* ML 41,152.
[25] *Reportata* III d.12 q.1.

ma que las acciones humanas de Jesucristo sólo pertenecen a la persona del Verbo divino *denominativa y extrínsecamente*. ¿Es que puede haber algo más intrínseco que la intrínseca dependencia en el ser, en la existencia? ¿Adónde nos conducirían las doctrinas de Escoto y de Durando sobre las operaciones humanas de Jesucristo si nos pusiéramos a exprimir todas sus consecuencias en la cuestión fundamental de nuestra redención por su pasión y muerte? ¿A qué quedaría reducido todo su valor *intrínseco?*...

Como ya antes indicamos, este argumento es básico, el cual tiene un valor metafísico totalmente inexpugnable por cualquier argucia humana. A su lado existen otros que también reciben de él su fuerza y vigor.

El acto de querer, dice Santo Tomás, no pertenece a la voluntad humana absolutamente considerada, sino tal como ésta existe en la persona a la cual pertenece. La voluntad humana de Jesucristo es órgano de la Deidad en cuanto instrumento unido al Verbo para la realización de las operaciones conducentes al fin de la encarnación, según dejamos ya expuesto en la cuestión 13. Y de aquí que obre siempre en absoluta conformidad con la voluntad divina (3 q.18 a.1 ad 4). Si le fuera posible pecar, también le sería posible dejar de ser órgano de la divinidad y salirse fuera del fin de la encarnación. ¿Se puede pensar semejante cosa en la tan maravillosa obra de la encarnación, concreta e individualmente tomada, sin incurrir en una evidente contradicción? Repitamos de nuevo con San Agustín que hay cosas que Dios no puede hacer por lo mismo que es infinitamente sabio e infinitamente poderoso, porque en sí mismas son absurdas y contradictorias.

Otro tanto hay que decir de la santidad sustancial y accidental de Jesucristo, con las cuales el pecado es absolutamente incompatible. Porque ¿se puede concebir, ni por un momento siquiera, la absoluta incompatibilidad de Jesucristo, en cuanto hombre, con la gracia, en El, que es sustancialmente santo, y que, por serlo, imperiosamente postula y exige la gracia santificante en su naturaleza humana? Absolutamente podría concebirse que en algún momento no tuviera la gracia santificante, pero de ninguna manera su absoluta incompatibilidad con ella y, por tanto, que le sea posible pecar.

Lo mismo habría que afirmar de la *connaturalidad* de la visión beatífica en Jesucristo en cuanto hombre, con la cual el pecado es también totalmente incompatible, y en general de toda la perfección que le es debida en virtud de la unión hipostática. En la hipótesis escotista sería preciso sostener que a Dios le es posible lo que está en contradicción con la misma naturaleza de las cosas, en su ser concreto y personal, y los atributos divinos de su bondad y sabiduría infinitas. Si el pecado es absolutamente posible a Jesucristo, no siéndolo individual ni personalmente, habría que atribuirlo tan sólo al poder infinito de Dios, lo que sería una blasfemia, ya que el pecado está en oposición cerrada con el mismo ser divino. Todo esto le sucede a Escoto por no tener en cuenta la observación de Santo Tomás, que el acto de querer de la voluntad humana de Jesucristo se puede considerar de dos maneras fundamentalmente distintas: por orden a la misma voluntad humana *absolutamente* y según el ser *individual y personal* que aquélla tiene en la persona del Verbo, en la cual subsistía y tenía existencia (3 q.18 a.1 ad 4). Al Doctor Sutil se le pasó inadvertido este segundo aspecto de la voluntad humana de Jesucristo, que en el caso presente es el más importante, y de ahí su precipitación en un error de tanto bulto. ¡Vaya un Redentor que, siendo Dios, también necesitaría de redención!...

Lo que hemos dicho del pecado en general hay que afirmarlo, por igual motivo, del pecado venial en particular y de la transgresión de los consejos divinos, si no queremos caer en el antropomorfismo de Escoto y Durando, que

sostienen lo contrario. Son exigencias *ontológicas* de la persona divina de Jesucristo, de la perfección que en El postula la unión hipostática y de la absoluta conformidad de su voluntad con la divina (Dz. 291).

Por consiguiente, la naturaleza humana estaba mucho más alejada del pecado en Jesucristo que lo estuvo en el estado de inocencia.

3.° Fundamento de la impecabilidad de Jesucristo

Hemos distinguido dos clases de impecabilidad en Jesucristo: una *de hecho, absoluta* la otra. Tratamos ahora de averiguar cuál es el *último* fundamento de esta impecabilidad. Tanto Escoto como Durando no se pueden proponer esta cuestión, por lo mismo que ellos no admiten la *absoluta* impecabilidad de Jesucristo. Y de aquí que se estacionen en el orden *psicológico* del alma de Jesucristo, sin atreverse a pasar más allá, tal vez porque no encontraban muy seguro el terreno a causa de sus inexactas concepciones de la unión hipostática. De donde viene a resultar que existen dos soluciones, en realidad muy distintas, a la cuestión del fundamento de la impecabilidad de Jesucristo; una que se refiere solamente a la impecabilidad *de hecho*, y la otra que, abordando directamente la impecabilidad *absoluta*, señala el fundamento *último* de una y otra. La primera es *psicológica*, y está patrocinada por Escoto, al cual siguen Durando, Molina, etc.; y la segunda *ontológica*, de Santo Tomás, con todos los tomistas.

Para Escoto, el fundamento de la impecabilidad de hecho de Jesucristo se encuentra en la visión beatífica de que éste gozaba desde un principio, la cual es incompatible con el pecado. «¿Qué es lo que hace impecable a la naturaleza humana de Jesucristo? Digo que la fruición de la esencia divina de que gozaba el alma de Jesucristo»[26]. Para Santo Tomás, el fundamento *último* de la impecabilidad de Jesucristo, tanto *de hecho como absoluta*, es *ontológico*, el cual está en la misma unión hipostática, en virtud de la cual la naturaleza humana es una en la persona con el Verbo divino y órgano de la divinidad en las operaciones que tienen por objeto la consecución del fin de la encarnación[27]. Conforme a la doctrina del Doctor Angélico, decimos:

La unión hipostática es el fundamento último de la impecabilidad, tanto de hecho como absoluta, de Jesucristo.

Esta sentencia de Santo Tomás encuentra un apoyo muy fuerte en la doctrina de los SANTOS PADRES, los cuales explican la *total* impecabilidad de Jesucristo por razón de la unión hipostática, en cuanto que la persona de Jesucristo era la misma del Verbo divino, según puede observarse en los testimonios aducidos en la cuestión anterior y en otros muchos que pudieran citarse. En virtud de la unidad de persona con el Verbo divino, derivada de la unión hipostática, todos ellos encuentran la misma imposibilidad en que Jesucristo pueda cometer pecado que si se tratara del mismo Dios.

El CONCILIO II DE CONSTANTINOPLA condena la doctrina de Teodoro de Mopsuestia, que establecía que Jesucristo era impecable sólo después de su resurrección, porque decía que *uno* era Jesucristo y *otro* distinto el Verbo divino (Dz. 224). Luego consideraba el concilio que la unidad de persona de Jesucristo con el Verbo, en virtud de la unión hipostática, es el fundamento verdaderamente último y objetivo de la absoluta impecabilidad de Jesucristo.

La RAZÓN TEOLÓGICA encuentra esto como lo más conforme y legítimo con la misma naturaleza de las cosas. Si las acciones son de los supuestos o

[26] *Reportata* III d.12 q.1 n.8.
[27] *In Sent.* 3 d.12 q.2 a.1 y 2; *Sum. Th.* 3 q.13 a.2; q.18 a.1 ad 4.

personas, no habiendo en Jesucristo nada más que la persona del Verbo divino, su impecabilidad por necesidad tiene que ser la misma de la persona divina, es decir, absoluta. De la unicidad de persona en Jesucristo nace el valor moral *intrínsecamente* infinito de todas sus operaciones, la absoluta conformidad de su voluntad humana con la divina y la suma conveniencia de la existencia de la visión beatífica en su alma. La naturaleza humana de Jesucristo tiene, en la concepción de Santo Tomás de la unión hipostática, verdadera unicidad de subsistencia y de existencia con el Verbo divino. Puesto que el obrar sigue al ser, su voluntad humana es órgano de la divinidad, en cuanto instrumento personalmente unido al Verbo divino, por lo cual tiene en todo una conformidad absoluta con la voluntad divina (3 q.18 a.1 ad 4). Y porque Jesucristo, como hombre, es también el Hijo de Dios natural y de ninguna manera adoptivo, al cual le pertenece poseer la eterna bienaventuranza del Padre, por eso en El existió desde un principio la visión de la divina esencia. Y midiéndose el valor moral de las acciones por la persona que las realiza, a la que también pertenecen, de aquí que el valor de todas las acciones humanas de Jesucristo sea *intrínsecamente* infinito.

En la doctrina de Escoto desaparecen estas verdades fundamentales de la cristología tomista. Según él, Jesucristo, en cuanto hombre, puede también decirse hijo adoptivo de Dios; las acciones humanas de Jesucristo tienen un valor sólo *extrínsecamente* infinito; la conformidad de su voluntad humana con la divina carece del fundamento ontológico de la unión hipostática que tiene en Santo Tomás, para encontrarlo en el dominio que Jesucristo, en cuanto hombre, tenía sobre su voluntad humana bajo la acción de la gracia, no siendo la visión beatífica una exigencia de la unión hipostática, por lo cual Jesucristo no es absolutamente impecable[28]. Porque la naturaleza humana de Jesucristo tenía, en la unión hipostática, una subsistencia y existencia propias y distintas de la persona divina, permaneciendo la voluntad humana de Jesucristo en aquélla como causa eficiente única de su obrar volitivo, conservando sobre su propio acto un dominio completo[29].

Por eso Escoto no podía encontrar suelo firme en la unión hipostática de la naturaleza humana de Jesucristo con el Verbo divino para explicar su impecabilidad, viéndose obligado a recurrir a la visión beatífica para dar razón de aquélla en cuanto al hecho de la misma. Y, por el contrario, Santo Tomás no puede considerar la visión beatífica del alma humana de Jesucristo como fundamento *último* de su impecabilidad, porque ella también, en última instancia, se deriva de la unión hipostática, encontrando aquél en las profundas realidades de la persona del Verbo divino, en el orden ontológico de la misma unión hipostática, base y norma suprema del orden psicológico del alma humana y de todo el obrar de Jesucristo.

B) ¿EXISTIÓ EN JESUCRISTO LA IGNORANCIA? (a.3)

ESTADO DE LA CUESTIÓN.—Hay dos clases de ignorancia: *negativa* y *positiva*. Ignorancia *negativa* es lo mismo que desconocimiento de alguna cosa o de muchas. La *positiva* dice mucho más, y es la carencia del conocimiento *debido* a una persona de una o de varias cosas, la cual, por consiguiente, importa imperfección en ella. Según esto, es manifiesto, en primer lugar, que no se trata aquí de la ignorancia de Jesucristo en cuanto Dios, pues en este sentido lo conocía todo absolutamente, sino en cuanto hombre. Y en cuanto hombre, tampoco se trata de saber si en El había ignorancia *negativa*, pues nadie duda que desconocía muchas cosas de las cuales sólo en

[28] *Ox.* III d.12 q.1 n.3.
[29] *Ox.* III d.18 q.1 n.5; d.17 q.1 n.4; *Reportata* III d.17 q.2 n.4.

cuanto Dios tenía conocimiento y le pertenecía conocerlas. De lo que se trata es de si en El se daba también, en cuanto hombre, ignorancia *positiva*. Es decir, si desconocía aquellas cosas que, en cuanto hombre, le pertenecía saber, como serían, entre otras, su mesianidad y el día del juicio universal, ya que El había sido constituído por Dios en Juez de vivos y muertos.

SENTENCIAS DIVERSAS.—1.ª Racionalistas y modernistas, que sostienen que Jesucristo no era Dios, sino solamente hombre, no tienen inconveniente alguno en afirmar que en el alma de Jesucristo anidaba la ignorancia *positiva*, de un modo semejante al que tiene lugar en nosotros. Y, entre otras cosas, dicen que hasta el día de su bautismo no tenía conocimiento de su misión mesiánica, así como tampoco del día en que había de ejercer su función de Juez universal. O sea, que no sólo era puro hombre, sino también un pobre hombre...

2.ª Algunos Santos Padres, como San Ireneo, San Juan Crisóstomo y San Basilio, conviniendo con todos los demás en que tenía un perfecto conocimiento de su mesianidad y también de su función de Juez universal, afirman que desconocía, sin embargo, en cuanto hombre, pero no en cuanto Dios, el día en que había de realizar ésta.

3.ª Otros, como San Agustín y San Juan Damasceno, afirman que también en cuanto hombre tenía conocimiento del día del juicio universal, pero que no entraba en el cometido de su misión manifestarlo a los hombres.

4.ª Santo Tomás, y con él la generalidad de los teólogos, sostienen que Jesucristo no sólo no tuvo ignorancia *positiva*, en cuanto hombre, de estas cosas principales pertenecientes a su misión, sino tampoco de ninguna otra que de cualquier manera le perteneciera conocer. Es un corolario de su doctrina acerca de la perfección de la ciencia de Jesucristo, en cuanto hombre, en virtud de la unión hipostática.

DOCTRINA DE SANTO TOMÁS.—Se resume en la conclusión siguiente:

Jesucristo no tuvo ignorancia positiva ninguna, y en particular no la tuvo de su mesianidad y del día del juicio final que, en cuanto hombre, conoció desde un principio por su ciencia beata e infusa.

1.º *En general.*—SAN PABLO nos dice que en Jesucristo fueron derramados todos los tesoros escondidos de la ciencia y sabiduría de Dios (Col. 2,3), con lo cual no es compatible en El cualquier ignorancia positiva.

Por otra parte, en las proposiciones del Santo Oficio acerca de la ciencia humana de Jesucristo se afirma ser «cierta la sentencia que establece que el alma de Jesucristo *nada ignoró*, sino que desde un principio conoció en el Verbo *todas* las cosas presentes, pasadas y futuras, es decir, todo lo que Dios sabe por su ciencia de visión» (Dz. 1184). San Pío X condenó la doctrina de los modernistas respecto de la ignorancia de Jesucristo (Dz. 2032-2034).

La teología, a su vez, demuestra la incompatibilidad de la existencia de tóda ignorancia *positiva* en Jesucristo con la perfección que le es debida, en cuanto hombre, por razón de la unión hipostática, en la cual tantas veces hemos insistido, y al mismo tiempo con la perfección de su ciencia universal e ilimitada. Pues, por una parte, la unión hipostática no admite en El la privación de ninguna perfección que pueda convenirle en cuanto hombre, y por otra, la de su ciencia humana agota en El toda su *potencialidad*, tanto natural como obediencial sobrenatural, para el conocimiento de la verdad, según los actos proporcionados al alma humana. Por donde, en el alma humana de

Jesucristo, no queda resquicio alguno por el que pueda introducirse en ella la ignorancia *positiva* de ninguna cosa. «Pleno de gracia y de verdad» (Io. 1,14).

2.° *En particular.*—Refiriéndonos ahora en concreto a la conciencia de su mesianidad, el mismo texto de los Evangelios en que pretenden fundarse los modernistas, que contiene las palabras del Padre a Jesucristo en su bautismo: «Tú eres mi Hijo amado, en quién tengo mis complacencias» (Mc. 1,11), prueba todo lo contrario de lo que ellos afirman. No se dice en esas palabras que Jesucristo se hace entonces el Hijo amado del Padre, sino, *intemporalmente*, que *es;* ni tampoco que éste se complace en El ahora o se complacerá más tarde, sino que *eternamente* se complació en cuanto Hijo suyo unigénito. Luego no se trata en estas palabras de la *constitución* de Jesucristo en Mesías, sino de la *manifestación* de su divinidad y mesianidad a todo el pueblo, ante el cual se pronunciaron aquellas palabras (Lc. 3,2-22), de las cuales el mismo Jesucristo tenía conciencia desde su infancia (Lc. 2,49), y que también conocía San Juan Bautista antes del bautismo de Jesús [30].

Esto mismo se desprende también de la declaración del Santo Oficio acerca de la ciencia beata de Jesucristo (Dz. 11 2184) y de la condenación de San Pío X de la doctrina de los modernistas (ibid., l.c.).

RAZÓN TEOLÓGICA.—Todos los bienaventurados conocen en la esencia divina las cosas que de alguna manera les pertenecen [31]. De donde, o negamos en Jesucristo la existencia de la ciencia beata, o, de lo contrario, no tenemos más remedio que admitir en El la conciencia de su mesianidad desde un principio, a no ser que lo reduzcamos a una condición inferior a la de todos los bienaventurados, en contra de las más imperiosas exigencias de la unión hipostática.

Por esta misma razón, Jesucristo, en cuanto hombre, conocía también el día y hora del juicio universal en el que había de venir a juzgar a vivos y muertos, pero no pertenecía a su misión manifestarlo al mundo, como dice San Agustín [32]. No vino a juzgar al mundo durante su misión terrestre, sino a salvarlo [33], en la cual hizo siempre las cosas que son de la voluntad del Padre [34].

Sería un error muy grande pensar que, porque Jesucristo poseyó la naturaleza humana, ya por eso existió en El la ignorancia positiva. Pues ésta pertenece a la naturaleza humana, considerada en general y específicamente, no según el ser individual que tenía en Jesucristo en virtud de la unión hipostática, por la que poseía la plenitud de la gracia y de la verdad (a.3 ad 1). Por eso tampoco tuvo un conocimiento práctico o experimental del pecado, sino solamente especulativo (a.3 ad 2). Cuando dice Isaías del Mesías: «Antes de que el niño sepa llamar a su padre y a su madre, será quitada la fortaleza de Damasco» (8,4), se refiere a la ciencia experimental, o adquirida, de Jesucristo, según la cual existió en El progreso en el conocimiento, y no a la beata e infusa. En ninguna de las especies de la ciencia humana de Jesucristo hubo ignorancia *positiva*, sino tan sólo *negativa*, en grados diversos. Y así, según la ciencia infusa no veía la esencia de Dios, ni según la beata conocía todo lo que Dios sabe por su ciencia divina, ni por la ciencia adquirida poseía el conocimiento de todas las cosas que sabía por la infusa o beata, sin que en ningún momento careciera del conocimiento que le pertenecía tener según cada una de ellas (a.3 ad 3). Por lo cual, la ignorancia *positiva* está en abierta oposición con la perfección de la ciencia existente en Jesucristo.

[30] Mt. 3,3-16; Io. 1,32-34.
[31] 1 q.89 a.8; 2-2 q.83 a.4 ad 9; *De verit.* q.8 a.11 ad 12.
[32] *In Psal.* 35,1.
[33] Io. 5,22; 12,47.
[34] Io. 6,38; 8,26-29.

C) PASIBILIDAD DEL ALMA DE JESUCRISTO

NOCIONES.—a) *Qué se entiende por pasión.*—No hablamos aquí de las pasiones en sentido moral, sino psicológico, las cuales se pueden tomar en su acepción más común, propia y propísima. En su acepción común, se dice pasión la simple recepción pasiva de una cosa en el sujeto. Como el *ser iluminado, del aire.* Mas, si a la recepción pasiva de una cosa acompaña en el sujeto la pérdida sensible de otra, ya perjudicial o conveniente, se llama propia en el primer caso, y propísima en el segundo. Así, el sanar va acompañado en el sujeto de la expulsión de algo morboso que lo perjudicaba, y, por el contrario, enfermar expresa una mutación del individuo, con pérdida de su propio bienestar. Como escribe Santo Tomás, se dice que un sujeto padece propiamente cuando es traído a la condición del agente que actúa en él, con menoscabo de su propia perfección (1-2 q.22 a.1).

b) *Sujeto de la pasión.*—Dios no es sujeto de pasión alguna, porque en El no se puede dar ninguna transmutación. El alma en sí misma sólo es sujeto de pasión en su acepción más común, puesto que el sentir y el entender se reciben en ella. Pero de la pasión en sentido propio, y sobre todo propísimo, solamente el compuesto puede ser sujeto de una manera directa, ya que el alma, siendo simple y espiritual, no puede alterarse en sí misma. El alma es sujeto de la pasión accidentalmente y por concomitancia, en cuanto forma del cuerpo. Por eso en el alma no se dan pasiones en sentido propio, y mucho menos propísimo, según el entendimiento y la voluntad racional, ya que no tienen órgano corpóreo, sino tan sólo en el conocimiento sensitivo, y especialmente en el apetito sensible, los cuales se sirven de órgano corpóreo en sus actos respectivos (1-2 q.22 a.2.3).

Las pasiones del apetito concupiscible son: respecto del bien, el amor, el deseo y el gozo; y el odio, la aversión y la tristeza respecto del mal. Las del apetito irascible: la esperanza y la desesperación, respecto del bien arduo, y la audacia, el temor y la ira, en cuanto al mal difícil de superar (1-2 q.23 a.4). En el artículo que estamos exponiendo llama Santo Tomás *corporal* a la pasión del apetito sensitivo causada por una lesión del organismo, en virtud de la unión tan íntima que el alma tiene con el cuerpo como forma del mismo; *animal o sensible*, a la que, sin estar causada por una lesión del cuerpo, va seguida de transmutación orgánica; y *espiritual*, a la que tiene lugar en los actos del entendimiento y voluntad racional, los cuales de suyo no van acompañados de transmutación sensible.

d) En Jesucristo existió el alma humana en toda su integridad, y, por tanto, dotada de entendimiento, de voluntad racional y de apetito sensitivo, en el cual existieron las pasiones que en su concepto no envuelven alguna imperfección moral, como sucede con la desesperación (2-2 q.20 a.1c ad 1).

DIVISIÓN DE LA CUESTIÓN.—La pasibilidad del alma de Jesucristo la trata Santo Tomás primero en general y después en cuanto a algunas pasiones en particular. Del primer modo la considera en el artículo 4, y del segundo, en los siguientes hasta el 10.

Tiene particular interés esta cuestión para explicar rectamente el misterio de nuestra redención, llevado a cabo en la pasión y muerte de Nuestro Señor Jesucristo.

1) En general.—¿Tuvo Jesucristo alma pasible? (a.4)

El alma de Jesucristo fué pasible como pasión corporal, sensible y espiritual. Sin embargo, las pasiones del apetito sensitivo existieron en Jesucristo de muy diferente manera a como se dan en nosotros.

En cuanto a la pasión corporal, las penalidades de la vida de Jesucristo y los sufrimientos atroces de su pasión y muerte, tan claramente anunciados por Isaías y testimoniados en los Evangelios, son un argumento decisivo.

Algunos Padres, como Clemente de Alejandría y San Hilario, con el fin de salvar la voluntariedad de los sufrimientos de Jesucristo, dijeron que su alma era pasible voluntariamente, no por necesidad de naturaleza. Pero la generalidad de los Padres, juntamente con la pasibilidad natural del alma de Jesucristo, sostienen la más perfecta libertad en todas sus penas y sufrimientos, según ya dejamos anotado al tratar de la libre asunción por el Verbo, no sólo de los defectos comunes de la humana naturaleza, sino también de la necesidad natural de los mismos.

Por otra parte, en todos los símbolos de la Iglesia, comenzando por el símbolo de los apóstoles, se dice que Jesucristo padeció y murió...

Santo Tomás explica fácilmente la existencia de estas pasiones corporales en Jesucristo por la unidad en el mismo ser sustancial que tiene el alma con su cuerpo, en la que toda perturbación de éste repercute inevitablemente en aquélla.

Por lo que se refiere a las pasiones del apetito sensitivo, el testimonio de la Sagrada Escritura es también del todo fehaciente. Así, San Juan nos habla del amor que Jesucristo tenía a Lázaro, el cual se traduce en lágrimas a la presencia de su muerte (Io. 11,3.35-36), y del gozo que experimenta al ver convertida la muerte de su amigo Lázaro en espléndida ocasión de la manifestación de la gloria del Padre (Io. 11,15). San Lucas nos habla también del deseo que tenía de reunirse con sus discípulos para celebrar la Pascua (Lc. 22,14-15), y San Marcos, juntamente con los demás evangelistas, da fe de la tristeza de muerte que invadía el alma de Jesús durante su oración en Getsemaní (Mc. 14,33-34). Y así de otras pasiones, como la ira, etc.[35]

De cuya existencia da también razón perfecta la teología, por lo mismo que en el alma humana de Jesucristo existía, de la misma manera que en nosotros, la facultad del conocimiento y apetito sensitivos, las cuales, como tienen órgano corpóreo, en sus manifestaciones respectivas van siempre acompañadas de transmutación sensible, ya conveniente o perjudicial al sujeto, y, por tanto, de pasión.

Las pasiones *espirituales* están constituídas por los actos superiores del alma racional, como los de conocer, amar, gozar, desear, etc., los cuales se dicen pasiones solamente en un sentido muy restringido, en cuanto que se reciben en la misma alma, aunque de suyo sin transmutación sensible alguna por parte de la misma alma. Y por eso tienen un mínimo de pasión.

Ahora bien, siendo perfectísima el alma racional de Jesucristo, es manifiesto que poseyó en grado altísimo los actos del entendimiento y de la voluntad, no sólo en el orden natural, sino también en el sobrenatural, y, por tanto, que en El existieron las pasiones espirituales del conocimiento, del amor, de la misericordia, etc.

San Pablo afirma que Jesucristo nos amó con exceso de amor (Eph. 2,4), y en la liturgia del Sagrado Corazón se manifiestan ampliamente las pasiones espirituales del alma humana de Jesucristo para con nosotros.

[35] Mc. 3,5; Io. 2,14-17.

Por otra parte, el concilio de Calcedonia definió la existencia en Jesucristo de dos naturalezas distintas, íntegras y perfectas (Dz. 148); y el III de Constantinopla la de dos voluntades naturales y de dos naturales operaciones, indivisa, inconfusa e inseparablemente (Dz. 291-292).

De lo cual se sigue que en el alma humana de Jesucristo existieron las pasiones psicológicas, en la triple acepción de pasión antes indicada, común, propia y propísima, exceptuando solamente aquellas que en su concepto implican alguna imperfección moral. Pues, como dice el Apóstol (Heb. 4,15), Jesucristo fué en todo semejante a nosotros, excepto en el pecado. Lo cual no quiere decir que en Jesucristo existieron todas las pasiones absolutamente, sino todos los géneros de pasión (3 q.46 a.5).

De muy diferente manera, sin embargo, que en nosotros. Porque en nosotros frecuentemente tienen por objeto cosas ilícitas, lo cual en Jesucristo no tuvo lugar. Ni lo pudo tener. En nosotros previenen muchas veces a la razón, y en Jesucristo la seguían siempre. En nosotros ensombrecen y hasta impiden no pocas veces la razón, y en Jesucristo ni la estorbaban ni mucho menos la impedían, sino que siempre obraban al dictado de ella. Por lo cual juzga Santo Tomás que las pasiones del alma de Jesucristo mejor se llamarían *pro-pasiones* que pasiones a secas. El nombre de pasión da a entender un movimiento del alma que domina a la razón, mientras que el de *pro-pasión* disminuye este significado, indicando solamente un movimiento del alma que tiene su origen en el apetito sensitivo, sin salirse de él, invadiendo otras potencias de orden superior (a.4).

Es más, en Jesucristo era tan grande el poder de su razón, que podía impedir, especialmente por virtud divina, que se manifestaran en su alma los movimientos naturales o pasiones del apetito sensitivo, las que, sin embargo, toleraba por su voluntad racional (ad 1). Pero éstas nunca existieron en El *desordenamente*, y por eso no se puede hablar siquiera de la existencia en El de pasiones en sentido moral, ya que hasta carecía del *fomes peccati* (ad 2.3).

2) En particular (a.5-9)

Después de tratar de las pasiones del alma de Jesucristo en general, pasa Santo Tomás a considerar algunas en particular, ya porque de ellas se hace mención especial en la Sagrada Escritura, ya por su importancia singular en orden al fin de la encarnación, ya también por la dificultad especial que presenta su existencia en Jesucristo por razón de la santidad de su persona y la perfección de su naturaleza humana, ya, finalmente, por la concepción errónea que de ellas se formaron algunos autores. Entre éstas ocupan un lugar principal el dolor y la tristeza (a.5.6), a las que siguen después el temor (a.7), la admiración (a.8) y la ira (a.9).

Concepción errónea de algunos Padres acerca del dolor y la tristeza de Jesucristo

La presencia del dolor y de la tristeza en la vida, pasión y muerte de Jesucristo es un hecho tan fuerte que no puede pasar inadvertido ni ser negado por nadie. Pero ¿fueron reales? Ya sabemos la respuesta de los docetas y gnósticos. Algunos Padres, entre los cuales se encuentra San Hilario[36], pensaban que los dolores y tristezas de Jesucristo eran puramente voluntarios. No negaban su existencia, pero disminuían su realidad y su naturaleza al negar la necesidad natural de los mismos. Porque el Verbo divino, juntamente con los defectos de la naturaleza, tomó también su necesidad natural,

[36] *De Trin.*: PL 41,415.

La tomó ciertamente de una manera voluntaria, pero la tomó, y por eso tuvo aquellos defectos con necesidad natural. De lo contrario, Jesucristo no sería hombre en todo semejante a nosotros, pues su naturaleza humana estaría disminuída en algo con respecto a la nuestra. Y hasta los mismos tormentos de su pasión y muerte perderían mucho del realismo que tienen en orden al misterio de nuestra redención.

NOCIONES.—a) *Dolor.*—El dolor es una pasión del apetito sensitivo cuyo objeto es una lesión orgánica percibida por el sentido del tacto, esparcido en todo el organismo.

Dos cosas intervienen, por tanto, en el dolor: una lesión del organismo y su percepción por el sentido del tacto. Las dos conjuntamente constituyen el objeto del dolor, el cual determina en el apetito sensitivo esa pasión especial acerca del mal físico presente, sentido o percibido, que designamos con el nombre de dolor. Para que éste tenga lugar no es precisamente necesario que la lesión orgánica, o el mal físico, sea real y verdadero, sino que basta que lo sea en el sentido del tacto que lo percibe como presente, como sucede, por ejemplo, en el dolor de una pierna amputada.

b) *Tristeza.*—La tristeza puede ser una pasión del apetito sensitivo o una afección del espíritu con repercusión en el apetito sensitivo o sin ella. Su objeto difiere del propio del dolor. El objeto de la tristeza es un mal *interiormente aprehendido por la imaginación o el entendimiento.* No hace falta que sea propio, sino que también puede ser ajeno. Ni tampoco es necesario que sea sentido por el tacto, aunque todo lo que es objeto de dolor puede serlo también de tristeza. Por tanto, la tristeza es mucho más universal que el dolor, la cual lo mismo puede versar acerca de males físicos que espirituales, orgánicos propios o ajenos. La tristeza pasión del apetito sensitivo versa solamente acerca de males físicos interiormente aprehendidos por la imaginación, ya sean presentes, pasados o futuros. Dolor y tristeza representan, por consiguiente, dos pasiones o afecciones bien características del apetito sensitivo, consiguientes ya a la sensación del tacto de una lesión o perturbación orgánica propia, o bien a la representación interior de un mal físico, propio o ajeno, presente, pasado o futuro (1-2 q.35 a.1 ad 2). La tristeza espiritual es acto del apetito racional acerca de un mal suprasensible, propio o ajeno.

Según esto, establecemos la siguiente proposición:

En Jesucristo existieron el dolor y la tristeza, tanto sensible como espiritual, en grado sumo.

a) El dolor

Aunque en realidad la presente proposición consta de dos partes, existencia en Jesucristo del dolor y de la tristeza y grado sumo de los mismos, podemos considerarlos *per modum unius,* puesto que el grado sumo del dolor y de la tristeza de Jesucristo contienen de una manera perfectísima la existencia de los mismos.

LA SAGRADA ESCRITURA.—Es patético el cuadro del Siervo de Yavé que nos pinta Isaías (53,1.10): «¿Quién creerá lo que hemos oído? ¿A quién fué revelado el brazo de Yavé? Sube ante El como un retoño, como un retoño de raíz en tierra árida. No hay en El parecer, no hay hermosura que atraiga las miradas, no hay en El belleza que agrade. Despreciado, desecho de los hombres, varón de dolores, conocedor de todos los quebrantos, ante quien se vuelve el rostro, menospreciado, estimado en nada... Fué él, ciertamente, quien tomó sobre sí nuestras enfermedades y cargó con nuestros dolores, y nosotros le tuvimos por castigado y herido por Dios y humillado. Fué traspasado por nuestras iniquidades y molido por nuestros pecados, y fué en la muerte igualado a los malhechores, a pesar de no haber en El maldad, ni mentira en su boca. Quiso quebrantarle Yavé con padecimientos».

Y así, efectivamente, nos lo describen los evangelistas en su pasión. Perseguido y maltratado, lo prenden como a un ladrón [37].

Conducido ante el sanedrín, le escupen en el rostro, le abofetean y se burlan de El [38]. Le llevan maniatado a Pilato, quien le somete a un nuevo proceso, pasando aquella noche entre continuas burlas y escarnios [39]. Manda Pilato a los soldados que le azoten, los cuales, después de despojarle de sus vestiduras, echan sobre sus hombros una clámide de púrpura y, poniéndole una corona de espinas sobre la cabeza y una caña en la mano. se divierten doblando ante El la rodilla, escupiéndole e hiriéndole con la caña en la cabeza [40]. Agobiado y desfallecido por el tormento de los azotes. lo llevan a crucificar en el monte Calvario, haciéndole cargar con la cruz en que había de ser enclavado, cayendo por tres veces bajo ella en el camino. Y después de traspasar sus pies y manos en la cruz con gruesos clavos. dejan pendiente de ella el cuerpo de Jesús ante todo el pueblo, desnudo e invadido de agudísimos tormentos, en medio de los cuales, sereno y con paz infinita, exclama al Padre: «¡Dios mío, Dios mío!, ¿por qué me has desamparado?» [41] Estas palabras de Jesús en la cruz indican bien claramente la inmensidad de dolor en que estaba sumergida su alma, como precio de la redención exigido por el Padre por razón de nuestros pecados. Tal es el sentido del «desamparo» del Padre de su Hijo muy amado en medio de tan agudos tormentos.

Que Jesucristo pudo tener dolor sensible, lo prueba SANTO TOMÁS, porque en El existieron de modo perfecto las causas del dolor: lesión orgánica y percepción de la misma. Su cuerpo era sensible y mortal [42], y su alma estaba dotada de todas las potencias sensitivas capaces de percibir con suma perfección las causas del dolor (3 q.5 a.3).

Y que el dolor sensible de Jesucristo fuera sumo, lo prueban las siguientes razones: *a)* la *universalidad objetiva y subjetiva* de las causas del mismo y el *género de muerte* que padeció, que fué muerte de cruz, el más terrible de todos (3 q.46 a.5-6); *b)* la *máxima sensibilidad de su cuerpo,* que percibía de una manera perfectísima las causas del dolor (3 q.46 a.6); *c)* la *suma pureza* de éste, el cual no estaba mitigado en El por ninguna cosa, pues era voluntad del Padre que el gozo de la parte superior de su espíritu no redundara en la inferior de su alma (3 q.46 a.6). Y así dice San Juan Damasceno que Jesucristo «permitió a cada una de sus potencias lo que le es propio», abandonando al dolor sensible, en toda su intensidad, a las potencias inferiores de su alma [43]; *d)* y, por último, su *voluntariedad,* por razón de la cual, y en virtud de su caridad infinita, quiso padecer por nosotros cuanto le fuera posible soportar. Por lo cual dice Santo Tomás que el dolor de Jesucristo fué el mayor *absolutamente* (3 q.46 a.6).

¿Cómo Jesucristo, que no tuvo pecado, padeció dolor sensible tan intenso, siendo así que éste es una consecuencia del pecado? Simplemente porque quiso, respondían algunos Padres. Pero Santo Tomás, haciéndose eco de la verdadera tradición, no acepta esta respuesta. que deroga la realidad de la naturaleza humana de Jesucristo y disminuye el realismo y el valor de sus

---

37 Mt. 26,47-56; Mc. 14,43-52; Lc. 22,47-53; Io. 18,2-12.
38 Mt. 26,57-68; Mc. 14,53-65; Lc. 22,54-65; Io. 18,12-24.
39 Mt. 27,1-2; Mc. 15,1; Lc. 22,66-71; Io. 18,28.
40 Mt. 27,11-31; Mc. 15,2-20; Lc. 23,2-43; Io. 18,28-40; 19,1-3.
41 Mt. 27,32-46; Mc. 15,21-41; Lc. 23,46-49; Io. 19,16-24; 19,28-30.
42 3 q.5 a.1-2; q.14 a.1.
43 *De fide orth.*; MG 94,1080.1037-45.

padecimientos. El dolor es una consecuencia de los principios constitutivos de la naturaleza humana y un reato del pecado. Jesucristo no sufrió ciertamente el dolor como reato del pecado, que en El no tuvo lugar de ninguna manera, pero sí con la misma necesidad natural que tiene en nosotros. El Verbo no sólo tomó voluntariamente los defectos comunes de la misma, sino también su necesidad natural (3 q.14 a.2). Y por eso, Jesucristo tuvo el dolor sensible, causado naturalmente en El por las causas propias del mismo y no únicamente porque quiso. Lo cual no es obstáculo alguno para que los llevara todos voluntariamente. Ni de una manera puramente necesaria, ni tampoco de un modo simplemente voluntario (3 q.15 a.5 ad 1 y 2).

El gozo supremo que Jesucristo tenía en la parte superior de su espíritu, por razón de la visión beatífica, es otro de los obstáculos de la existencia del dolor en su alma. Esta dificultad ha torturado a no pocos ingenios. Al tratar de resolverla no se puede olvidar que la psicología de Jesucristo es singularísima. Más todavía que singularísima, única. Si perdemos esto de vista, el callejón no tiene salida. Santo Tomás tiene constantemente presente en sus escritos sobre el dolor de Jesucristo este conflicto entre el dolor y el gozo en su espíritu. Y la solución que nos da es siempre la misma. Era necesario que Jesucristo padeciera para realizar el fin de la encarnación. La *no redundancia* del gozo de la parte superior de su espíritu en la inferior de su alma sensible pertenecía a la misma constitución *ordinaria* del alma de Jesucristo en cuanto Redentor. Lo cual sólo por virtud divina podía realizarse. Y puesto que esto necesariamente pertenecía a la economía del alma de Jesucristo, no podemos menos de afirmar que era voluntad de Dios, realizada por su virtud divina, esta *no redundancia* del gozo superior del espíritu de Jesucristo en la parte inferior de su alma. Con lo cual la dificultad desaparece. Supuesta aquella no redundancia, no solamente puede existir el dolor sensible en el alma de Jesucristo, sino también el dolor intensísimo, y en toda su pureza, sin mezcla alguna de gozo. ¿Milagro? ¿Cómo va a ser milagro, si pertenece a la constitución *ordinaria* del alma de Jesucristo? [44]

b) Suma tristeza

La SAGRADA ESCRITURA: En su poema sobre el Siervo de Yavé nos describe Isaías (53,1-12) a Jesucristo cargando con los pecados e iniquidades de los hombres, desfigurado el rostro, herido y humillado por Dios, maltratado y afligido, desecho de los hombres, ante quien se vuelve el rostro, menospreciado, estimado en nada, ofreciendo en sacrificio su vida por el pecado del hombre. Todo el cual revela en su alma un estado de aflicción y de angustia infinita. El mismo San Pablo nos dice que Dios le hizo «maldición» y «pecado» por nosotros para que en El fuéramos nosotros justicia de Dios y por la fe recibiéramos la promesa del Espíritu [45]. Los Sinópticos nos describen la hondísima tristeza que se apoderó del alma de Jesús cuando, momentos antes de dar comienzo el drama sublime de su pasión, en la que había de expiar nuestros pecados con el sacrificio de su vida, pronunció aquellas palabras en la oración de Getsemaní: *Triste está mi alma hasta la muerte* [46]. Y San Lucas añade: «Lleno de angustia, oraba con más insistencia, y sudó como gruesas gotas de sangre, que corrían hasta la tierra» (Lc. 22,44)... Jesús llora amargamente ante la ciudad de Jerusalén al contemplar su próxima destrucción por la resistencia que hacía a su palabra (Lc. 19,41), y ante

[44] 3 q.15 a.5 ad 3; q.14 a.1 ad 2; q.45 a.2; q.46 a.6 ad 2; a.8 *et passim*.
[45] Gal. 3,13; 2 Cor. 5,21.
[46] Mt. 26,38; Mc. 14,34.

la tumba de Lázaro, su amigo, se conmueve su espíritu, y las lágrimas se deslizan por sus mejillas (Io. 11,33-35).

No es difícil probar teológicamente la existencia en Jesucristo de la tristeza en su mayor grado de expresión. Santo Tomás aduce las razones siguientes:

a) La *universalidad de las causas objetivas* de la misma. Porque, si no en cuanto al número, en cuanto a la especie puede decirse que sufrió toda clase de padecimientos. En primer lugar, por parte de los hombres de quienes padeció, pues padeció de los gentiles y de los judíos, de los varones y de las hembras, de los príncipes y de sus ministros, de la plebe y de sus discípulos, como es notorio en la traición de Judas y en la negación de San Pedro. Padeció en la fama, en el honor y en la honra, en los bienes inherentes al sujeto, como fueron sus propias vestiduras; en el alma y en todos los miembros de su cuerpo (3 q.46 a.5). En segundo lugar, por razón de la *gravedad infinita* de los pecados y crímenes de todos los hombres, que El conocía por su ciencia beata e infusa, de los que infinitamente se dolía y detestaba, todos los cuales cargaban sobre sus hombros en cuanto a la satisfacción que por ellos había de dar al Padre con el sacrificio de su vida. A lo cual hay que añadir la *perdición del pueblo elegido*, que tanto amaba; el *deicidio* de los judíos, el *escándalo* de los discípulos en su pasión, la *presencia de su Madre amantísima* a los pies de la cruz...

b) El *conocimiento perfectísimo* que Jesucristo tenía de todas estas causas de tristeza. Desde su concepción no sólo tenía un perfecto conocimiento especulativo de todas ellas por su ciencia infusa, sino que también estaban todas presentes a su espíritu en su realidad física e individual, las cuales fué después experimentando una a una en todo el proceso de su vida hasta llegar a su muerte. Tan grande como su conocimiento de todos los pecados de los hombres, culminando en el deicidio de los gentiles, y si se quiere mayor, era el *dolor* y la *detestación* de todos ellos que en representación de la humanidad entera hacía el Hombre-Dios, la cual Santo Tomás no duda en calificar de «absoluta» (3 q.46 a.6 ad 2). Todo esto era, sin duda, causa en El de una tristeza espiritual casi infinita. A la que todavía hay que añadir otras de tipo sensible y moral, antes ya indicadas, en particular la presencia de su Madre amantísima, que traspasaba de dolor su corazón de Hijo. Por lo que la tristeza de Jesucristo, tanto sensible como espiritual, era, sin duda, suma. Pero todavía hay otra razón que patentiza esto aún más.

c) La *pureza de la tristeza de Jesucristo*. Como ya indicábamos antes acerca del dolor sensible de Jesucristo, la tristeza de su alma no estaba mitigada por ninguna participación del gozo de que estaba inundada la parte superior de su espíritu, ya que era voluntad del Padre que en su pasión y muerte diera plenísima satisfacción por los pecados de los hombres, realizando así el fin de la encarnación. Y como, por una parte, el amor que Jesucristo tenía al Padre era más fuerte que el dolor y la tristeza de su alma, y por otra, su razón era totalmente imperturbable por el dolor y la tristeza, con toda espontaneidad e intensidad de su voluntad, impulsada por su caridad infinita hacia nosotros y la sed de nuestra redención, entregaba totalmente las potencias de su alma al dolor y a la tristeza en toda su plenitud. Con lo cual, al mismo tiempo que cumplía la voluntad del Padre y realizaba del modo más perfecto el fin de la encarnación, satisfacía las exigencias insaciables de dolor y de tristeza de su caridad inmensa, que para nosotros eran de redención y de gloria. Por esto dice Santo Tomás que Jesucristo padeció y sufrió por nosotros cuanto le fué posible padecer y sufrir (3 q.46 a.6 ad 2.6).

De todo lo cual manifiestamente se deduce que la tristeza de Jesucristo, tanto sensible como espiritual, fué suma.

De aquí no se sigue, sin embargo, que su razón fuera turbada en algún momento por la misma intensidad del dolor y de la tristeza. Pues, como dice San Mateo, comenzó a entristecerse y angustiarse (26,37), porque las pasiones, en su concepto específico, sólo se dieron inicialmente en Jesucristo, es decir, en cuanto tenían su origen en la parte sensitiva de su alma, sin invadir la razón, como frecuentemente sucede en nosotros. Por lo cual repite Santo Tomás que no se deben llamar pasiones, sino *pro-pasiones*, para indicar la imperfección que tenían en El.

Por esto mismo, las pasiones no tenían en Jesucristo razón de mal moral, ni su existencia es incompatible con la perfección del justo y del sabio, puesto que las pasiones de Jesucristo eran *medio* para la consecución del fin de nuestra redención. Los estoicos negaban la existencia de pasiones en el sabio, porque entre el bien honesto y el mal moral no acertaban a distinguir el bien útil, ni tenían tampoco el concepto de pasiones como puros movimientos del apetito sensitivo sin traspasar las fronteras de la sensibilidad (a.6 ad 1-3). La voluntariedad de estas pasiones en Jesucristo, no obstante su necesidad natural, es fácil concebirla desde el momento que se consideran en orden al fin de la encarnación, según el cual eran voluntarias, no en sí mismas (ibid., ad 4).

A continuación trata Santo Tomás de la existencia en Jesucristo del temor y de la ira, que tienen su origen en la tristeza; de la admiración, ya que de ellas se hace mención especial en la Sagrada Escritura, con el objeto de determinar el sentido en que le convienen.

El temor implica dos cosas: conocimiento de un mal futuro e incertidumbre del mismo. En cuanto a lo primero, existió el temor en Jesucristo, pero no en cuanto a lo segundo. Porque por su ciencia infusa y beata conocía con certeza todas las cosas pasadas, presentes y futuras. Y aunque en cuanto Dios era omnipotente, por su virtud natural no podía fácilmente evitar los males que le amenazaban. Por eso nos dice San Marcos, hablando de la oración en el huerto de los Olivos (14,33), que «*comenzó* a temer y angustiarse». Palabras que expresan la imperfección del temor existente en Jesucristo, las cuales excluyen de El el terror, o sea el temor que llega a perturbar la razón (a.7c ad 1.3).

La admiración solamente podía existir en Jesucristo según la ciencia adquirida, en la que tuvo verdadero progreso esencial, no según la infusa, y mucho menos la beata. Advierte Santo Tomás que Jesucristo no se admiró de la fe del centurión en sí misma, sino relativamente a la de los demás (a.8c ad 1.2).

La ira, en cuanto deseo de venganza según el orden de la razón, se llama *celo*. Y así es laudable, y existió en Jesucristo. Mas la ira que sólo es efecto de la tristeza, con quebranto del orden de la razón, no existió en El. Es decir, la ira que previene a la razón y la seduce es pecaminosa y no existió en Jesucristo. Pero la ira que es consecuente a la razón y como su instrumento es buena y existió en Jesucristo.

En nosotros, la unidad que todas las potencias tienen en el alma hace que, cuando la operación de una es intensa, disminuya la de las demás. De donde resulta que, por moderado que sea el movimiento de la ira, aun conforme a la razón, impide siempre algo la contemplación. «Pero en Jesucristo, según disposición de la virtud divina, se permitía que cada una de las potencias realizara su operación propia, sin impedir la de las demás. Y, por lo tanto, así como el gozo de la visión beatífica no impedía la tristeza o el dolor de la parte inferior, así tampoco las pasiones de ésta, como la ira, impedían de ninguna manera el acto de la razón» (a.9c y ad 1.3).

Los dolores de la Virgen Santísima

Todos los tormentos y dolores sensibles del Hijo repercutían en el corazón de la Madre. La misma ley del amor de madre los hacía comunes. Pero los padecimientos de Jesucristo no tenían en la Madre la misma realidad física que en el Hijo, sino tan sólo una realidad moral. Por eso no podemos hablar de un mismo dolor sensible en María y en Jesús, pero sí de una gran tristeza en la Madre que embargaba su alma de vivísimo dolor espiritual, convirtiéndola en un mar de aflicción y de amargura. ¿Desde cuándo y hasta cuándo? Sería ingenuo pensar que ella desconocía que era Madre de Dios, así como también el gran misterio de nuestra redención, que había de llevar a cabo su divino Hijo. Por eso es muy probable que, mucho antes que el viejo Simeón se lo anunciara (Lc. 2,35), ya lo supiera ella por el conocimiento infuso que tenía de las divinas Escrituras. No se olvide que Santo Tomás pone en María, de una manera especial, el don de sabiduría en alto grado (3 q.27 a.5 ad 3). Por lo cual, muy bien pudo esto suceder incluso antes de que realmente fuera Madre.

Esto supuesto, no cabe duda que sus mayores alegrías se verían siempre mezcladas con el pensamiento de la pasión y muerte de su divino Hijo, al lado del cual representarían muy poco los sobresaltos y trabajos que tuvo que sostener durante los primeros años de la vida del Hijo. Pero de una manera particular se vería afectada por el dolor en el momento de la realización de aquéllas en la cruz. Entonces fué cuando María, llevada allí por la fuerza del amor, a la vez que por la disposición de la voluntad divina que quería hacerla Corredentora de los hombres, de pie al lado de la cruz de su divino Hijo y recibiendo sobre su cabeza las gotas de sangre del Hijo que de aquélla pendía, experimentó en su alma los mismos dolores del Hijo en su pasión y muerte. Y con acento profundo de Madre dolorida nos dice a todos: «¡Considerad y ved si hay dolor semejante al mío!» (palabras de la liturgia en la festividad de los Dolores de María).

Sin embargo, su espíritu no se turbó tampoco con la fuerza de aquel dolor, sino que, fijo su espíritu por la fe en Dios y firme su esperanza en los frutos de redención que de la pasión del Hijo y de la compasión de la Madre se habían de seguir para todos nosotros, allí permaneció inconmovible, como columna de fortaleza, alumbrándonos a todos, en agonía de muerte, a la luz clara de la vida de la gracia.

D) Coexistencia en Jesucristo del estado de viador y de comprehensor (a.10)

La existencia en Jesucristo del dolor y de la tristeza en grado sumo, juntamente con otros defectos comunes de la humana naturaleza, es una prueba palmaria de que se hallaba en estado de viador. Por otra parte, la posesión de la visión beatífica desde el primer instante de su concepción lo colocaba en el estado de comprehensor. ¿Cómo se explica la simultaneidad de estos dos estados, que parecen excluirse mutuamente, en el alma de Jesucristo? No es la existencia en El de la visión beatífica, ni tampoco de los defectos comunes de la naturaleza humana, lo que se pone aquí en cuestión, sino la *simultaneidad* de los dos estados, de viador y de comprehensor. Pues éste lleva consigo la posesión de la suma felicidad y bienaventuranza, y el otro

expresa indigencia, debilidad y miseria. ¿Cómo en Jesucristo se componen estas dos cosas a la vez?

NOCIONES.—a) *Explicación de los términos de la cuestión.*—1.° *Viador.* Como lo indica la misma palabra, se dice viador el que está en camino de la bienaventuranza, que todavía no posee. 2.° *Comprehensor.* Por el contrario, se llama comprehensor a aquel que ya posee la bienaventuranza de una manera quieta e inamisible. Entre tener y al mismo tiempo no tener la bienaventuranza, ser y no ser, a la vez, bienaventurado, parece que hay contradicción. 3.° *Coexistencia.* No se trata aquí simplemente de si Jesucristo fué viador o comprehensor, sino si tuvo al mismo tiempo los dos estados.

b) *Doble bienaventuranza.*—La bienaventuranza puede ser *perfecta* o *imperfecta.* Se dice imperfecta la que sólo existe en el alma. Tal es, por ejemplo, la de las almas de los bienaventurados del cielo antes de la resurrección de los cuerpos. Y perfecta, la que no sólo existe en el alma, sino que también se extiende al cuerpo, por la redundancia en él de la gloria de aquélla, con las dotes correspondientes de los cuerpos gloriosos.

c) *Doble consideración del alma.*—A su vez, el alma puede también considerarse de dos maneras distintas, o sea, en cuanto a la *razón superior,* llamada también *mente* en la terminología de San Agustín, y en cuanto a la *razón inferior.* La razón superior es la misma razón en cuanto mira o considera a Dios, y todas las cosas en Dios, e inferior la que tiene por objeto connatural las esencias de las cosas sensibles, a las cuales considera, por tanto, según sus razones propias. Es una división de la razón muy celebrada entre los teólogos escolásticos y enseñada por San Agustín.

d) *De la visión beatífica.*—La visión beatífica es acto del alma, no en cuanto informa el cuerpo y depende de él en sus operaciones, sino con entera independencia del mismo, y, por lo tanto, en este sentido en cuanto separada de él, puesto que el obrar sigue al ser (1 q.12 a.11).

DOCTRINA DE SANTO TOMÁS.—Se expresa en la siguiente conclusión:

Jesucristo fué al mismo tiempo viador y comprehensor.

La primera parte es una consecuencia legítima de lo establecido en las cuestiones 5, 14, y los seis artículos precedentes de la cuestión 15. Pues si Jesucristo tuvo verdadero cuerpo y un alma sensitiva y racional pasible y estuvo sometido a los defectos comunes de la humana naturaleza, como el dolor, la tristeza, el hambre, la muerte, etc., es manifiesto que perteneció al estado de los viadores.

Y como, por otra parte, también poseyó la visión beatífica de una manera perfectísima, y esto desde el primer instante de su concepción y de modo inamisible [47], es también indudable que poseía el estado de los comprehensores, aunque imperfectamente.

La contradicción aparente desaparece desde el momento que se tiene en cuenta que el estado de comprehensor existió en Jesucristo solamente de una manera *imperfecta,* es decir, en cuanto a la razón superior o a la parte superior de su espíritu, y el de viador en la razón inferior, en su alma sensitiva y en su cuerpo. La contradicción existiría ciertamente si la bienaventuranza de Jesucristo fuera perfecta, es decir, *si también se extendiera a su cuerpo.* Por tanto, estos dos estados existieron al mismo tiempo en parte distinta del ser de Jesucristo y según acto diverso. El acto de la visión de la divina esencia es totalmente independiente del cuerpo, y pertenece, por lo tanto, al

[47] 3 q.9 a.2; q.10; q.35 a.4.

alma de Jesucristo, no en cuanto forma del cuerpo, sino en cuanto independiente del mismo en el obrar y, por lo mismo, en el ser. Lo contrario precisamente de lo que sucede en todos los actos que pertenecen a Jesucristo en el estado de viador, que son actos del cuerpo, o del alma en cuanto forma del cuerpo y dependiente de él en su obrar. De donde el acto que constituye a Jesucristo en el estado de comprehensor es muy distinto de los que lo constituyen en el de viador. Por lo cual, muy bien puede decirse, tratándose de la razón o entendimiento de Jesucristo, que, como potencia, aunque una en sí misma subjetivamente, *virtualmente* es doble, superior e inferior. Esto tratándose del mismo entendimiento o razón de Jesucristo respecto del acto de la visión beatífica y de los demás actos pertenecientes a El como viador. Respecto de las otras potencias inferiores del alma, la distinción es más que virtual. Completamente real. La contradicción que parecía implicar la simultaneidad de los dos estados en Jesucristo, desaparece, por consiguiente, inmediatamente. Son dos estados distintos, en distinto grado de perfección, en parte distinta del ser de Jesucristo, mediante actos y potencias distintas. Lo cual, aunque no contenga ninguna contradicción, no deja de constituir el gran misterio psicológico del alma de Jesucristo, una y la misma realmente en los dos estados.

Pero tal era la constitución ordinaria de Jesucristo. Como Dios, debía tener, en cuanto hombre, la visión beatífica y poseer en la parte superior de su espíritu el gozo de los comprehensores; y como Redentor, era necesario que su cuerpo y la parte inferior de su alma pertenecieran al estado de viador, sin redundancia de la gloria del espíritu en la parte inferior del alma y en el cuerpo. Porque, de otra suerte, no sería posible la realización del fin de la encarnación, que es nuestra redención. Condición verdaderamente singular y misteriosa, pero no por eso menos real y teológica. Por eso insiste tantas veces Santo Tomás en que era voluntad de Dios que no redundara en Jesucristo la gloria de su espíritu en la parte inferior de su alma, ni tampoco en el cuerpo, sin lo cual no sería concebible la simultaneidad de estos dos estados en El ni la consecución del fin de nuestra redención. Esta no redundancia es efecto de la virtud divina, de la misma manera que la voluntad divina dispuso también que el Verbo se encarnara y que por medio de El se realizara el gran misterio de nuestra redención en Jesucristo y por Jesucristo [48].

En las dificultades arguye Santo Tomás por el mismo concepto de viador y de comprehensor, desde tres puntos de vista: 1.° Caminar hacia el fin y estar quieto en él, no se puede dar en un mismo sujeto. 2.° Moverse a la bienaventuranza o estar quieto en ella, sólo puede hacerse según la mente o el espíritu. Luego Jesucristo solamente fué comprehensor. 3.° Los cuerpos de los santos que están en el cielo yacen en los sepulcros esperando el día de la resurrección. Esto no obstante, los santos solamente se dicen comprehensores, y no viadores. Luego otro tanto debiéramos afirmar también de Jesucristo.

La respuesta a estas dificultades es sencilla. La imposibilidad que señala la primera es cierta si se realiza según la misma cosa, pero no si se verifica según cosas diversas, como sucede en Jesucristo (ad 1). De modo semejante, moverse a la bienaventuranza, primariamente conviene al espíritu, pero secundariamente pertenece también al cuerpo, en cuanto *instrumento* de aquél en su adquisición (ad 2). En cuanto a la tercera dificultad, se niega la paridad, porque el alma de los santos no es pasible como lo era la de Jesucristo, y sus cuerpos en los sepulcros, por lo mismo que están separados de sus almas respectivas, no hacen nada para conseguir su bienaventuranza, como el de Jesucristo lo hacía (ad 3).

[48] 3 q.14 a.1 ad 2; q.15 a.5 ad 3; q.43 a.2 et passim.

E) COEXISTENCIA EN JESUCRISTO DEL SUMO DOLOR Y TRISTEZA CON EL SUMO GOZO

La simultaneidad del estado de viador y de comprehensor en Jesucristo nos lleva como por la mano a tratar otra cuestión. En cuanto viador, Jesucristo experimentó en su alma el dolor y la tristeza en grado sumo. Y en cuanto comprehensor poseyó en su espíritu el sumo gozo de la visión de Dios. ¿Cómo en un mismo espíritu pueden coexistir el sumo dolor y la suma tristeza con el sumo gozo? Santo Tomás toca esta cuestión en multitud de partes [49].

IMPORTANCIA DE ESTA CUESTIÓN.—La tiene muy grande en teología, pues de la solución que se dé a esta cuestión dependen: *a*) la simultaneidad del estado de viador con el de comprehensor en Jesucristo; *b*) la realidad de su pasión y del sacrificio de la cruz; y *c*) la verdad de nuestra redención. La cosa es tan clara que no necesita explicación.

NOCIONES.—a) *Unicidad de la realidad del alma de Jesucristo.*—No podrá dar un paso en esta cuestión quien no tenga ante los ojos constantemente en ella la realidad única del alma de Jesucristo. Por una parte, unida hipostáticamente al Verbo divino, le pertenecía toda la perfección posible natural y sobrenatural de la ciencia y de la gracia. Por consiguiente, la visión beatífica de la esencia divina. Y, por otra parte, el mismo fin de la encarnación pedía necesariamente que Jesucristo tuviera un cuerpo mortal y un alma pasible, tanto sensitiva como racional, que colmara la copa del dolor, de la aflicción y de la tristeza. Esto constituye lo que pudiéramos llamar ley fundamental de la encarnación.

b) *El alma sensitiva y racional de Jesucristo.*—En el alma racional se distingue una doble razón, la inferior y la superior, llamada también por San Agustín espíritu o mente. La razón superior es la que, mediante el *lumen gloriae,* realiza el acto de la visión de la esencia divina, totalmente independiente del cuerpo. La razón inferior es la que conoce las esencias de las cosas sensibles por medio de especies abstraídas de las imágenes sensibles, según actos connaturales a la misma alma racional, en los que ésta, en cierto sentido, depende del cuerpo. Razón superior e inferior, aunque subjetivamente sean una sola potencia, virtualmente son dos, en cuanto tienen actos tan distintos, como son el conocimiento abstracto de las cosas sensibles, que el alma realiza en cuanto forma del cuerpo y dependientemente de él en el mismo conocer, y el intuitivo de la divina esencia, totalmente trascendente, en el que no tienen ninguna parte el cuerpo y le conviene al alma en cuanto es por completo independiente de él en su obrar y en su ser (1 q.12 a.11).

c) *El dolor y la tristeza.*—Son actos del alma sensitiva y de la razón inferior, o sea, del alma en cuanto informa el cuerpo. Por el contrario, la visión de Dios y el gozo que la acompaña son actos del alma, o del intelecto y de la voluntad, en cuanto aquélla prescinde totalmente del cuerpo en sus operaciones.

d) *Redundancia del gozo de la parte superior del alma en la inferior.*—Es una ley natural de nuestro ser. Santo Tomás la conocía perfectamente. «Por ley natural, dice el Doctor Angélico, y en virtud de la unión que todas las potencias del alma tienen en una misma esencia, así como también el alma y el cuerpo en el ser del compuesto, tanto las potencias superiores

[49] *In Sent.* 3 d.15 q.2 a.3 q.ª2 ad 5; *De veritate* q.10 a.11 ad 3; q.26 a.10; *Quodl.* 7 a.2; *Comp. theologiae* c.232; *Sum. Th.* 3 q.46 a.8 ad 1; etc.

como las inferiores, el cuerpo y el alma influyen mutuamente entre sí en lo más desbordante de ellos. Así, una impresión fuerte del alma transmuta el cuerpo en calor o frío, provocando a veces la salud o la enfermedad y hasta la misma muerte. Algunos han muerto al recibir una gran alegría, una tristeza o por amor. Y de aquí que la gloria del alma redunde en el cuerpo, glorificándolo. El alma está también unida al cuerpo e imita sus complexiones en la estupidez, la facilidad para aprender, la bondad, etc. De modo semejante, las potencias superiores se dejan sentir en las inferiores; por ejemplo, cuando al movimiento fuerte de la voluntad se sigue una pasión en el apetito sensitivo y por el acto de contemplación intensa se retraen o impiden las potencias inferiores en sus actos respectivos. Y al revés, las inferiores en las superiores, cuando por la vehemencia de las pasiones del apetito sensitivo se nubla la razón, juzgando como totalmente bueno lo que le agrada según la pasión» [50].

Pero tiene buen cuidado Santo Tomás de añadir, a renglón seguido, que esta ley no tuvo lugar en Jesucristo. «Mas en Jesucristo las cosas sucedieron muy de otra manera. Porque, por razón de la virtud divina del Verbo, *el orden de la naturaleza estaba sujeto a su voluntad,* por lo cual podía suceder que en Jesucristo no se diera dicha redundancia, ni del alma en el cuerpo, y al revés, ni de las potencias superiores de su alma en las inferiores, y al contrario, haciéndolo así la virtud del Verbo divino para comprobación de la verdad de su naturaleza humana en cuanto a cada una de sus partes y para que en todas las cosas se realizara convenientemente el misterio de nuestra reparación» (ibid.). Y así fué de hecho, porque de otra suerte no podrían coexistir en Jesucristo el estado de comprehensor con el de viador, el sumo gozo de la visión beatífica con el sumo dolor y la suma tristeza, ni la realidad de la pasión y del misterio de nuestra redención.

e) *Contrariedad del gozo y del dolor en un mismo sujeto.*—El dolor no es contrario al gozo a no ser que ambos existan al mismo tiempo: 1.°, en la misma potencia; 2.°, según el mismo acto; 3.°, cerca del mismo objeto; y 4.°, bajo la misma razón. Porque se dicen contrarias aquellas cosas que no pueden existir al mismo tiempo en un mismo sujeto, y, cambiadas estas condiciones, la coexistencia del gozo y del dolor en un sujeto no encontraría obstáculo.

SENTENCIAS DIVERSAS.—Sólo apuntaremos las principales, pues no es cosa de exponer aquí todos los modos distintos de pensar que tuvieron los teólogos acerca de esta cuestión.

1.ª *De los racionalistas.*—Estos zanjan la cuestión negando la existencia del sumo gozo en Jesucristo, por lo mismo que niegan la existencia en El de la visión beatífica. Sentencia por demás excesiva y absurda que elimina la cuestión, la cual versa acerca de la *coexistencia* en Jesucristo del sumo gozo con el sumo dolor, y no simplemente acerca de la existencia en El de alguno de los dos extremos.

2.ª *De Vitoria.*—Va contra el otro extremo de la cuestión, negando la existencia del sumo dolor y de la suma tristeza en Jesucristo.

En primer lugar, no puede decirse que esta sentencia sea conforme con el pensamiento de Santo Tomás, el cual manifiestamente siente lo contrario acerca del dolor como de la tristeza de Jesucristo. Hablando del primero, dice que, «consideradas juntamente todas las causas del mismo, fué *máximo*» (3 q.46 a.6). Lo cual aparece aún más claramente teniendo en cuenta que «Jesucristo quiso librar del pecado al género humano, no con sola potestad,

[50] *De veritate* q.26 a.10.

que como Dios tenía, sino también con *justicia*. Y por eso no sólo atendió al valor que su dolor tenía en cuanto que era de un Dios, sino también a la *cantidad suficiente de dolor según la naturaleza humana* para conseguir tan perfecta satisfacción» (ibid., ad 6). De donde se sigue que, según Santo Tomás, el dolor sensible de Jesucristo fué sumo humanamente. No nos hace falta más, y aun con menor dolor la cuestión quedaría todavía en pie.

En cuanto a la tristeza o dolor espiritual, el pensamiento de Santo Tomás es todavía más tajante. Pues afirma que «Jesucristo, para satisfacer de una manera adecuada por el pecado de todos los hombres, tomó una tristeza *suma según la cantidad absoluta*», es decir, proporcionalmente a la gravedad del pecado. Y como ésta era en cierto modo infinita, de igual modo el dolor espiritual o la tristeza de Jesucristo por el pecado (ibid., ad 2).

Prescindiendo de la autoridad de Santo Tomás, la sentencia de Vitoria es también inadmisible teológicamente. Para hacerlo ver con toda claridad basta sólo considerar el motivo y la causa formal de los dolores y tristezas de Jesucristo. El motivo no es otro que el mismo de la encarnación, es decir, el pecado del hombre en toda su universalidad e integridad. Y la causa formal, su caridad infinita, que impulsaba su voluntad a entregarse totalmente al dolor, tanto sensible como espiritual, para ofrecer al Padre una satisfacción plenísima y perfectísima por los pecados de todos los hombres, cumpliendo así el fin de la encarnación. Y por eso permitió que sus distintas potencias se entregaran con toda intensidad al dolor o al gozo respectivamente, sin permitir que éste invadiera la parte inferior de su alma para que su dolor fuera totalmente puro, sin mezcla alguna de gozo, ni éste se enturbiara por el dolor (ibid., a.6). Lo cual fué realizado «dispensativamente» por la virtud divina del Verbo, para que Jesucristo no perdiera su «pasibilidad y mortalidad», dejando así libre el camino para la realidad de su pasión y la consecución de nuestra redención y del fin de la encarnación (3 q.15 a.5 ad 2). Por eso en Jesucristo existió al mismo tiempo el sumo dolor con el sumo gozo.

La sentencia de Vitoria, pues, es inadmisible desde cualquier punto de vista que se la considere.

3.ª *De otros muchos teólogos.*—Un grupo no pequeño de teólogos ha pretendido encontrar la solución a la antinomia del supremo dolor y gozo de Jesucristo colocando el dolor en la parte sensitiva de su alma, y el supremo gozo en la parte racional. Una tentativa más para hacer desaparecer uno de los términos de la aparente contradicción entre el sumo dolor y el sumo gozo.

No es por este camino por donde hay que buscar la solución a este conflicto, sino aceptando en toda su integridad la realidad singularísima del alma de Jesucristo. Y la realidad es que el sumo dolor existió también en la parte racional de su alma. Porque en Jesucristo no sólo existió el sumo dolor sensible, sino también espiritual. ¿Qué otra cosa significa aquella suma tristeza que padeció el alma de Jesucristo, aparte de otras causas, por los pecados de todo el mundo, cuya gravedad tan perfectamente conocía, los cuales infinitamente detestaba, y por los que, como dice Santo Tomás, se dolía con un dolor más intenso que el de cualquier contrito, el cual era tan grande como la caridad que le impulsaba a él, igualando la misma gravedad de la ofensa divina, según todas las posibilidades de la naturaleza humana, o lo que es igual, con una «cantidad *absoluta*» de dolor? (3 q.46 a.6 ad 2.4.6). No; por este camino no se puede llegar a una solución del conflicto, sino que se va al fracaso seguro. No es un procedimiento lógico, ni mucho menos teológico, el de soslayar las dificultades desfigurándolas para resolverlas después a placer, sino reconocerlas como son, en toda su gravedad, y enfrentarse con ellas.

4.ª *La de Melchor Cano.*—No era Melchor Cano un espíritu pusilánime, para acobardarse ante las dificultades, por grandes que fueran. No disimula ni aminora los términos de la antinomia del alma de Jesucristo, del sumo dolor sensible y también espiritual de su voluntad con el mismo gozo, los cuales expone magistralmente. Niega que entre ellos exista contrariedad en el alma de Jesucristo. Admite también la no redundancia del gozo de la parte superior de su espíritu en la inferior de su alma, como ley fundamental de la encarnación. «Aunque la parte superior del alma de Jesucristo gozaba de la visión de Dios, para dar cumplimiento al misterio de nuestra redención, espontáneamente quiso recibir tanta tristeza cuanta era capaz de tener y cuanta puede existir en la naturaleza, no siendo su dolor menor que su caridad, y no menor que su conocimiento del pecado» [51].

Pero todo esto le parece a Melchor Cano un continuado milagro. Porque «milagro fué que un mismo hombre fuese viador y comprehensor; que la gloria del alma no derivara en el cuerpo; que el gozo de la parte superior del espíritu no prestara alivio alguno a la inferior de su alma, y que la perturbación de ésta tampoco repercutiera en la superior, no estorbándole en el acto de la contemplación continua, ni impidiéndole la operación, ni quitándole en lo más mínimo la paz y el gozo de la visión de Dios» (ibid.).

Y aquí está el error, porque lo que pertenece a la misma constitución del alma de Jesucristo y es ley fundamental de la misma en orden al fin de la encarnación, aunque sólo puede ser realizado por virtud divina, no es ni se puede llamar milagro. Milagro es lo que está fuera del orden de las cosas y no lo que pertenece a su misma constitución, ya sea esto natural o sobrenatural. Por eso no vale la razón invocada por Cano, «que es necedad pretender reducir a las leyes de la naturaleza lo que, estando fuera del orden natural, sólo puede ser efecto de Dios» (ibid.). Fuera del orden natural absolutamente, concedido; fuera del orden natural, pero *dentro* del *connatural* ordinario de una cosa, se niega. Es éste un error en el cual coinciden no pocos autores modernos.

Todavía es mucho peor lo que para terminar añade el genial autor de *Los lugares teológicos*, a saber, que, «al menos en la cruz, Jesucristo se privó del gozo que por su misma naturaleza brota de la visión de Dios» (ibid.). Es una opinión suya, dice él mismo, que tiene ya desde joven (l.c.).

¿Es esto posible? ¿Está en conformidad con la definición dogmática acerca de la bienaventuranza dada por Benedicto XII? (Dz. 530). Y aunque por ninguno de estos capítulos encontrara dificultad, después de reconocer que Jesucristo durante toda su vida gozó de la visión de Dios y antes de estar pendiente de la cruz padeció también suma tristeza espiritual y acerbísimo dolor sensible, los cuales no se impedían mutuamente entre sí en lo más mínimo, ¿qué finalidad teológica, así real como polémica o metodológica, puede tener esa suspensión en la cruz del gozo de la visión de Dios para la solución de la cuestión que nos ocupa? Por eso nosotros creemos que, más que de una opinión teológica acerca de esta misteriosa cuestión, se trata aquí de un recurso oratorio, que tiene más de imaginativo que de real y fundado. En lo cual nos confirman las palabras que a continuación añade Cano, y con las que da fin a esta cuestión. «Es tanto más plausible nuestra manera de pensar cuanto que excita en nosotros sentimientos más vivos de penitencia, de amor y de gratitud, que ninguna otra» (l.c.). Pero no es precisamente de esto de lo que primariamente se debe preocupar un teólogo, sino de si sus opiniones están fundadas teológicamente o no.

---

[51] *De locis* l.12 c.13.

DOCTRINA DE SANTO TOMÁS.—El pensamiento de Santo Tomás acerca de este particular lo recogemos en la siguiente proposición, en la que nos hemos esforzado por expresarlo con la mayor fidelidad, tomándolo de los lugares antes indicados:

En el alma humana de Jesucristo coexistieron el sumo gozo con el sumo dolor y la suma tristeza. El primero, en la mente, o razón superior; y en la parte sensitiva y razón inferior el sumo dolor y la suma tristeza, sin contrariedad de ninguna clase.

LA PRIMERA PARTE Y LA SEGUNDA ya las tenemos probadas suficientemente. Sólo nos resta insistir aquí de nuevo en que esta coexistencia del sumo dolor y tristeza, en Jesucristo, con el sumo gozo, estaba *exigida* en El por la unión hipostática y el fin de la encarnación a la vez. Pues la primera exigía absolutamente en el alma de Jesucristo la perfección de la gracia y de la ciencia (3 q.7-10), y la realización perfectísima del segundo, el sumo dolor y la suma tristeza (3 q.14-15). Por consiguiente, la coexistencia del sumo gozo con el sumo dolor y la suma tristeza pertenecía a la constitución normal del alma de Jesucristo, impuesta por la misma unión hipostática. Imposición que tuvo su imperio en el alma de Jesús durante toda su vida en este mundo, con la diferencia de que, mientras la visión de la esencia divina está urgida en todo momento, incluso pendiente de la cruz, por la unión hipostática, el fin de la encarnación solamente imponía el sumo dolor y la suma tristeza en el tiempo de su realización, según las determinaciones de la voluntad del Padre. De donde se sigue que no se puede atribuir esta coexistencia a una intervención propiamente milagrosa de Dios, aunque en sí misma sea sobrenatural y del todo misteriosa, únicamente realizable por la virtud divina, como tantas veces afirma Santo Tomás, el cual ni una sola vez se acuerda del milagro para darle explicación. El que no sea capaz de comprender la imperiosa exigencia de la coexistencia de estas dos cosas a la vez en el alma de Jesucristo, en virtud de la unión hipostática y del fin de la encarnación, está incapacitado para entender el pensamiento de Santo Tomás en toda esta cuestión.

La no redundancia del sumo gozo en toda la parte inferior del alma de Jesucristo, alma sensitiva y razón inferior, y viceversa, de la parte inferior en la superior de su espíritu, es la condición indispensable, también exigida por el fin de la encarnación, para que el sumo gozo pueda coexistir en El con el sumo dolor y la suma tristeza. Es como el puente que hace posible la unión de estos dos abismos del alma de Jesucristo, abismo de gozo y abismo de dolor y tristeza. Sin duda que eso excede totalmente a las fuerzas naturales del alma de Jesucristo, pero no a las sobrenaturales de la virtud divina. ¿No puede hacer Dios que el sol no alumbre y que el fuego no queme? Y que la virtud divina realizaba en el alma de Jesucristo esa no redundancia del gozo en el dolor, y viceversa, dejando a cada facultad de su alma que se manifestara según todas sus posibilidades en el gozo, y en el dolor y la tristeza, sin interceptación del uno por el otro, lo repetirá Santo Tomás infinidad de veces, no cansándose nunca de advertirlo. Jesucristo no quería sólo gozar o sufrir, sino ante todo y sobre todo cumplir la voluntad del Padre, realizando el gran misterio de nuestra redención. Y por eso, la voluntad divina de Jesucristo impedía que el gozo estorbara o mitigara el dolor, a fin de que nuestra redención fuera lo más perfecta posible, así como también que el dolor enturbiara en lo más mínimo el gozo purísimo de su espíritu en la visión beatífica que como a Hijo natural de Dios le pertenecía [52].

[52] *De verit.* q.26 a.10c y ad 6 *et passim*.

Para que la no redundancia del sumo gozo en el sumo dolor, y viceversa, tenga lugar en el alma de Jesucristo, es previamente necesario que en ella coexistan los dos. ¿Es posible tal coexistencia en una misma alma? ¿No se excluyen más bien en un mismo sujeto, siendo contrarios entre sí? Tal es el punto que nos resta por examinar.

Tanto el gozo como el dolor pertenecen al alma según los actos de las potencias respectivas. El sumo gozo es acto de la razón superior acerca de la visión de Dios, el cual conviene al alma, *no en cuanto forma del cuerpo*, sino en cuanto *independiente* de él en su obrar, y, por consiguiente, en su ser. Por el contrario, la suma tristeza es acto de la razón inferior, ya se trate de la sensible o de la espiritual, la cual en ambos casos pertenece al alma, *en cuanto forma del cuerpo y dependiente* del mismo en su obrar, sirviéndose, además, la primera del cuerpo como órgano o instrumento de la misma, lo cual también conviene al dolor sensible.

Según esto, para que no haya verdadera contrariedad entre el sumo dolor y el sumo gozo es necesario: 1.° Que los actos respectivos de uno y otro, según los cuales se realizan, sean diversos. 2.° Que tengan objetos distintos. 3.° Que si un objeto es al mismo tiempo materia de dolor y de gozo, lo sea por razón distinta. 4.° Que los actos propios del sumo dolor y del sumo gozo pertenezcan a distintas potencias del alma, al menos virtualmente.

No nos detenemos a justificar estas condiciones por ser en sí mismas suficientemente claras y no alargarnos demasiado [53].

Ahora bien, es manifiesto que el acto de la visión de Dios es completamente distinto de los actos propios de sumo dolor y de la suma tristeza, pues el primero pertenece a la *razón superior*, la cual es *independiente* del cuerpo en su obrar, conviniendo los segundos al alma *en cuanto forma del cuerpo y dependiente del mismo* en sus operaciones respectivas, ya como órgano o instrumento, ya de una manera objetiva. Siendo estos actos tan distintos entre sí, los objetos propios de los mismos tienen que ser también diversos. Y así sucede en efecto, porque el objeto de la visión beatífica de Jesucristo era la esencia divina, y el de sus dolores y amargas tristezas las tremendas heridas de su cuerpo, la atrocísima muerte que le amenazaba, los innumerables pecados de los hombres, etc. Lejos de disminuirlo y contrariarlo, el dolor era también, por razón diversa, *materia* del gozo en Jesucristo [54]. Pues «agradaba a éste, según la voluntad divina y también la racional, que la voluntad natural, y de igual modo sus potencias sensitivas, se entregaran al dolor y al sufrimiento, moviéndose cada uno según el orden de su naturaleza» «para que en su pasión se cumpliese la voluntad divina respecto de la salvación del género humano» [55]. Y por eso en la parte racional de Jesucristo no existió lucha, agonía, sino tan sólo en la parte sensitiva (ibid.), porque en «las mismas cosas de las cuales se dolía el sentido, la imaginación y la razón inferior, se gozaba de ellas en orden *al fin de la encarnación*» [56].

También los actos del sumo gozo y del sumo dolor pertenecían a potencias distintas. En cuanto a los actos de la razón superior y de la parte sensitiva, y, por lo tanto, del gozo de la visión beatífica y del dolor sensible, no cabe la menor duda, puesto que la potencia del segundo es orgánica, y la del primero inorgánica y espiritual. Y aunque esto no sea tan claro tratándose de la potencia del acto de la visión de Dios y de la tristeza espiritual, como el acto de la visión de la esencia divina es totalmente *trascendente* al *cuerpo* e *independiente* de él, y el de la tristeza conviene al alma *en cuanto forma*

[53] *In Sent.* 3 d.15 q.2 a.3 ad 5; *Sum. Th.* 3 q.18 a.6, etc.
[54] *In Sent.* 3 d.15 q.2 a.3 sol.2 ad 5; *De verit.* q.26 a.10 ad 17; *Comp. theol.* c.232; *Sum. Th.* 3 q.15 a.6 ad 4.
[55] *In Sent.* 3 d.15 q.2 a.3 ad 5; *Sum. Th.* 3 q.15 a.8c y ad 3.
[56] *Comp. theol.* c.232.

del cuerpo y dependiente del mismo, no tenemos más remedio que admitir una distinción virtual en la potencia de actos tan diversos, si no queremos dejar sin explicar distinción tan verdadera y fundamental. Por consiguiente, los actos del sumo dolor y de la suma tristeza, por una parte, y por otra, el de la visión beatífica, pertenecen a potencias real o virtualmente distintas, entre los cuales, por consiguiente, no puede haber contrariedad verdadera en el alma de Jesucristo.

Al acto de la visión de Dios acompaña necesaria e inseparablemente un gozo supremo en la parte superior del espíritu que no es posible separar del mismo, a no ser transformando la misma naturaleza de la voluntad, por lo cual la sentencia de Melchor Cano es totalmente inadmisible, prescindiendo de lo que se pueda pensar acerca de ella en sus relaciones con la definición dogmática de la bienaventuranza (Dz. 530).

Este gozo supremo de la visión beatífica quedaba contenido en la parte superior del espíritu de Jesucristo, no comunicándose al cuerpo, ni al alma como forma del cuerpo, ni a las potencias de aquélla, sino tan sólo *radicalmente* a la esencia del alma, como principio de la razón superior. Y de igual modo el dolor y la tristeza en las potencias inferiores, respecto de la razón superior y entre sí, pero no de la esencia del alma como forma del cuerpo y *raíz* de aquéllas [57]. Así que el acto de una potencia no repercutía en el de las demás; el de las inferiores, en el de la razón superior, ni viceversa, obedeciendo todas y dócilmente secundando los dictados de la voluntad divina y de la razón y voluntad humanas de Jesucristo. Este dejaba a cada potencia obrar en El conforme a su propia naturaleza, para comprobar la verdad de su naturaleza humana, hipostáticamente unida a la divina del Verbo y para dar lugar a la realización del fin de la encarnación. Tal es la razón de la ley fundamental de la *no redundancia* del sumo gozo en el dolor, y viceversa, del sumo dolor en el gozo de Jesucristo. «Y puesto que el alma es simple y está toda en cada una de las potencias, por eso se dice que *toda* el alma de Jesucristo gozaba, *en cuanto raíz de la razón superior*, y *toda* ella padecía, *en cuanto forma del cuerpo y raíz de las potencias inferiores*» [58]. Gozo verdaderamente sublime y trascendente a la pobre mirada de nuestra inteligencia, que juntamente con el dolor inmenso que paralelamente le acompañaba, sin tener otro punto de contacto con él que la común raíz de las potencias que sustentaban uno y otro, constituye el gran misterio del alma de Jesucristo, no inferior al mismo de la unión hipostática, del cual es una consecuencia.

Un símil tomado de la naturaleza puede ayudarnos a comprender de alguna manera la coexistencia del sumo gozo con el sumo dolor y tristeza del alma de Jesucristo. Tal es el que con cierta frecuencia se repite en las altas montañas, terminadas en punta como las grandes torres de nuestras catedrales góticas, cuando están azotadas por todas partes, en sus bajas laderas, por el continuo serpentear de los rayos que despiden varias tormentas a la vez, que las rodean, quemándolas y desgarrándolas terriblemente, mientras que en la cúspide se disfruta de completa paz, en un ambiente sereno de tranquilidad en el que brilla el sol, bañándola de luz clara, que contrasta enormemente con la negrura de las nubes que por lo bajo cubren sus laderas. Es un fenómeno impresionante, que cautiva por su grandeza, por su poder y el maravilloso contraste que presenta.

Podemos imaginar que la cima de esa alta montaña gótica es la razón superior del alma de Jesucristo, que, inalterable, contempla intuitivamente

[57] *In Sent.* 3 d.15 q.2 a.3 sol.2 ad 5; *De verit.* q.26 a.10c y ad 16; *Quodl.* 7 q.2.
[58] *Quodl.* 7 q.2.

la esencia de Dios y goza infinitamente en su visión. Y las bajas laderas, la razón inferior, inundadas todas las potencias de dolor por los más terribles sufrimientos y amarguras, sin la más leve perturbación de su razón y sin interferencias del gozo en el dolor, ni viceversa...

De donde se desprende que la pasión de Jesucristo fué una sublime realidad, y el hecho del sacrificio de su vida por nosotros en la cruz y del misterio de nuestra redención, verdades del todo incontrovertibles

CUESTION 14

(In quatuor articulos divisa)

De defectibus corporis quos Christus in humana natura assumpsit

De las deficiencias corporales asumidas por Cristo con la naturaleza humana

Deinde considerandum est de defectibus quos Christus in humana natura assumpsit (cf. q.7 introd.). Et primo, de defectibus corporis; secundo, de defectibus animae (q.15).

Circa primum quaeruntur quatuor.

Primo: utrum Filius Dei assumere debuerit in humana natura corporis defectus.

Secundo: utrum assumpserit necessitatem his defectibus subiacendi.

Tertio: utrum hos defectus contraxerit.

Quarto: utrum omnes huiusmodi defectus assumpserit.

Ahora vamos a considerar los defectos que Cristo asumió con la naturaleza humana. Primero, los del cuerpo; después, los del alma.

Acerca de los primeros se pregunta:

Primero: si el Hijo de Dios debía asumir junto con la naturaleza humana los defectos del cuerpo.

Segundo: si asumió la necesidad de someterse a estos defectos.

Tercero: si contrajo estos defectos.

Cuarto: si asumió todos los defectos personales.

ARTICULO 1

Utrum Filius Dei debuerit assumere naturam humanam cum corporis defectibus [a]

Si el Hijo de Dios debía asumir la naturaleza humana con las deficiencias corporales

Ad primum sic proceditur. Videtur quod Filius Dei non debuit assumere naturam humanam cum corporis defectibus.

1. Sicut enim anima unita est Verbo Dei personaliter, ita et

Dificultades. Parece que el Hijo de Dios no debió asumir la naturaleza humana con los defectos del cuerpo.

1. El cuerpo, lo mismo que el alma, estaba personalmente unido con

[a] *Sent.* 3 d.15 q.1 a.1; *Cont. Gent.* 4.53-55; *Compend. theol.* c.226.

el Verbo de Dios. Pero el alma de Cristo gozó una perfección total, como hemos dicho, tanto en cuanto a la gracia como en cuanto a la ciencia. Luego también su cuerpo tuvo que ser perfecto en todo, no estando, por tanto, afectado por ninguna deficiencia.

2. El alma de Cristo veía el Verbo de Dios del mismo modo que los bienaventurados en el cielo, como quedó ya dicho. Por tanto, el alma de Cristo era bienaventurada. Pero el cuerpo es glorificado por la bienaventuranza del alma, como lo enseña San Agustín en su "Carta a Dióscoro": "Dios otorgó al alma una naturaleza tan poderosa, que su plenísima bienaventuranza redunda en la naturaleza inferior, el cuerpo, no para comunicarle la felicidad que es propia del sujeto que goza y entiende, sino para comunicarle una salud completa, esto es, el vigor de la incorrupción". Por tanto, el cuerpo de Cristo fué incorruptible y a salvo de todo defecto.

3. La causa de la pena es la culpa. Pero en Cristo no hubo culpa alguna, como lo enseña San Pedro: "El, en quien no hubo pecado". Luego tampoco tuvo defectos corporales, que tienen carácter de pena.

4. Ningún sabio toma aquello que le aparta de su fin. Pero parece que tales lacras corporales impiden de muchas maneras el fin de la encarnación: en primer lugar, entorpecían en los hombres el conocimiento de la misma, conforme a las palabras de Isaías: "Le hemos deseado; despreciado, desecho de los hombres, varón de dolores, conocedor de todos los quebrantos, ante quien se vuelve el rostro, menospreciado, estimado en nada". En segundo lugar, porque parece que no se cumpliría el deseo de los santos patriarcas, expresado así por Isaías: "Alzate, álzate, revístete de fortaleza, brazo de Yavé". En tercer lugar, porque, para vencer

corpus. Sed anima Christi habuit omnimodam perfectionem, et quantum ad gratiam et quantum ad scientiam, ut supra dictum est (q.7 a.9; q.9 sqq.). Ergo etiam corpus eius debuit esse omnibus modis perfectum, nullum in se habens defectum.

2. Praeterea, anima Christi videbat Verbum Dei ea visione qua beati vident, ut supra dictum est (q.9 a.2): et sic anima Christi erat beata. Sed ex beatitudine animae glorificatur corpus: dicit enim Augustinus, in epistola «Ad Dioscorum» [1]: «Tam potenti natura Deus fecit animam ut ex eius plenissima beatitudine redundet etiam in inferiorem naturam, quae est corpus, non beatitudo, quae fruentis et intelligentis est propria, sed plenitudo sanitatis, idest incorruptionis vigor». Corpus igitur Christi fuit incorruptibile, et absque omni defectu.

3. Praeterea, poena consequitur culpam. Sed in Christo non fuit aliqua culpa: secundum illud I Petr. 2,22: «Qui peccatum non fecit». Ergo nec defectus corporales, qui sunt poenales, in eo esse debuerunt.

4. Praeterea, nullus sapiens assumit id quod impedit illum a proprio fine. Sed per huiusmodi defectus corporales multipliciter videtur impediri finis incarnationis. Primo quidem, quia propter huiusmodi infirmitates homines ab eius cognitione impediebantur: secundum illud Is. 53,2-3: «Desideravimus eum; despectum et novissimum virorum, virum dolorum et scientem infirmitatem, et quasi absconditus est vultus eius et despectus; unde nec reputavimus eum». Secundo, quia sanctorum Patrum desiderium non videtur impleri, ex quorum persona dicitur Is. 51,9: «Consurge, consurge, induere fortitudinem, Brachium Domini». Tertio, quia congruentius per fortitudinem quam per infirmitatem videbatur potestas diaboli posse superari, et humana infirmitas posse sanari. Non ergo videtur conveniens fuisse quod Filius Dei humanam naturam assumpserit cum corporalibus infirmitatibus sive defectibus.

[1] Ep.118 c.3: ML 33,439.

Sed contra est quod dicitur Heb. 2,18: «In eo in quo passus est ipse et tentatus, potens est et eis qui tentantur auxiliari». Sed ad hoc venit ut nos adiuvaret: unde et David dicebat (Ps. 120,1): «Levavi oculos meos in montes, unde veniet auxilium mihi». Ergo conveniens fuit quod Filius Dei carnem assumpserit humanis infirmitatibus subiacentem, ut in ea posset pati et tentari, et sic auxilium nobis ferre.

Respondeo dicendum conveniens fuisse corpus assumptum a Filio Dei humanis infirmitatibus et defectibus subiacere: et praecipue propter tria. Primo quidem, quia ad hoc Filius Dei, carne assumpta, venit in mundum, ut pro peccato humani generis satisfaceret. Unus autem pro peccato alterius satisfacit dum poenam peccato alterius debitam in seipsum suscipit. Huiusmodi autem defectus corporales, scilicet mors, fames et sitis, et huiusmodi, sunt poena peccati, quod est in mundum per Adam introductum: secundum illud Rom. 5,12: «Per unum hominem peccatum intravit in mundum, et per peccatum mors». Unde conveniens fuit, quantum ad finem incarnationis, quod huiusmodi poenalitates in nostra carne susciperet, vice nostra: secundum illud Is. 53,4: «Vere languores nostros ipse tulit».

Secundo, propter fidem incarnationis adstruendam. Cum enim natura humana non aliter esset nota hominibus nisi prout huiusmodi corporalibus defectibus subiacet, si sine his defectibus Filius Dei naturam humanam assumpsisset, videretur non fuisse verus homo nec veram carnem

el poder del diablo y curar la flaqueza humana, parece más propio el vigor que la debilidad. No parece, pues, conveniente que el Hijo de Dios asumiese la naturaleza humana con todas sus lacras y defectos corporales.

Por otra parte, se lee en la Epístola a los Hebreos: "Porque en cuanto él mismo padeció y fué tentado, es poderoso para ayudar a los tentados". Pero el Hijo de Dios vino al mundo precisamente a socorrernos; por lo que exclama David: "Alzo mis ojos a los montes, de donde me ha de venir el socorro". Luego convenía que el Hijo de Dios asumiese una carne sujeta a las enfermedades humanas, para que pudiese en ellas ser tentado y lacerado, y así poder prestarnos su auxilio.

Respuesta. Convenía que el cuerpo asumido por el Hijo de Dios estuviese sometido a las enfermedades y deficiencias humanas por tres cosas principalmente. La primera, porque el Hijo de Dios vino al mundo para satisfacer por el pecado del genero humano. Y uno satisface por el pecado de otro cuando carga sobre sí la pena merecida por el pecado del otro. Pero los defectos corporales de que hablamos, a saber, la muerte, el hambre, la sed, son la pena del pecado, introducido en el mundo por Adán, como lo dice San Pablo en la Epístola a los Romanos: "Por un hombre entró el pecado en el mundo, y por el pecado la muerte". Es, pues, conforme con el fin de la encarnación que asumiese por nosotros las penalidades de nuestra carne, como lo dice Isaías: "Fué El precisamente quien tomó sobre sí nuestras enfermedades".

La segunda, para basar nuestra fe en la encarnación. En efecto, la naturaleza humana nos es conocida a través de sus enfermedades y defectos. Si, pues, Cristo hubiese asumido una naturaleza humana despojada de tales lacras, se hubiera podido

creer que no era verdadero hombre y que su carne era meramente imaginaria, como opinaron los maniqueos. Por eso, como dice San Pablo a los Filipenses, "se anonadó, tomando la forma de siervo y haciéndose semejante a los hombres, aceptando su condición". Igualmente Santo Tomás creyó cuando vió las heridas, según nos narra San Juan.

La tercera, para darnos ejemplo de paciencia ante los sufrimientos y enfermedades humanas, que El valerosamente soportó. Por lo que dice San Pablo a los Hebreos: "Soportó tal contradicción de los pecadores contra sí mismo para que no decaigáis de ánimo rendidos por la fatiga".

habuisse, sed phantasticam: ut Manichaei dixerunt. Et ideo, ut dicitur Phil. 2,7, «exinanivit semetipsum, formam servi accipiens, in similitudinem hominum factus et habitu inventus ut homo». Unde et Thomas per aspectum vulnerum ad fidem est revocatus, ut dicitur Io. 20,26 sqq.

Tertio, propter exemplum patientiae, quod nobis exhibet passiones et defectus humanos fortiter tolerando. Unde dicitur Heb. 12,3: «Sustinuit a peccatoribus adversus semetipsum contradictionem, ut non fatigemini, animis vestris deficientes».

Soluciones. 1. La satisfacción por el pecado de otro tiene por materia las penas que uno sufre por el pecado del otro; pero por principio tiene la disposición habitual del alma que inclina a la voluntad a satisfacer por el otro, y esto es lo que le da eficacia; pues, como más adelante diremos, la satisfacción que no procede de la caridad no es eficaz. Por lo mismo, convenía que el alma de Cristo fuese perfecta en cuanto a los hábitos de ciencia y de virtud, para que así pudiese satisfacer eficazmente, y, al mismo tiempo, convenía que su cuerpo estuviese sujeto a las enfermedades, para prestar así a la satisfacción su materia.

2. Dada la relación natural que existe entre el alma y el cuerpo, la gloria del alma redunda sobre éste. Pero esta relación dependía en Cristo de su divina voluntad, la cual no permitió que se comunicase al cuerpo, sino que la retuvo en el ámbito del alma, para que así su carne padeciese los quebrantos propios de una naturaleza pasible. Lo mismo enseña el Damasceno cuando dice que "era beneplácito de la voluntad divina que el cuerpo padeciese y obrase conforme a su propia naturaleza".

Ad primum ergo dicendum quod satisfactio pro peccato alterius habet quidem quasi materiam poenas quas aliquis pro peccato alterius sustinet: sed pro principio habet habitum animae ex quo inclinatur ad volendum satisfacere pro alio, et ex quo satisfactio efficaciam habet; non enim esset satisfactio efficax nisi ex caritate procederet, ut infra dicetur (Suppl. q.14 a.2). Et ideo oportuit animam Christi perfectam esse quantum ad habitus scientiarum et virtutum, ut haberet facultatem satisfaciendi: et quod corpus eius subiectum esset infirmitatibus, ut ei satisfactionis materia non deesset.

Ad secundum dicendum, quod secundum naturalem habitudinem quae est inter animam et corpus, ex gloria animae redundat gloria ad corpus: sed haec naturalis habitudo in Christo subiacebat voluntati divinitatis ipsius, ex qua factum est ut beatitudo remaneret in anima et non derivaretur ad corpus, sed caro pateretur quae conveniunt naturae passibili; secundum illud quod dicit Damascenus [2], quod beneplacito divinae [3] voluntatis permittebatur carni pati et operari quae propria».

[2] *De fide orth.* l.3 c.19: MG 94,1080; cf. c.14.15; MG 94,1037.1045.

Ad tertium dicendum quod poena semper sequitur culpam, actualem vel originalem, quandoque quidem eius qui punitur; quandoque autem alterius, pro quo ille qui patitur poenas satisfacit. Et sic accidit in Christo: secundum illud Is. 53,5: «Ipse vulneratus est propter iniquitates nostras; attritus est propter scelera nostra».

Ad quartum dicendum quod infirmitas assumpta a Christo non impedivit finem incarnationis, sed maxime promovit, ut dictum est (in c). Et quamvis per huiusmodi infirmitates absconderetur eius divinitas, manifestabatur tamen humanitas, quae est via ad divinitatem perveniendi, secundum illud Rom. 5,1-2: «Accessum habemus ad Deum per Iesum Christum».—Desiderabant autem antiqui Patres in Christo, non quidem fortitudinem corporalem, sed spiritualem, per quam et diabolum vicit et humanam infirmitatem sanavit.

3. La pena es siempre una consecuencia de la culpa actual u original, bien del que es castigado, bien de otro por quien satisface aquel que sufre dicha pena. Y esto último es lo que acontece en Cristo, como dice Isaías: "Fué traspasado por nuestras iniquidades y molido por nuestros pecados".

4. Como acabamos de decir, las deficiencias asumidas por Cristo no embarazaron el fin de la encarnación, antes bien lo favorecieron grandemente. Y así, aunque por ello se ocultase su divinidad, se manifestaba, en cambio, su humanidad, que es el camino para llegar a la divinidad, según las palabras de San Pablo a los Romanos: "El acceso a Dios lo tenemos por Jesucristo". Los antiguos patriarcas deseaban para Cristo, no el vigor corporal, sino el espiritual, por el que no sólo venció al diablo, sino que sanó también nuestras enfermedades.

ARTICULO 2

Utrum Christus ex necessitate defectibus corporis subiacuerit [a]

Si Cristo estaba sometido necesariamente a los defectos del cuerpo

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Christus non ex necessitate his defectibus subiacuerit.

1. Dicitur enim Is. 53,7: «Oblatus est quia ipse voluit»: et loquitur de oblatione ad passionem. Sed voluntas oponitur necessitati. Ergo Christus non ex necessitate subiacuit corporis defectibus.

2. Praeterea, Damascenus dicit, in III libro [3]: «Nihil coactum in Christo consideratur, sed omnia voluntaria». Sed quod est voluntarium, non est necessarium.

Dificultades. Parece que Cristo no estuvo necesariamente sometido a estos defectos.

1. Dice Isaías: "Fué inmolado porque El lo quiso", y se habla aquí de la inmolación de la pasión. Pero la voluntad se opone a la necesidad. Luego Cristo no estuvo necesariamente sujeto a las pasividades del cuerpo.

2. Dice el Damasceno: "No pensemos que en Cristo hubo algo coaccionado; todo en él fué voluntario". Pero lo que es voluntario no es necesario. Luego tales deficiencias

[a] Supra q.13 a.3 ad 2; infra q.15 a.5 ad 1; *Sent.* 3 d.16 q.1 a.3.

[3] C.20: MG 94,1084.

no se dieron necesariamente en Cristo.

3. La necesidad es impuesta por un ser más poderoso. Pero no hay ninguna criatura más poderosa que el alma de Cristo, a la que pertenecía conservar su propio cuerpo. Luego tales enfermedades no se dieron en Cristo por necesidad.

Por otra parte, San Pablo dice a los Romanos: "Dios envió a su Hijo en carne semejante a la del pecado". Pero el morir y padecer quebrantos semejantes es condición necesaria de nuestra carne de pecado. Luego tal necesidad existió también en Cristo.

Respuesta. Existe una doble necesidad: necesidad de coacción, proveniente de un agente extrínseco. Esta necesidad es contraria a la naturaleza y a la voluntad, pues que ambas son principios intrínsecos.—Otra necesidad es la natural, que proviene de los principios naturales de un ser, bien de la forma: así, por ejemplo, es necesario que el fuego caliente; bien de la materia, y así es necesario que todo cuerpo compuesto de elementos contrarios se corrompa.

Atendiendo, pues, a la necesidad que viene por parte de la materia, tenemos que el cuerpo de Cristo estuvo sujeto necesariamente a la muerte y a otras calamidades semejantes; pues, como hemos dicho, "era beneplácito de la voluntad divina que el cuerpo padeciese y obrase conforme a su propia naturaleza". Y esta necesidad, como acabamos de ver, radica en los principios del cuerpo humano.

Si atendemos a la necesidad de coacción, en cuanto es contraria a la naturaleza corporal, también entonces el cuerpo de Cristo, por su propia condición natural, estuvo sujeto necesariamente a la acción de los clavos y del flagelo.—Pero en cuanto que tal necesidad es contraria a la voluntad, es claro que

Ergo huiusmodi defectus non fuerunt ex necessitate in Christo.

3. Praeterea, necessitas infertur ab aliquo potentiori. Sed nulla creatura est potentior quam anima Christi, ad quam pertinebat proprium corpus conservare. Ergo huiusmodi defectus seu infirmitates non fuerunt in Christo ex necessitate.

Sed contra est quod Apostolus dicit, Rom. 8,3: «Misit Deus Filium suum in similitudinem carnis peccati». Sed conditio carnis peccati est quod habeat necessitatem moriendi, et sustinendi alias huiusmodi passiones. Ergo talis necessitas sustinendi hos defectus fuit in carne Christi.

Respondeo dicendum quod duplex est necessitas. Una quidem coactionis, quae fit ab agente extrinseco. Et haec quidem necessitas contrariatur et naturae et voluntati, quorum utrumque est principium intrinsecum.—Alia autem est necessitas naturalis, quae consequitur principia naturalia: puta formam, sicut necessarium est ignem calefacere; vel materiam, sicut necessarium est corpus ex contrariis compositum dissolvi.

Secundum igitur hanc necessitatem quae consequitur materiam, corpus Christi subiectum fuit necessitati mortis, et aliorum huiusmodi defectuum. Quia, sicut dictum est «beneplacito divinae voluntatis Christi carni permittebatur agere et pati quae propria»: haec autem necessitas causatur ex principiis humanae carnis, ut dictum est.

Si autem loquamur de necessitate coactionis secundum quod repugnat naturae corporali, sic iterum corpus Christi, secundum conditionem propriae naturae, necessitati subiacuit et clavi perforantis et flagelli percutientis. Secundum vero quod necessitas talis repugnat voluntati, manifestum est quod in Christo non fuit necessitas horum defectuum, nec

per respectum ad voluntatem divinam; nec per respectum ad voluntatem humanam Christi absolute, prout sequitur rationem deliberativam; sed solum secundum naturalem motum voluntatis, prout scilicet naturaliter refugit mortem et corporis nocumenta.

Ad primum ergo dicendum quod Christus dicitur «oblatus quia voluit», et voluntate divina, et voluntate humana deliberata: licet mors esset contra naturalem motum voluntatis humanae, ut dicit Damascenus [4].

Ad secundum patet responsio ex dictis (in c).

Ad tertium dicendum quod nihil fuit potentius quam anima Christi absolute: nihil tamen prohibet aliquid fuisse potentius quantum ad hunc effectum; sicut clavus ad perforandum. Et hoc dico secundum quod anima Christi consideratur secundum propriam naturam et virtutem.

Cristo no sufrió tales calamidades necesariamente, ni respecto de la voluntad divina ni respecto de su voluntad humana considerada en absoluto, en cuanto sigue a la razón deliberativa. Sólo por relación al movimiento natural de su voluntad puede decirse que padecía necesariamente, pues la voluntad, por su propia naturaleza, huye la muerte y todo dolor corporal.

Soluciones. 1. Cristo se "ofreció porque así lo quiso" con su voluntad divina y con su voluntad humana deliberada; aunque la muerte, como enseña el Damasceno, es contraria al movimiento natural de la voluntad humana.

2. Es fácil la respuesta por lo que acabamos de decir.

3. Absolutamente hablando, no hubo nada más poderoso que el alma de Cristo. Pero nada impide que con relación a un efecto determinado haya alguna cosa más poderosa: por ejemplo, un clavo respecto a la perforación, si el alma de Cristo se considera únicamente según su naturaleza y virtud.

ARTICULO 3

Utrum Christus defectus corporales contraxerit [a]

Si Cristo contrajo los defectos corporales

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod Christus defectus corporales contraxit.

1. Illud enim contrahere dicimur quod simul cum natura ex origine trahimus. Sed Christus simul cum natura humana defectus et infirmitates corporales per suam originem traxit a matre, cuius caro huiusmodi defectibus subiacebat. Ergo videtur quod hos defectus contraxit.

Dificultades. Parece que Cristo contrajo los defectos corporales.

1. En efecto, contraemos algo cuando lo recibimos de nuestro origen natural. Pero Cristo, por su mismo origen, recibió de su Madre, junto con la naturaleza humana, los defectos y enfermedades corporales, pues la carne de su Madre también estaba afectada por tales deficiencias. Luego parece que Cristo contrajo estos defectos.

---

[a] *Sent.* 3 d.15 q.1 a.3; d.21 q.1 a.2; *Compend. theol.* c.226.

[4] Ibid., c.23.24: MG 94,1088.1092.

2. Lo que es causado por los principios mismos de la naturaleza es recibido junto con ella y, por tanto, es contraído. Pero las penalidades a que nos referimos son causadas por los principios de la naturaleza humana. Luego han sido contraídas por Cristo.

3. Como se dice en la Epístola a los Hebreos, por estos defectos Cristo se hizo semejante a los demás hombres. Pero los demás hombres han contraído dichos defectos. Luego también Cristo.

Por otra parte, como se dice en la Epístola a los Romanos, estos defectos son contraídos a consecuencia del pecado: "Por un hombre entró el pecado en el mundo, y por el pecado la muerte". Pero en Cristo no hubo pecado alguno. Luego no contrajo tales defectos.

Respuesta. La palabra "contraer" incluye en su concepto una relación de efecto a causa, ya que decimos que una cosa es contraída cuando es recibida necesariamente en un sujeto al mismo tiempo que su causa. Pero la causa de la muerte y demás calamidades de la naturaleza humana es el pecado, puesto que, como se dice en la Carta a los Romanos, "por el pecado entró la muerte en el mundo". Por tanto, propiamente hablando, semejantes defectos son contraídos únicamente por aquellos que incurren en ellos merecidamente a causa del pecado. Pero Cristo no padeció tales calamidades como deuda del pecado, pues, comentando el texto de San Juan: "El que viene de arriba está sobre todos", dice San Agustín: "Cristo viene de arriba, esto es, de la excelencia que antes del pecado del primer hombre tuvo la naturaleza humana". En efecto, Cristo recibió una naturaleza humana no manchada por el pecado, con aquella pureza con que se encontraba en el estado de inocencia. Y de igual manera hubiera podido asumir una naturaleza humana sin defecto alguno. Es claro, por tanto, que Cristo no contrajo estos defectos recibiéndolos como deuda del pecado, sino que los asumió por su propia voluntad.

2. Praeterea, illud quod ex principiis naturae causatur, simul cum natura trahitur: et ita contrahitur. Sed huiusmodi poenalitates causantur ex principiis naturae humanae. Ergo eas Christus contraxit.

3. Praeterea, secundum huiusmodi defectus Christus aliis hominibus similatur, ut dicitur Heb. 2,17. Sed alii homines huiusmodi defectus contraxerunt. Ergo videtur quod etiam Christus huiusmodi defectus contraxit.

Sed contra est quod huiusmodi defectus contrahuntur ex peccato: secundum illud Rom. 5,12: «Per unum hominem peccatum intravit in hunc mundum, et per peccatum mors». Sed in Christo non habuit locum peccatum. Ergo huiusmodi defectus Christus non contraxit.

Respondeo dicendum quod in verbo «con-trahendi» intelligitur ordo effectus ad causam: ut scilicet illud dicatur contrahi quod simul cum sua causa ex necessitate trahitur. Causa autem mortis et horum defectuum in humana natura est peccatum: quia «per peccatum mors intravit in mundum», ut dicitur Rom. 5,12. Et ideo illi proprie dicuntur hos defectus contrahere qui ex debito peccati hos defectus incurrunt. Christus autem hos defectus non habuit ex debito peccati: quia, ut Augustinus [5] dicit, exponens illud Io. 3,31, «Qui de sursum venit, super omnes est», «de sursum venit Christus, idest de altitudine humanae naturae, quam habuit ante peccatum primi hominis». Accepit enim naturam humanam absque peccato in illa puritate in qua erat in statu innocentiae. Et simili modo potuisset assumere humanam naturam absque defectibus. Sic igitur patet quod Christus non contraxit hos defectus, quasi ex debito peccati eos suscipiens: sed ex propria voluntate.

Ad primum ergo dicendum quod caro virginis concepta fuit in originali peccato: et ideo hos defectus contraxit. Sed caro Christi ex Virgine assumpsit naturam absque culpa. Et similiter potuisset naturam assumere absque poena: sed voluit suscipere poenam propter opus nostrae redemptionis implendum, sicut dictum est (a.1). Et ideo habuit huiusmodi defectus, non contrahendo, sed voluntarie assumendo.

Ad secundum dicendum quod causa mortis et aliorum corporalium defectuum in humana natura est duplex. Una quidem remota: quae accipitur ex parte principiorum materialium humani corporis, inquantum est ex contrariis compositum. Sed haec causa impediebatur per originalem iustitiam. Et ideo proxima causa mortis et aliorum defectuum est peccatum, per quod est subtracta originalis iustitia. Et propter hoc, quia Christus fuit sine peccato, dicitur non contraxisse huiusmodi defectus, sed voluntarie assumpsisse.

Ad tertium dicendum quod Christus in huiusmodi defectibus assimilatus est aliis hominibus quantum ad qualitatem defectuum, non autem quantum ad causam. Et ideo non contraxit huiusmodi defectus, sicut et alii.

Soluciones. 1. El cuerpo de la Virgen fué concebido en el pecado original, por lo que contrajo los defectos de que hablamos. Pero Cristo asumió de la Virgen una naturaleza sin culpa, y hubiese podido igualmente asumirla sin pena. Mas quiso aceptar la pena para poder así realizar la obra de nuestra redención, como hemos dicho. Por tanto, tuvo tales defectos, no porque los contrajera, sino porque voluntariamente los asumió.

2. La causa de la muerte y demás miserias corporales de la naturaleza humana es doble: una remota, que son precisamente los principios materiales del cuerpo humano, que está compuesto de elementos contrarios. Pero los efectos de esta causa eran impedidos por la justicia original. Por eso, la causa próxima de la muerte y demás miserias es el pecado, por el cual fué destruída la justicia original. Y por esto, como Cristo no tuvo pecado alguno, no contrajo dichos defectos, sino que los asumió voluntariamente.

3. Cristo se asemejó a los demás hombres por estos defectos, considerados en cuanto a su cualidad, pero no en cuanto a su causa; y, por tanto, no los contrajo como los demás hombres.

[5] *Glossa ordin.* sub. nom. ALCUINI.; cf. S.TH., *Cat. aurea* in Io. 3,31 § 10.

ARTICULO 4

Utrum Christus omnes defectus corporales hominum assumere debuerit [a]

Si Cristo debió asumir todos los defectos corporales de los hombres

Dificultades. Parece que Cristo debió asumir todos los defectos corporales de los hombres.

1. Dice, en efecto, el Damasceno: "Lo que no es asimilable es incurable". Pero Cristo vino a curar todas nuestras debilidades. Luego debió asumirlas todas.

2. Hemos dicho que, para que Cristo satisficiera por nosotros, debía poseer en el alma hábitos que la perfeccionasen y en el cuerpo defectos. Pero por parte del alma asumió la plenitud de toda gracia. Luego por parte del cuerpo debió asumir todos los defectos.

3. La mayor de las calamidades humanas es la muerte. Pero Cristo asumió la muerte; luego con mayor razón las demás calamidades.

Por otra parte, dos cosas contrarias no pueden darse al mismo tiempo en el mismo sujeto. Pero hay ciertos defectos que son contrarios entre sí por proceder de principios contrarios. Luego en modo alguno pudo Cristo asumir todas las enfermedades humanas.

Respuesta. Cristo asumió los defectos humanos para satisfacer por el pecado de la naturaleza humana, para lo cual era necesario que su alma poseyera la perfección de la ciencia y de la gracia. Por tanto, Cristo debió asumir todos aquellos defectos derivados del pecado común a toda la naturaleza, con tal que no

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod Christus omnes defectus corporales hominum assumere debuit.

1. Dicit enim Damascenus [c] «Quod est inassumptibile, est incurabile». Sed Christus venerat omnes defectus nostros curare. Ergo omnes defectus nostros assumere debuit.

2. Praeterea, dictum est (a.1 ad 1), quod ad hoc quod Christus pro nobis satisfaceret, debuit habere habitus perfectivos in anima et defectus in corpore. Sed ipse ex parte animae assumpsit plenitudinem omnis gratiae. Ergo ex parte corporis debuit assumere omnes defectus.

3. Praeterea, inter omnes defectus corporales praecipuum locum tenet mors. Sed Christus mortem assumpsit. Ergo multo magis omnes defectus alios assumere debuit.

Sed contra est quod contraria non possunt simul fieri in eodem. Sed quaedam infirmitates sunt sibi ipsis contrariae, utpote ex contrariis principiis causatae. Ergo non potuit esse quod Christus omnes infirmitates humanas assumeret.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (a.1), Christus humanos defectus assumpsit ad satisfaciendum pro peccato humanae naturae: ad quod requirebatur quod perfectionem scientiae et gratiae haberet in anima. Illos igitur defectus Christus assumere debuit qui consequuntur ex peccato communi totius naturae,

[a] *Sent.* 3 d.15 q.1 a.2; d.22 q.2 a.1 q.ª1; *Compend. theol.* c.226.231.

[c] *De fide orth.* l.3 c.6.18: MG 94.1105.1071.

nec tamen repugnant perfectioni scientiae et gratiae.

Sic igitur non fuit conveniens ut omnes defectus seu infirmitates humanas assumeret. Sunt enim quidam defectus qui repugnant perfectioni scientiae et gratiae: sicut ignorantia, pronitas ad malum, et difficultas ad bonum.

Quidam autem defectus sunt qui non consequuntur communiter totam humanam naturam propter peccatum primi parentis, sed causantur in aliquibus hominibus ex quibusdam particularibus causis: sicut lepra et morbus caducus; et alia huiusmodi. Qui quidem defectus quandoque causantur ex culpa hominis, puta ex inordinatione victus: quandoque autem ex defectu virtutis formativae. Quorum neutrum convenit Christo: quia caro eius de Spiritu Sancto concepta est, qui est infinitae sapientiae et virtutis, errare et deficere non valens; et ipse nihil inordinatum in regimine suae vitae exercuit.

Sunt autem tertii defectus qui in omnibus hominibus communiter inveniuntur ex peccato primi parentis: sicut mors, fames, sitis, et alia huiusmodi. Et hos defectus omnes Christus suscepit. Quos Damascenus [7] vocat «naturales et indetractibiles passiones»: naturales quidem, quia consequuntur communiter totam humanam naturam; indetractibiles quidem, quia defectum scientiae et gratiae non important.

Ad primum ergo dicendum quod omnes particulares defectus hominum causantur ex corruptibilitate et passibilitate corporis, superadditis quibusdam particularibus causis. Et ideo, dum Christus curavit passibilitatem et corruptibilitatem corporis nostri per hoc quod eam assumpsit, ex consequenti omnes alios defectus curavit.

fuesen contrarios a la perfección de la ciencia y de la gracia.

Así, pues, no era conveniente que asumiese todos los defectos o enfermedades humanas, pues hay algunos que repugnan con la perfección de la ciencia y de la gracia, como serían la ignorancia, la inclinación al mal y la dificultad para hacer el bien.

Hay otros defectos que no son comunes a toda la naturaleza humana y que no son debidos al pecado del primer hombre, sino a causas particulares, por lo que sólo se dan en algunos hombres: así, la lepra, la epilepsia y otros. Estos, a veces, se originan por culpa del hombre; por ejemplo, a causa de una alimentación desordenada; a veces provienen de una constitución débil. Pero ninguna de estas dos cosas puede aplicarse a Cristo, pues su carne fue concebida del Espíritu Santo, que goza de una sabiduría y virtud infinitas y que no puede ni equivocarse ni degenerar. Por lo demás, Cristo no cometió desorden alguno en su conducta.

Finalmente, hay otros defectos debidos al pecado de nuestros primeros padres y que se encuentran comúnmente en todos los hombres; son éstos la muerte, el hambre, la sed y otros del mismo género. Todos éstos los asumió Cristo. El Damasceno los llama "pasiones naturales no deformativas": naturales, porque acompañan comúnmente a toda naturaleza humana; no deformativas, porque no implican ningún defecto de ciencia ni de gracia.

Soluciones. 1. Todos los defectos particulares de los hombres se deben a la corruptibilidad y pasibilidad del cuerpo humano, a la vez que a otras causas particulares sobreañadidas. Por tanto, Cristo, al curar la pasibilidad y la corruptibilidad de nuestro cuerpo por haberlas asumido, curó también, consecuentemente, todas las demás deficiencias.

[7] Ibid., l.c. nt.3; cf. l.1 c.11: MG 94,844.

2. La plenitud de toda gracia y ciencia le era debida al alma de Cristo en cuanto tal por el mero hecho de que fué asumida por el Verbo de Dios. Por ello Cristo asumió absolutamente toda la plenitud de soberanía y de gracia. Pero nuestros defectos los asumió sólo en orden a satisfacer por nuestros pecados, no porque de suyo le pertenecieran. Por lo cual no convenía que los asumiese todos, sino sólo aquellos que bastaban para satisfacer por el pecado de toda la naturaleza humana.

3. La muerte, a causa del pecado de nuestros primeros padres, afectó a todos los hombres. No así otras calamidades, aunque sean menos graves que la muerte. No hay, pues, paridad de razones.

Ad secundum dicendum quod plenitudo omnis gratiae et scientiae animae Christi secundum se debebatur, ex hoc ipso quod erat a Verbo Dei assumpta. Et ideo absolute omnem plenitudinem sapientiae et gratiae Christus assumpsit. Sed defectus nostros dispensative assumpsit, ut pro peccato nostro satisfaceret: non quia ei secundum se competerent. Et ideo non oportuit quod omnes assumeret: sed solum illos qui sufficiebant ad satisfaciendum pro peccato totius humanae naturae.

Ad tertium dicendum quod mors in omnes homines devenit ex peccato primi parentis: non autem quidam alii defectus, licet sint morte minores. Unde non est similis ratio.

CUESTION 15

(In decem articulos divisa)

De defectibus pertinentibus ad animam quos Christus in humana natura assumpsit

Los defectos del alma que asumió Cristo junto con la naturaleza humana

Resta ahora considerar los defectos relativos al alma, acerca de lo cual se pregunta:

Primero: si hubo pecado en Cristo.

Segundo: si se dió en él el "fomes" del pecado.

Tercero: si padeció la ignorancia.

Cuarto: si su alma fué pasible.

Quinto: si tuvo dolores sensibles.

Sexto: si se dió en él la tristeza.

Séptimo: si se dió el temor.

Octavo: si se dió la admiración.

Noveno: si tuvo ira.

Décimo: si Cristo fué, a la vez, viador y bienaventurado.

Deinde considerandum est de defectibus pertinentibus ad animam (cf. q.14 introd.).

Et circa hoc quaeruntur decem.

Primo: utrum in Christo fuerit peccatum.

Secundo: utrum in eo fuerit fomes peccati.

Tertio: utrum in eo fuerit ignorantia.

Quarto: utrum anima eius fuerit passibilis.

Quinto: utrum in eo fuerit dolor sensibilis.

Sexto: utrum in eo fuerit tristitia.

Septimo: utrum in eo fuerit timor.

Octavo: utrum in eo fuerit admiratio.

Nono: utrum in eo fuerit ira.

Decimo: utrum simul fuerit viator et comprehensor.

ARTICULO 1

Utrum in Christo fuerit peccatum [a]

Si hubo pecado en Cristo

Ad primum sic proceditur. Videtur quod in Christo fuerit peccatum.

1. Dicitur enim in Ps. 21,2: «Deus, Deus meus, ut quid dereliquisti? Longe a salute mea verba delictorum meorum». Haec autem verba dicuntur ex persona ipsius Christi: ut patet ex hoc quod ipse ea in cruce protulit (Mt. 27,46). Ergo videtur quod in Christo fuerunt delicta.

2. Praeterea, Rom. 5,12 dicit Apostolus quod «in Adam omnes peccaverunt»: scilicet quia in eo originaliter fuerunt. Sed etiam Christus originaliter fuit in Adam. Ergo in eo peccavit.

3. Praeterea, Apostolus dicit, Heb. 2,18, quod «in eo in quo Christus passus est et tentatus, potens est et his qui tentantur auxiliari». Sed maxime indigebamus auxilio eius contra peccatum. Ergo videtur quod in eo fuerit peccatum.

4. Praeterea, II Cor. 5,21 dicitur quod Deus «eum qui non noverat peccatum», scilicet Christum, «pro nobis fecit peccatum». Sed illud vere est quod a Deo factum est. Ergo in Christo vere fuit peccatum.

5. Praeterea, sicut Augustinus dicit, in libro «De agone christiano» [1], «in homine Christo se nobis ad exemplum praebuit Filius Dei». Sed homo indiget exemplo non solum ad recte vivendum, sed etiam ad hoc quod poeniteat de peccatis. Ergo videtur quod in Christo debuit esse peccatum, ut, de peccatis poenitendo, poenitentiae nobis daret exemplum.

Sed contra est quod ipse dicit, Io. 8,46: «Quis ex vobis arguet me de peccato?»

Dificultades. Parece que en Cristo hubo pecado.

1. En efecto, se dice en el Salmo: "¡Dios mío, Dios mío!, ¿por qué me has abandonado? Lejos están de la salvación los gritos de mi pecado." Pero estas palabras se refieren a Cristo, pues él mismo las pronunció en la cruz. Luego parece que en Cristo hubo pecado.

2. Dice San Pablo que "todos han pecado en Adán", porque todos estaban en él por razón de su origen. Pero también Cristo tuvo su origen en Adán. Luego también pecó en él.

3. Dice el Apóstol que "en todo cuanto Cristo padeció y fué tentado es capaz de ayudar a los tentados". Pero lo que más necesitábamos era su auxilio para vencer el pecado. Parece, pues, que hubo pecado también en él.

4. En la segunda Carta a los Corintios se dice que Dios, "a quien no conoció el pecado", esto es, a Cristo, "le hizo pecado por nosotros". Pero lo hecho por Dios es real y verdadero. Luego en Cristo hubo realmente pecado.

5. Dice San Agustín que "el Hijo de Dios se ofreció como ejemplo en Cristo hombre". Pero el hombre necesita del ejemplo, no sólo para vivir rectamente, sino también para arrepentirse de sus pecados. Luego parece que en Cristo tuvo que haber pecado, para que, arrepintiéndose de ellos, nos diese ejemplo de penitencia.

Por otra parte dice él mismo: "¿Quién de vosotros me argüirá de pecado?"

---

[a] Supra q.4 a.6 ad 2; q.14 a.3; infra q.31 a.7; *Sent.* 3 d.12 q.2 a.1 ad 1; d.13 q.1 a.1 ad 5; a.2 q.1.

[1] C.11: ML 40,298.

Respuesta. Como ya dijimos, Cristo aceptó nuestros defectos para satisfacer por ellos, para darnos una prueba de su verdadera naturaleza humana y también para darnos ejemplo de virtud. Pero por razón de estos tres motivos es claro que no tuvo que asumir el defecto del pecado. En primer lugar, porque el pecado no favorece en nada la satisfacción por el pecado, antes bien la impide, como lo dice el Eclesiástico: "No se complace el Altísimo en las ofrendas de los impíos". En segundo lugar, el pecado no prueba la realidad de la naturaleza humana, porque no es constitutivo de esta naturaleza, que tiene a Dios por causa; más bien fué introducido contra la naturaleza "por una semilla del diablo", como dice el Damasceno. En tercer lugar, si Cristo hubiese pecado, siendo el pecado contrario a la virtud, no hubiese podido darnos ejemplo de virtudes. Por tanto, Cristo no asumió en manera alguna el defecto del pecado, ni del original ni del actual, según lo dice San Pedro: "El, en quien no hubo pecado y en cuya boca no se halló engaño".

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (q.15 a.1), Christus suscepit defectus nostros ut pro nobis satisfaceret: et veritatem humanae naturae comprobaret; et ut nobis exemplum virtutis fieret. Secundum quae tria manifestum est quod defectum peccati assumere non debuit. Primo enim, peccatum nihil operatur ad satisfactionem: quinimmo virtutem satisfactionis impedit; quia, ut dicitur Eccli. 34,23, «dona iniquorum non probat Altissimus». Similiter etiam ex peccato non demonstratur veritas humanae naturae: quia peccatum non pertinet ad humanam naturam, cuius Deus est causa; sed magis est contra naturam «per seminationem diaboli» introductum, ut Damascenus dicit [2]. Tertio, peccando exempla virtutum praebere non potuit: cum peccatum contrarietur virtuti. Et ideo Christus nullo modo assumpsit defectum peccati, nec originalis nec actualis: secundum illud quod dicitur I Petr. 2,22: «Qui peccatum non fecit, nec inventus est dolus in ore eius».

Soluciones. 1. Como enseña el Damasceno, a Cristo se le puede atribuir una cosa de dos modos. Primero, por apropiación natural e hipostática: así, cuando decimos que se hizo hombre y que padeció por nosotros. Segundo, por apropiación personal y relativa: le atribuímos entonces en nuestro nombre algunas cosas que no le pertenecen de ningún modo cuando se le considera en sí mismo. Por eso, entre las siete reglas de Ticonio, recogidas por San Agustín en su obra "La doctrina cristiana", la primera es "sobre el Señor y su cuerpo, siendo considerados Cristo y la Iglesia como una sola persona". Y en este sentido, en la persona de sus miembros, es como habla Cristo de los

Ad primum ergo dicendum quod, sicut Damascenus dicit, in III libro [3], dicitur aliquid de Christo, uno modo, secundum proprietatem naturalem et hypostaticam, sicut dicitur quod factus est homo, et quod pro nobis passus est; alio modo, secundum proprietatem personalem et habitudinalem, prout scilicet aliqua dicuntur de ipso in persona nostra quae sibi secundum se nullo modo conveniunt. Unde et inter septem regulas Tichonii, quas ponit Augustinus in III «De doct. christ.» [4], prima ponitur «de Domino et eius corpore», cum scilicet «Christi et Ecclesiae una persona aestimatur». Et secundum hoc, Christus ex persona membrorum suorum loquens dicit, «verba delictorum meorum»: non

[2] *De fide orth.* l.3 c.20: MG 94,1081
[3] Ibid., c.25: MG 94,1093.
[4] C.31: ML 34,82.

quod in ipso capite delicta fuerint.

Ad secundum dicendum quod, sicut Augustinus dicit, X «Super Gen. ad litt.» [5], non omni modo Christus fuit in Adam, et in aliis Patribus, quo nos ibi fuimus. Nos enim fuimus in Adam secundum rationem seminalem, et secundum corpulentam substantiam: quia scilicet, ut ipse ibidem dicit, «cum sit in semine et visibilis corpulentia et invisibilis ratio, utrumque cucurrit ex Adam. Sed Christus visibilem carnis substantiam de carne Virginis sumpsit: ratio vero conceptionis eius non a semine virili, sed longe aliter, ac desuper venit». Unde non fuit in Adam secundum seminalem rationem, sed solum secundum corpulentam substantiam. Et ideo Christus non accepit active ab Adam naturam humanam, sed solum materialiter, active vero a Spiritu Sancto: sicut et ipse Adam materialiter sumpsit corpus ex limo terrae, active autem a Deo (Gen. 2,7). Et propter hoc Christus non peccavit in Adam, in quo fuit solum secundum materiam.

"gemidos de sus pecados". Pero él, la cabeza, estaba inmune de pecado.

2. Como dice San Agustín, Cristo no se encontraba en Adán y en los otros patriarcas del mismo modo que nosotros. Nosotros procedemos de Adán en cuanto al origen seminal y en cuanto a la sustancia. En efecto, continúa San Agustín, "hay en el semen una materia corporal visible y un principio invisible. Ambos proceden de Adán. Cristo tomó la sustancia visible de su carne del cuerpo de la Virgen; pero el principio de su concepción no procede del semen viril, sino de lo alto". Por tanto, Cristo no se encontraba en Adán en cuanto al origen seminal, sino sólo en cuanto al origen corporal. Cristo, pues, no recibió de Adán como de principio activo su naturaleza humana, sino del Espíritu Santo. De Adán la recibió como de principio material, de igual modo que Adán tomó materialmente su cuerpo del barro de la tierra, aunque como de principio activo lo recibió de Dios. Por todo esto, Cristo no pecó en Adán, en el cual sólo se encontraba de un modo material.

Ad tertium dicendum quod Christus sua tentatione et passione nobis auxilium tulit pro nobis satisfaciendo. Sed peccatum non cooperatur ad satisfactionem, sed magis ipsam impedit, ut dictum est (in c). Et ideo non oportuit ut peccatum in se haberet, sed quod omnino esset purus a peccato; alioquin, poena quam sustinuit fuisset sibi debita pro peccato proprio.

Ad quartum dicendum quod Deus «fecit Christum peccatum», non quidem ut in se peccatum haberet, sed quia fecit eum hostiam pro peccato: sicut Os. 4,8 dicitur, «Peccata populi mei comedent», scilicet sacerdotes, qui secundum legem comedebant hostias pro peccato oblatas (Lev. 6,26). Et secundum hunc modum dicitur Is. 53,6, quod «Dominus posuit in eo iniquitates omnium nostrum»: quia scilicet eum tra-

3. Cristo, con su tentación y sus dolores, nos ha prestado su auxilio, satisfaciendo por nosotros. Pero el pecado no ayuda a satisfacer, sino que lo impide, como ya hemos dicho. Por tanto, convenía que estuviera totalmente exento de pecado; de lo contrario, la pena que sufrió sería la deuda de su propio pecado.

4. Dios "hizo a Cristo pecado" no en el sentido de que él tuviese pecado, sino en el sentido de que le hizo víctima por el pecado. Así lo dice Oseas, refiriéndose a los sacerdotes que, ateniéndose a la ley, comían las víctimas sacrificadas por el pecado: "Se alimentan de los pecados de mi pueblo". En este mismo sentido dice Isaías: "Yavé cargó sobre él la iniquidad de todos nosotros". En efec-

[5] C.20: ML 34,424.

to, le entregó como víctima de los pecados de todos los hombres.

También puede entenderse el texto "le hizo pecado" en cuanto que le dió "una carne semejante a la del pecado", como dice San Pablo, debido a que asumió un cuerpo pasible y mortal.

5. El penitente ofrece un ejemplo laudable, no por haber pecado, sino porque voluntariamente sufre la pena de su pecado. Por eso, Cristo dió ejemplo sublime a los penitentes aceptando voluntariamente la pena debida, no por su propio pecado, sino por el pecado de los demás.

didit ut esset hostia pro peccatis omnium hominum.

Vel, «fecit eum peccatum». id est, «habentem similitudinem carnis peccati», ut dicitur Rom. 8,3. Et hoc propter corpus passibile et mortale quod assumpsit.

Ad quintum dicendum quod poenitens laudabile exemplum dare potest, non ex eo quod peccavit, sed in hoc quod poenam sustinuit voluntarie pro peccato. Unde Christus dedit maximum exemplum poenitentibus, dum non pro peccato proprio, sed pro peccatis aliorum voluit poenam subire.

ARTICULO 2

Utrum in Christo fuerit fomes peccati [a]

Si se dió en Cristo el fomes del pecado

Dificultades. Parece que en Cristo hubo inclinación al pecado.

1. En efecto, tanto el fomes del pecado como la pasibilidad y mortalidad del cuerpo tienen un mismo principio, a saber, la pérdida de la justicia original, gracias a la cual las facultades inferiores del alma estaban sujetas a la razón, y el cuerpo al alma. Pero en Cristo se dió la pasibilidad y la mortalidad del cuerpo. Luego también el fomes del pecado.

2. Como dice el Damasceno, "era beneplácito de la voluntad divina que el cuerpo de Cristo padeciese u obrase conforme a su naturaleza propia". Pero es propio de la carne el apetecer los placeres. Dado, pues, que el fomes del pecado es lo mismo que la concupiscencia, como se lee en la Glosa, parece que en Cristo se dió el fomes del pecado.

3. A causa del fomes, como se dice en la Carta a los Gálatas, "la carne tiene tendencias contrarias a las

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod in Christo fuerit fomes peccati.

1. Ab eodem enim principio derivatur fomes peccati, et passibilitas corporis sive mortalitas: scilicet ex subtractione originalis iustitiae, per quam simul inferiores vires animae subdebantur rationi, et corpus animae. Sed in Christo fuit passibilitas corporis et mortalitas. Ergo etiam in eo fuit fomes peccati.

2. Praeterea, sicut Damascenus dicit, in III libro [c], «beneplacito divinae voluntatis permittebatur caro Christi pati et operari quae propria». Sed proprium est carni ut concupiscat delectabilia sibi. Cum ergo nihil aliud sit fomes quam concupiscentia, ut dicitur in Glossa [f], Rom. 7,8, videtur quod in Christo fuerit fomes peccati.

3. Praeterea, ratione fomitis «caro concupiscit adversus spiritum», ut dicitur Gal. 5,17. Sed

[a] Infra q.27 a.3 ad 1; *Compend. theol.* c.224.
[c] C.19: MG 94,1080; cf. c. 14.15; MG 94,1037.1045.
[f] LOMBARDI: ML 191,1416.

tanto spiritus ostenditur esse fortior et magis dignus corona, quanto magis super hostem, scilicet concupiscentiam carnis, dominatur: secundum illud II Tim. 2,5: «Non coronabitur nisi qui legitime certaverit». Christus autem habuit fortissimum et victoriosissimum spiritum, et maxime dignum corona: secundum illud Apoc. 6,2: «Data est ei corona, et exivit vincens, ut vinceret». Videtur ergo quod in Christo debuerit esse maxime fomes peccati.

Sed contra est quod dicitur Mt. 1,20: «Quod in ea natum est, de Spiritu Sancto est». Sed Spiritus Sanctus excludit peccatum, et inclinationem peccati, quae importatur nomine fomitis. Ergo in Christo non fuit fomes peccati.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (q.7 a.2-9), Christus perfectissime habuit gratiam et omnes virtutes. Virtus autem moralis quae est in irrationali parte animae, eam facit rationi esse subiectam, et tanto magis quanto perfectior fuerit virtus: sicut temperantia concupiscibilem, et fortitudo et mansuetudo irascibilem, ut in Secunda Parte dictum est (1-2 q.56 a.4). Ad rationem autem fomitis pertinet inclinatio sensualis appetitus in id quod est contra rationem. Sic igitur patet quod, quanto virtus fuerit magis in aliquo perfecta, tanto magis debilitatur in eo vis fomitis. Cum igitur in Christo fuerit virtus secundum perfectissimum gradum, consequens est quod in eo fomes peccati non fuerit: cum etiam iste defectus non sit ordinabilis ad satisfaciendum, sed potius inclinat ad contrarium satisfactioni.

Ad primum ergo dicendum quod inferiores vires pertinentes ad sensibilem appetitum, naturaliter sunt obedibiles rationi: non autem vires corporales, vel humorum corporalium, vel etiam ip-

del espíritu". Pero el espíritu se muestra tanto más fuerte y más digno del premio cuanto domeña en mayor medida a su enemigo, la concupiscencia de la carne, según se dice en la Carta a Timoteo: "No será coronado a no ser quien compite legítimamente". Mas Cristo tuvo un espíritu sumamente fuerte y victorioso y digno más que ninguno de premio, como se lee en el Apocalipsis: "Le fué dada una corona y salió vencedor y para vencer aún". Parece, pues, que en Cristo debió haber una fuerte propensión al pecado.

Por otra parte, dice San Mateo: "Lo concebido en la Virgen es obra del Espíritu Santo". Pero el Espíritu Santo excluye el pecado y la inclinación al mismo, que es precisamente en lo que consiste el fomes. Luego en Cristo no hubo tal fomes del pecado.

Respuesta. Como hemos dicho, Cristo poseyó la gracia y demás virtudes en un grado sumamente perfecto. La virtud moral que se da en una zona irracional del alma somete a esta zona a la razón tanto más cuanto más perfecta es la virtud. Así, la templanza somete el concupiscible, y la fortaleza y la mansedumbre el irascible, como dijimos en la Segunda Parte. Mas, como la esencia del fomes consiste en una tendencia del apetito sensible hacia aquello que es contrario a la razón, es claro que, cuanto más perfecta sea en un sujeto la virtud, tanto más débil será en él la fuerza del fomes. Ahora bien, en Cristo la virtud existía en un grado perfectísimo, y, por tanto, no se dió en él el fomes del pecado; tanto más cuanto que este defecto, en vez de ayudar a la satisfacción del pecado, le es contrario.

Soluciones. 1. Las facultades inferiores pertenecientes al apetito sensible por su naturaleza están sometidas a la razón. No así las fuerzas y humores del cuerpo ni tampoco el

alma vegetativa. De ahí que la virtud perfecta que se conforma con la recta razón no excluya la pasibilidad del cuerpo, pero sí el fomes del pecado, cuya esencia consiste en la resistencia del apetito sensible a la razón.

2. La carne apetece naturalmente, por el deseo del apetito sensitivo, todo lo que le es deleitoso; pero la carne del hombre, animal racional, lo apetece conforme al orden y modo de la razón. Y de esta manera la carne de Cristo, por el deseo del apetito sensitivo, apetecía naturalmente el alimento, la bebida, el sueño y otras cosas de este género, que son todas ellas objeto de un deseo racional, como lo prueba el Damasceno. Pero de esto no se sigue que existiese en Cristo el fomes del pecado, el cual supone un deseo irracional de los bienes deleitables.

3. La resistencia a las concupiscencias de la carne revela un cierto vigor del espíritu; pero se manifiesta un vigor mucho mayor del espíritu si éste reprime totalmente a la carne, de suerte que no pueda ésta actuar en contra del espíritu. Esto sucedía en Cristo, cuyo espíritu había alcanzado el supremo grado de fortaleza, y aunque Cristo no tuvo que luchar interiormente contra el fomes del pecado, luchó, en cambio, exteriormente contra el mundo y el diablo, por cuya superación mereció la corona de la victoria.

sius animae vegetabilis, ut patet in I «Ethic.»[8] Et ideo perfectio virtutis, quae est secundum rationem rectam, non excludit passibilitatem corporis: excludit autem fomitem peccati, cuius ratio consistit in resistentia sensibilis appetitus ad rationem.

Ad secundum dicendum quod caro naturaliter concupiscit id quod est sibi delectabile, concupiscentia appetitus sensitivi: sed caro hominis, qui est animal rationale, hoc concupiscit secundum modum et ordinem rationis. Et hoc modo caro Christi, concupiscentia appetitus sensitivi, naturaliter appetebat escam et potum et somnum, et alia huiusmodi quae secundum rationem rectam appetuntur: ut patet per Damascenum, in III libro[9]. Ex hoc autem non sequitur quod in Christo fuerit fomes peccati, qui importat concupiscentiam delectabilium praeter ordinem rationis.

Ad tertium dicendum quod fortitudo spiritus aliqualis ostenditur ex hoc quod resistit concupiscentiae carnis sibi contrariantis: sed maior fortitudo spiritus ostenditur si per eius virtutem totaliter comprimatur, ne contra spiritum concupiscere possit. Et ideo hoc competebat Christo, cuius spiritus summum gradum fortitudinis attigerat. Et licet non sustinuerit impugnationem interiorem ex parte fomitis, sustinuit tamen exteriorem impugnationem ex parte mundi et diaboli, quos superando victoriae coronam promeruit.

ARTICULO 3

Utrum in Christo fuerit ignorantia [a]

Si en Cristo se dió ignorancia

Dificultades. Parece que en Cristo se dió ignorancia.

1. Todo aquello que es propio de

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod in Christo fuerit ignorantia.

1. Illud enim vere fuit in

[a] *Sent.* 3 d.15 q.1 a.2 expos. text.: *De verit.* q.20 a.4 ad 11.12; *Compend. theol.* c.226.

[8] C.13 n.15 (Bk 1102b28); S.Th., lect.20.

[9] *De fide orth.* c.14: MG 94,1036.

Christo quod sibi competit secundum humanam naturam, licet non competat secundum divinam: sicut passio et mors. Sed ignorantia convenit Christo secundum humanam naturam: dicit enim Damascenus, in III libro[10], quod «ignorantem et servilem assumpsit naturam». Ergo ignorantia vere fuit in Christo.

2. Praeterea, aliquis dicitur ignorans per notitiae defectum. Sed aliqua notitia defuit Christo: dicit enim Apostolus, II Cor .5,21: «Eum qui non novit peccatum, pro nobis peccatum fecit». Ergo in Christo fuit ignorantia.

3. Praeterea, Is. 8,4 dicitur: «Antequam sciat puer vocare patrem suum et matrem suam, auferetur fortitudo Damasci». Puer autem ille est Christus. Ergo in Christo fuit aliquarum rerum ignorantia.

Sed contra, ignorantia per ignorantiam non tollitur. Christus autem ad hoc venit ut ignorantias nostras auferret: venit enim «ut illuminaret his qui in tenebris et in umbra mortis sedent» (Lc. 1,79). Ergo in Christo ignorantia non fuit.

Respondeo dicendum quod, sicut in Christo fuit plenitudo gratiae et virtutis, ita in ipso fuit plenitudo omnis scientiae, ut ex praemissis patet (q.7 a.2.9; q.9-12). Sicut autem in Christo plenitudo gratiae et virtutis excludit peccati fomitem, ita plenitudo scientiae excludit ignorantiam, quae scientiae opponitur. Unde, sicut in Christo non fuit fomes peccati, ita non fuit in eo ignorantia.

Ad primum ergo dicendum quod natura a Christo assumpta potest dupliciter considerari. Uno modo, secundum rationem suae speciei. Et secundum hoc dicit Damascenus eam esse «ignorantem et servilem». Unde subdit: «Nam serva est quidem hominis natura eius qui fecit ipsam, Dei, et non habet futurorum cognitionem».—Alio modo potest considerari se-

[10] Ibid., c.21: ML 94,1084.

la naturaleza humana, aunque no lo sea de la divina, se dió realmente en Cristo: así el sufrimiento y la muerte. Pero a Cristo le compete la ignorancia por parte de su naturaleza humana, como lo enseña el Damasceno: "Asumió una naturaleza ignorante y servil". Luego la ignorancia se dió realmente en Cristo.

2. Ignorante se dice del que desconoce alguna cosa. Pero algo ignoró Cristo, pues dice San Pablo: "A quien no conoció el pecado, le hizo pecado por nosotros". Luego en Cristo se dió la ignorancia.

3. Dice Isaías: "Antes que el niño sepa decir "Padre mío, madre mía", será arrebatado el poder de Damasco". Este niño es Cristo. Luego Cristo padeció la ignorancia de algunas cosas.

Por otra parte, la ignorancia no borra la ignorancia. Pero Cristo vino a borrar nuestras ignorancias, pues vino "a iluminar a los que están sentados en tinieblas y sombras de muerte". Luego en Cristo no hubo ignorancia alguna.

Respuesta. Como hemos dicho, Cristo poseyó la plenitud, no sólo de la gracia y la virtud, sino también de toda la ciencia. Y así como la plenitud de gracia y de virtud excluye el fomes del pecado, así también la plenitud de la ciencia excluye la ignorancia, que a ella se opone. Por tanto, igual que no se dió en él el fomes del pecado, tampoco se dió la ignorancia.

Soluciones. 1. La naturaleza asumida por Cristo puede ser considerada de dos modos. El primero, según su razón específica: en este sentido dice de ella el Damasceno que fué "ignorante" y "servil"; y añade: "Pues la naturaleza del hombre es esclava de quien la hizo, Dios, y no tiene conocimiento del futuro".—Segundo, según su unión

con la hipóstasis divina, de donde le viene la plenitud de ciencia y gracia, según lo que dice San Juan: "Le hemos visto como Unigénito del Padre, lleno de gracia y de verdad". Y, bajo este aspecto, la naturaleza humana de Cristo no padeció la ignorancia.

2. Cristo no conoció el pecado en el sentido de que nunca pecó, pero tuvo de él un conocimiento teórico.

3. El profeta habla de la ciencia humana de Cristo. Dice en efecto: "Antes que el niño sepa", según su humanidad, "llamar a su padre", esto es, a José, que fué su padre putativo, y "a su madre", esto es, a María, "será arrebatado el poder de Damasco". Lo cual no ha de entenderse en el sentido de que en un momento dado fuese hombre y no supiera estas cosas, sino en el sentido de que "antes que sepa", es decir, antes de llegar a ser un hombre que posee una ciencia humana, "serán arrebatados el poder de Damasco y los despojos de Samaria por los reyes asirios". Esto en sentido literal. En el espiritual, como lo expone la glosa de San Jerónimo, porque "antes de nacer salvará a su pueblo con la sola invocación de su nombre".

San Agustín, en el sermón sobre la Epifanía, dice que esto se cumplió en el momento de la adoración de los Magos: "Antes de que pudiera proferir palabras humanas, recibió el poder de Damasco, esto es, las riquezas de que Damasco se enorgullecía. Entre las riquezas, en efecto, el primer lugar lo ocupa el oro. También los despojos de Samaria le estaban destinados. Por Samaria, en efecto, se entiende la idolatría, pues los pueblos de esta región se dieron al culto de los ídolos. Estos fueron los primeros despojos que el niño arrebató a la idolatría". Así, pues, según esta interpretación, el texto: "Antes que el niño sepa", significa: "Antes de manifestar su ciencia".

cundum illud quod habet ex unione ad hypostasim divinam, ex qua habet plenitudinem scientiae et gratiae: secundum illud Io. 1,14: «Vidimus eum, quasi Unigenitum a Patre, plenum gratiae et veritatis». Et hoc modo natura humana in Christo ignorantiam non habuit.

Ad secundum dicendum quod Christus dicitur non novisse peccatum, quia nescivit per experientiam. Scivit autem per simplicem notitiam.

Ad tertium dicendum quod Propheta ibi loquitur de humana Christi scientia. Dicit ergo: «Antequam sciat puer», scilicet secundum humanitatem, «vocare patrem suum», Ioseph, qui pater fuit putative, «et matrem suam», scilicet Mariam, «auferetur fortitudo Damasci». Quod non est sic intelligendum quasi aliquando fuerit homo et hoc nesciverit: sed, «antequam sciat», idest, antequam fiat homo scientiam habens humanam, «auferetur» vel, ad litteram, «fortitudo Damasci et spolia Samariae, per regem Assyriorum»; vel, spiritualiter, quia, «nondum natus, populum suum sola invocatione salvabit», ut Glossa [11] Hieronymi exponit.

Augustinus tamen, in sermone «De Epiph.» [12], dicit hoc esse completum in adoratione Magorum. Ait enim: «Antequam per humanam carnem humana verba proferret, accepit virtutem Damasci, scilicet divitias, in quibus Damascus praesumebat: in divitiis autem principatus auro defertur. Spolia vero Samariae iidem ipsi erant. Samaria namque pro idololatria ponitur: illic enim populus ad idola colenda conversus est. Haec ergo prima spolia puer idololatriae detraxit». Et secundum hoc intelligitur: «antequam sciat puer», idest, «antequam ostendat se scire».

[11] *Interlin.*; HIERON., *In Is.* 8,4 l.3: ML 24,118.
[12] *Serm. ad popul.* serm.202 c.2: ML 38,1034.

ARTICULO 4

Utrum anima Christi fuerit passibilis [a]

Si el alma de Cristo fué pasible

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod anima Christi non fuerit passibilis.

1. Nihil enim patitur nisi a fortiori: quia «agens est praestantius patiente», ut patet per Augustinum, XII «Super Gen. ad litt.» [13], et per Philosophum, in III «De anima» [14]. Sed nulla creatura fuit praestantior quam anima Christi. Ergo anima Christi non potuit ab aliqua creatura pati. Et ita non fuit passibilis: frustra enim fuisset in eo potentia patiendi, si a nullo pati potuisset.

2. Praeterea, Tullius, in libro «De Tusculan. quaest.» (l.3 c.10), dicit quod passiones animae sunt «quaedam aegritudines». Sed in anima Christi non fuit aliqua aegritudo: nam aegritudo animae sequitur peccatum, ut patet per illud Ps. 40,5: «Sana animam meam: quia peccavi tibi». Ergo in Christo non fuerunt animae passiones.

3. Praeterea, passiones animae videntur idem esse cum fomite peccati: unde Apostolus, Rom. 7,5, vocat eas «passiones peccatorum». Sed in Christo non fuit fomes peccati, ut supra (a.2) dictum est. Ergo videtur quod non fuerint in eo animae passiones. Et ita anima Christi non fuit passibilis.

Sed contra est quod in Ps. 87,4 dicitur ex persona Christi: «Repleta est malis anima mea»: non quidem peccatis, sed humanis malis, «idest, doloribus», ut Glossa [15] ibidem exponit. Sic igitur anima Christi fuit passibilis.

Dificultades. Parece que el alma de Cristo no fué pasible.

1. En efecto, ningún ser puede padecer si no es bajo la acción de un agente más poderoso, pues "el agente es superior al paciente", como dicen San Agustín y Aristóteles. Pero ninguna criatura fué superior al alma de Cristo. Luego no pudo padecer bajo la acción de ellas y, por tanto, no fué pasible, ya que la capacidad de padecer es vana en quien ningún ser puede ejercer su acción.

2. Dice Cicerón que las pasiones del alma son "una especie de enfermedad". Pero el alma de Cristo no padeció ninguna enfermedad, pues la enfermedad del alma es consecuencia del pecado, según se desprende del Salmo: "Sana mi alma, que he pecado contra ti". Luego las pasiones no se dieron en el alma de Cristo.

3. Las pasiones del alma parecen identificarse con el fomes del pecado, por lo que el Apóstol las llama "pasiones del pecado". Pero, como hemos dicho, en Cristo no existió el fomes del pecado. Luego parece que tampoco las pasiones del alma. De donde se desprende que su alma no fué pasible.

Por otra parte, en el Salmo se dice en nombre de Cristo: "Harta de males está mi alma", no de pecados, sino de males humanos, o, como dice la Glosa, de "dolores". Por tanto, el alma de Cristo fué pasible.

[a] *Sent.* 3 d.13 q.1 a.2 q.ª1 ad 2; d.15 q.2 a.1 q.ª3; d.33 expos. text.; *De verit.* q.20 a.8; *In Io.* 12 lect.5; 13 lect.4; *Compend. theol.* c.232.
[13] C.16; ML 34,467.
[14] C.5 n.2 (BK 430a18): S.TH., lect.10.
[15] *Interl.*; AUGUST., *Enarr. in Psalm.* ps.87,4: ML 36,1110.

Respuesta. El alma, unida al cuerpo, puede padecer de dos modos, según se trate de una pasión del cuerpo o de una pasión anímica. Corporalmente, padece a causa de una lesión corporal. Esto es debido a que el alma es la forma del cuerpo y constituye, junto con él, un solo ser. Por ello, al ser perturbado el cuerpo por una pasión corporal, necesariamente también lo es de un modo indirecto el alma, porque tienen una existencia común. Y, puesto que el cuerpo de Cristo, como hemos dicho, fué pasible y mortal, se sigue que su alma fué necesariamente pasible, de este modo de que hablamos.

Con pasión anímica, padece el alma en sus operaciones propias o en aquellas en que participa en mayor medida que el cuerpo. Y aunque en este sentido se dice que el alma padece también en cuanto a la intelección y a la sensación, sin embargo, hablando con toda propiedad, sólo se dicen pasiones del alma las afecciones del apetito sensitivo, según lo hemos dicho en la Segunda Parte. Y estas afecciones se dieron en Cristo, al igual que todos los demás elementos pertenecientes a la naturaleza humana. Por eso dice San Agustín: "El mismo Señor, habiéndose dignado vivir la vida humana, manifestó estas afecciones cuando las juzgó necesarias. Y como realmente había en El un cuerpo y alma verdaderamente humanos, estas afecciones no eran falsas".

Con todo, tales pasiones no fueron idénticas a las nuestras. Existe entre unas y otras una triple diferencia. La primera, por relación al objeto de las mismas. En efecto, en nosotros a menudo estas pasiones nos conducen a cosas ilícitas; no así en Cristo.—La segunda, por relación a su principio; pues en nosotros muchas veces previenen el juicio de la razón, mientras que en Cristo todos los movimientos del apetito sensitivo procedían bajo la dirección de la

Respondeo dicendum quod animam in corpore constitutam contingit pati dupliciter: uno modo, passione corporali; alio modo, passione animali. Passione quidem corporali patitur per corporis laesionem. Cum enim anima sit forma corporis, consequens est quod unum sit esse animae et corporis: et ideo, corpore perturbato per aliquam corpoream passionem, necesse est quod anima per accidens perturbetur, scilicet quantum ad esse quod habet in corpore. Quia igitur corpus Christi fuit passibile et mortale, ut supra habitum est (q.14 a.1-2), necesse fuit ut etiam anima eius hoc modo passibilis esset.

Passionem autem animali pati dicitur anima secundum operationem quae vel est propria animae, vel est principalius animae quam corporis. Et quamvis etiam secundum intelligere et sentire dicatur hoc modo anima aliquid pati, tamen, sicut in Secunda Parte dictum est (1-2 q.22 a.3; q.41 a.1), propriissime dicuntur passiones animae affectiones appetitus sensitivi: quae in Christo fuerunt, sicut et cetera quae ad naturam hominis pertinent. Unde Augustinus dicit, XIV «De civ. Dei» [16]: «Ipse Dominus, in forma servi agere vitam dignatus, humanitus adhibuit eas, ubi adhibendas esse iudicavit. Neque enim in quo verum erat hominis corpus et verus hominis animus, falsus erat humanus affectus».

Sciendum tamen quod huiusmodi passiones aliter fuerunt in Christo quam in nobis, quantum ad tria. Primo quidem, quantum ad obiectum. Quia in nobis plerumque huiusmodi passiones feruntur ad illicita: quod in Christo non fuit.—Secundo, quantum ad principium. Quia huiusmodi passiones frequenter in nobis praeveniunt iudicium rationis: sed in Christo omnes motus sensitivi appetitus oriebantur secundum dispositionem rationis. Unde Augustinus dicit, XIV «De civ. Dei» (l.c.), quod «hos motus, certissimae dispensationis gratia,

[16] C.9: ML 41,415.

ita cum voluit Christus suscepit animo humano, sicut cum voluit factus est homo».—Tertio, quantum ad effectum. Quia in nobis quandoque huiusmodi motus non sistunt in appetitu sensitivo, sed trahunt rationem. Quod in Christo non fuit: quia motus naturaliter humanae carni convenientes sic ex eius dispositione in appetitu sensitivo manebant quod ratio ex his nullo modo impediebatur facere quae conveniebant. Unde Hieronymus dicit, «Super Mt.» [17], quod «Dominus noster, ut veritatem assumpti probaret hominis, vere quidem contristatus est: sed, ne passio in animo illius dominaretur, per propassionem dicitur quod «coepit contristari»: ut passio perfecta intelligatur quando animo, idest rationi, dominatur; «propassio» autem, quando est inchoata in appetitu sensitivo, sed ulterius non se extendit.

Ad primum ergo dicendum quod anima Christi poterat quidem resistere passionibus, ut non ei supervenirent: praesertim virtute divina. Sed propria voluntate se passionibus subiiciebat, tam corporalibus quam animalibus.

Ad secundum dicendum quod Tullius ibi loquitur secundum opinionem Stoicorum, qui non vocabant passiones quoscumque motus appetitus sensitivi, sed solum inordinatos. Tales autem passiones manifestum est in Christo non fuisse.

Ad tertium dicendum quod «passiones peccatorum» sunt motus appetitus sensitivi in illicita tendentes. Quod non fuit in Christo; sicut nec fomes peccati.

[17] L.4 super 26,37: ML 26,205.

misma. Por ello dice San Agustín: "Cristo, a causa de una dispensación ciertísima, tuvo esos movimientos en su espíritu humano cuando así lo quería, igual que se hizo hombre cuando lo quiso".—La tercera, por relación al efecto, ya que en nosotros a veces estas pasiones no se mantienen en el ámbito del apetito sensitivo, sino que arrastran consigo a la razón. Esto no sucedió en Cristo, el cual retenía en el área del apetito sensitivo los movimientos naturales propios de su humanidad sensible, de suerte que nunca le entorpecían el recto uso de la razón. Por esto dice San Jerónimo que "nuestro Señor, para demostrar que era verdadero hombre, experimentó realmente la tristeza; mas, como esta pasión no le dominó el espíritu, dice el Evangelio sólo que comenzó a entristecerse, dando así a entender que se trataba de una propasión". Según esto, pasión perfecta es la que se apodera del alma, esto es, de la razón, mientras que "propasión" es la que, incoada en el apetito sensitivo, no le sobrepasa.

Soluciones. 1. El alma de Cristo, sobre todo por la virtud divina, podía resistir a las pasiones e impedir que se produjesen. Pero, porque así lo quiso, se sometió a ellas, tanto a las del cuerpo como a las del alma.

2. Cicerón en este texto reproduce la opinión de los estoicos, que llamaban pasiones no a todos los movimientos del apetito sensitivo, sino sólo a los desordenados. Pero es manifiesto que tales pasiones no se dieron en Cristo.

3. Las "pasiones del pecado" son movimientos del apetito sensitivo que propenden a cosas ilícitas. Pero estas pasiones, igual que el fomes del pecado, no se dieron en Cristo.

ARTICULO 5

Utrum in Christo fuerit verus dolor sensibilis [a]

Si Cristo tuvo verdadero dolor sensible

Dificultades. Parece que en Cristo no hubo verdadero dolor sensible.

1. Dice San Hilario: "Si para Cristo morir es vivir, ¿quién osará pensar que padeció dolor en el misterio de la muerte quien da la vida a los que mueren por él?" Y poco después: "El Unigénito de Dios, sin dejar de ser Dios, se hizo hombre; los golpes recibidos, las heridas, las cadenas, la suspensión de la cruz, causaban en él sus efectos propios, pero sin ocasionarle dolor". Luego no padeció verdadero dolor.

2. Propio de la carne concebida en el pecado es estar necesariamente sujeta al dolor. Pero la carne de Cristo no fué concebida con pecado, sino por obra del Espíritu Santo en un seno virginal. Luego no estuvo sometido a la necesidad de padecer el dolor.

3. El placer que se deriva de la contemplación de las cosas divinas amengua el sentimiento del dolor. Así, los mártires, en medio de los suplicios, se les hacía más tolerable el dolor mediante la consideración del amor divino. Pero el alma de Cristo gozaba sobre toda medida con la contemplación de Dios, cuya esencia veía. Luego no podía experimentar dolor alguno.

Por otra parte, dice Isaías: "Fué El, ciertamente, quien tomó sobre sí nuestras enfermedades y cargó con nuestros dolores".

Respuesta. Como se desprende de lo dicho en la Segunda Parte, para

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod in Christo non fuerit verus dolor sensibilis.

1. Dicit enim Hilarius, in X «De Trin.» [18]**: «Cum pro Christo mori vita sit, quid ipse in mortis sacramento doluisse aestimandus est, qui pro se morientibus vitam rependit?» Et infra** [19] **dicit: «Unigenitus Deus hominem verum, non deficiens a se Deo, sumpsit: in quo, quamvis aut ictus incideret, aut vulnus descenderet, aut nodi concurrerent, aut suspensio elevaret, afferrent quidem haec impetum passionis, non tamen dolorem inferrent»: Non igitur in Christo fuit verus dolor.**

2. Praeterea, hoc proprium videtur esse carni in peccatum conceptae, quod necessitati doloris subiaceat. Sed caro Christi non est cum peccato concepta, sed ex Spiritu Sancto in utero virginali. Non ergo subiacuit necessitati patiendi dolorem.

3. Praeterea, delectatio contemplationis divinorum diminuit sensum doloris: unde et martyres in passionibus suis tolerabilius dolorem sustinuerunt ex consideratione divini amoris. Sed anima Christi summe delectabatur in contemplatione Dei, quem per essentiam videbat, ut supra dictum est (q.9 a.2). Non ergo poterat sentire aliquem dolorem.

Sed contra est quod Is. 53,4 dicitur: «Vere languores nostros ipse tulit, et dolores nostros ipse portavit».

Respondeo dicendum quod, sicut patet ex his quae in Secunda

[a] *Sent.* 3 d.15 q.2 a.3 q.ª1 expos. text.; *De verit.* q.26 a.8 ad 7.8; *Compend. theol.* c.232.

[18] N.10: ML 10,350.
[19] N.23: ML 10,361.

Parte dicta sunt (1-2 q.35 a.7), ad veritatem doloris sensibilis requiritur laesio corporis et sensus laesionis. Corpus autem Christi laedi poterat: quia erat passibile et mortale, ut supra habitum est (q.14 a.1.2). Nec defuit ei sensus laesionis: cum anima Christi perfecte haberet omnes potentias naturales. Unde nulli dubium debet esse quin in Christo fuerit verus dolor.

Ad primum ergo dicendum quod in omnibus illis verbis, et similibus, Hilarius a carne Christi non veritatem doloris, sed necessitatem excludere intendit. Unde post praemissa verba subdit [20]**: «Neque enim, cum sitivit aut esurivit aut flevit, bibisse Dominus aut manducasse aut doluisse monstratus est: sed ad demonstrandam corporis veritatem corporis consuetudo suscepta est, ita ut, naturae nostrae consuetudine, consuetudini sit corporis satisfactum. Vel, cum potum aut cibum accepit, non se necessitati corporis, sed consuetudini tribuit». Et accepit «necessitatem» per comparationem ad causam primam horum defectuum, quae est peccatum, ut supra dictum est (q.14 a.1.3): ut scilicet ea ratione dicatur caro Christi non subiacuisse necessitati horum defectuum, quia non fuit in ea peccatum. Unde subdit** [21]**: «Habuit enim», scilicet Christus, «corpus, sed originis suae proprium: neque ex vitiis humanae conceptionis existens, sed in formam corporis nostri, virtutis suae potestate, subsistens». Quantum tamen ad causam propinquam horum defectuum, quae est compositio contrariorum, caro Christi subiacuit necessitati horum defectuum, ut supra habitum est (q.14 a.2).**

Ad secundum dicendum quod caro in peccato concepta subiacet dolori non solum ex necessitate

[20] N.24: ML 10,364.
[21] N.25: ML 10,364.

que haya verdadero dolor sensible se requiere una lesión del cuerpo y la sensación de esta lesión. Ahora bien, el cuerpo de Cristo podía sufrir una lesión, pues, como queda dicho, era pasible y mortal. Además, tampoco le faltó la sensación de la lesión, pues su alma poseía en estado perfecto todas las facultades naturales. No puede, pues, caber la menor duda de que Cristo experimentó realmente el dolor.

Soluciones. 1. En aquel texto y otros semejantes no intenta San Hilario negar a la carne de Cristo la verdad del dolor, sino su necesidad. Por lo que a continuación añade: "No bebía, ni comía, ni lloraba porque tuviese sed o hambre o dolor, sino que, para demostrar la verdad de su cuerpo, se acomodó a las costumbres de nuestra naturaleza, dando satisfacción a todas sus exigencias. O, de otra manera, cuando bebía y comía, no lo hacía porque así lo exigiese su cuerpo, sino para condescender con su habitual modo de obrar". La "necesidad" de que habla aquí el autor es la que se deriva de la causa primera de estas deficiencias, que, como hemos dicho, es el pecado; de suerte que se dice que la carne de Cristo no estuvo sometida necesariamente a estos defectos porque en ella no hubo pecado alguno. Por lo que añade: "El cuerpo de Cristo tuvo un origen propio; su existencia no se debe a una concepción humana viciada, antes subsiste en la forma de nuestro cuerpo en virtud de su propio poder". Pero, si consideramos la causa próxima de estas deficiencias, que es la composición de elementos contrarios, entonces la carne de Cristo estuvo necesariamente sujeta a ellos, como ya dijimos.

2. La carne concebida en el pecado está sometida al dolor, no sólo porque así lo postulan sus principios

naturales, sino también en razón de la culpabilidad del pecado. Pero en Cristo se dieron los principios naturales, no la culpabilidad del pecado.

3. Como ya dijimos, por una dispensación del poder divino de Cristo, la bienaventuranza de su alma era retenida en ella sin comunicarse a su cuerpo, por lo que la pasibilidad y la mortalidad de éste no fueron suprimidas. Por la misma razón, la fruición de la contemplación se mantenía en la órbita de su espíritu sin extenderse a sus facultades sensibles, de modo que no suprimía el dolor sensible.

naturalium principiorum, sed etiam ex necessitate reatus peccati. Quae quidem necessitas in Christo non fuit: sed solum necessitas naturalium principiorum.

Ad tertium dicendum quod, sicut supra dictum est (q.14 a.1 ad 2), virtute divinitatis Christi dispensative sic beatitudo in anima continebatur quod non derivabatur ad corpus, ut eius passibilitas et mortalitas tolleretur. Et, eadem ratione, delectatio contemplationis sic continebatur in mente quod non derivabatur ad vires sensibiles, ut per hoc dolor sensibilis excluderetur.

ARTICULO 6

Utrum in Christo fuerit tristitia [a]

Si Cristo experimentó la tristeza

Dificultades. Parece que Cristo no experimentó la tristeza.

1. Dice de El Isaías: "No se entristecerá, no se agitará".

2. Se dice en los Proverbios: "Ninguna desgracia entristecerá al justo". La razón de esto la ponían los estoicos en que nadie se apena si no es por la pérdida de sus bienes. Ahora bien, el justo mira sólo como bienes propios la justicia y la virtud, que no pueden perderse; de otra suerte, si la pérdida de las riquezas entristeciera al justo, éste estaría sometido a la fortuna. Pero Cristo fué justo en la máxima medida, como lo dice Jeremías: "El nombre con que le llamarán será éste: el Señor, nuestra justicia". Luego no hubo en El tristeza.

3. Dice Aristóteles que toda tristeza es "un mal y algo que se debe huir". Pero en Cristo no se dió mal

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod in Christo non fuerit tristitia.

1. Dicitur enim de Christo, Is. 42,4: «Non erit tristis neque turbulentus».

2. Praeterea, Prov. 12,21 dicitur: «Non contristabit iustum quidquid ei acciderit». Et huius rationem Stoici assignabant [22], quia nullus tristatur nisi de amissione bonorum suorum: iustus autem non reputat bona sua nisi iustitiam et virtutem, quas non potest amittere. Alioquin, subiaceret iustus fortunae, si pro amissione bonorum fortunae tristaretur. Sed Christus fuit maxime iustus: secundum illud Ier. 23,6: «Hoc est nomen quod vocabunt eum, Dominus Iustus noster». Ergo in eo non fuit tristitia.

3. Praeterea, Philosophus dicit, in 7 «Ethic.» [23], quod omnis tristitia est «malum et fugiendum». Sed nullum malum vel fu-

[a] *Sent.* 3 d.15 q.2 a.2 q.ª1 expos. text.; *De verit.* q.26 a.8; *In Mt.* 26; *Compend. theol.* c.232.

[22] Cf. TULLIUS, *Tuscul. disp.* l.5 c.6.

[23] C.13 n.1 (BK 1153b1): S.TH., lect. 13.

giendum fuit in Christo. Ergo in Christo non fuit tristitia.

4. Praeterea, sicut Augustinus dicit, XIV «De civ. Dei» [24], «tristitia est de his quae nobis nolentibus accidunt». Sed nihil passus est Christus contra suam voluntatem: dicitur enim Is. 53,7: «Oblatus est quia ipse voluit». Ergo in Christo non fuit tristitia.

Sed contra est quod dicit Dominus, Mt. 26,38: «Tristis est anima mea usque ad mortem».—Et Ambrosius dicit, II «De Trin.» [25]: «Ut homo, tristitiam habuit: suscepit enim tristitiam meam. Confidenter tristitiam nomino, qui crucem praedico».

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (a.5 ad 3), delectatio divinae contemplationis ita per dispensationem divinae virtutis retinebatur in mente Christi quod non derivabatur ad vires sensitivas, ut per hoc dolor sensibilis excluderetur. Sicut autem dolor sensibilis est in appetitu sensitivo, ita et tristitia: sed est differentia secundum motivum, sive obiectum. Nam obiectum et motivum doloris est laesio sensu tactus percepta: sicut cum aliquis vulneratur. Obiectum autem et motivum tristitiae est nocivum, seu malum interius apprehensum, sive per rationem sive per imaginationem, sicut in Secunda Parte habitum est (1-2 q.35 a.2.7): sicut cum aliquis tristatur de amissione gratiae vel pecuniae.

Potuit autem anima Christi interius apprehendere aliquid ut nocivum, et quantum ad se, sicut passio et mors eius fuit: et quantum ad alios, sicut peccatum discipulorum, vel etiam Iudaeorum occidentium ipsum. Et ideo, sicut in Christo potuit esse verus dolor, ita in eo potuit esse vera tristitia: alio tamen modo quam

alguno ni cosa de que debiera librarse. Luego tampoco la tristeza.

4. Dice San Agustín: "La tristeza tiene por objeto aquellas cosas que ocurren contra nuestra voluntad". Pero Cristo no sufrió nada contra su voluntad; dice, en efecto, Isaías: "Fué ofrendado porque El lo quiso". Luego no tuvo tristeza alguna.

Por otra parte, dice el Señor en San Mateo: "Triste está mi alma hasta la muerte".—Y escribe San Ambrosio: "Como hombre, experimentó la tristeza: tomó, en efecto, sobre sí mi tristeza. Yo, que predico la cruz, hablo de la tristeza confiadamente".

Respuesta. Como queda dicho, el gozo de la contemplación de Dios era mantenido, en virtud de una dispensación del poder divino, dentro del ámbito del alma, sin redundar en las facultades sensibles, para que de esta suerte no quedasen inmunes al dolor sensible. Ahora bien, la tristeza, al igual que el dolor sensible, reside en el apetito sensitivo; pero difieren entre sí por razón del motivo y del objeto. En efecto, el objeto y el motivo del dolor es la lesión percibida por el sentido del tacto, como acontece en el caso de una herida. Al contrario, el objeto y el motivo de la tristeza es lo nocivo o el mal interiormente aprehendido, bien por la razón, bien por la imaginación, como ya mostramos en la Segunda Parte: así, cuando uno se entristece por la pérdida de una gracia o de una suma de dinero.

Pero el alma de Cristo pudo aprehender interiormente una cosa como nociva, bien para sí mismo, como lo fué su pasión y su muerte, bien para los demás, como los pecados de sus discípulos y de los judíos que le condenaron a muerte.

[24] C.6.15: ML 41,409.424

[25] C.7: ML 16,594.

Por tanto, así como pudo darse en El un verdadero dolor, pudo darse también verdadera tristeza, bien que ésta diferia de la nuestra por aquellas tres razones que expusimos al hablar de la pasibilidad de Cristo en general.

Soluciones. 1. La tristeza, como pasión perfecta, no fué experimentada por Cristo. Pero se dió en El una incoación de la misma, una propasión. Por ello, precisamente, se dice: "Comenzó a entristecerse y a angustiarse"; y, como dice San Jerónimo, "una cosa es entristecerse y otra comenzar a entristecerse".

2. Como dice San Agustín, los estoicos colocaban en el alma del sabio, correspondiendo a sus "tres perturbaciones"—es decir, al deseo, al placer y al temor—"tres pasiones buenas, a saber: por el deseo, la voluntad; por el placer, el gozo; por el temor, la prudencia. Pero negaron que se pudiese poner algo en el alma del sabio en lugar de la tristeza, porque ésta tiene por objeto un mal ya acaecido, y, según ellos, ningún mal puede sobrevenirle al sabio". Esto era debido a que no admitían más bien que el honesto, que hace buenos a los hombres, ni otro mal que el inhonesto, que les hace malos.

Indudablemente, el bien honesto es el mayor bien del hombre, y el mal inhonesto su mayor mal, pues ambos dicen relación a la razón, que es la parte principal de su ser. Pero, aparte de éste, existen para el hombre otros bienes secundarios, que se refieren a su cuerpo o a cosas exteriores útiles al mismo. Y en este sentido puede el alma del sabio experimentar la tristeza en su apetito sensitivo, mediante la aprehensión de males sensibles, sin que tal tristeza, con todo, perturbe la razón. Y así hay que entender el texto "Ninguna desgracia contristará al justo", a saber, que ningún acontecimiento perturbará su razón. Y de esta suerte es como se dió la tristeza en Cristo, es decir, como propasión, no como pasión.

3. Toda tristeza es un mal penal, pero no es un mal culpable más que cuando procede de un afecto desordenado. Por eso dice San Agustín: "Si estas afecciones siguen a la recta razón y se manifiestan cuando y donde conviene, ¿quién osará llamarlas mórbidas y viciosas?"

4. Nada impide que una cosa que de por sí es contraria a la voluntad sea querida en razón del fin al que se ordena: así, una medicina amarga no se quiere por sí misma, sino en razón de la salud. Y en este sentido, la muerte y pasión de Cristo, consideradas en sí mismas, fueron involuntarias y motivo de tristeza; pero fueron voluntarias por razón de su fin, la salvación del género humano.

in nobis est, secundum illa tria quae sunt assignata supra (a.4), cum communiter de Christi passione loqueremur.

Ad primum ergo dicendum quod tristitia removetur a Christo secundum passionem perfectam: fuit tamen in eo initiata, secundum propassionem. Unde dicitur Mt. 26,37: «Coepit contristari et moestus esse». «Aliud enim est contristari, aliud incipere contristari», ut Hieronymus ibidem [26] dicit.

Ad secundum dicendum quod, sicut Augustinus dicit, XIV «De civ. Dei» [27], «pro tribus perturbationibus», scilicet cupiditate, laetitia et timore. «Stoici tres eupathias», idest bonas passiones, «in anima sapientis posuerunt»: scilicet «pro cupiditate voluntatem, pro laetitia gaudium, pro metu cautionem. Sed pro tristitia negaverunt aliquid posse esse in animo sapientis: quia tristitia est de malo quod iam accidit; nullum autem malum aestimant posse accidere sapienti». Et hoc ideo est quia non credebant aliquid esse bonum nisi honestum quod homines bonos facit; nec aliquid esse malum nisi inhonestum, per quod homines mali fiunt.

Quamvis autem honestum sit principale hominis bonum, et inhonestum principale hominis malum, quia haec pertinent ad ipsam rationem, quae est principalis in homine; sunt tamen quaedam secundaria hominis bona, quae pertinent ad ipsum corpus, vel ad exteriores res corpori deservientes. Et secundum hoc, potest in animo sapientis esse tristitia, quantum ad appetitum sensitivum, secundum apprehensionem huiusmodi malorum: non tamen ita quod ista tristitia perturbet rationem. Et secundum hoc etiam intelligitur quod «non contristabit iustum quidquid ei acciderit»: quia scilicet ex nullo accidente eius ratio perturbatur. Et secundum hoc tristitia fuit in Christo, secundum propassionem, non secundum passionem.

Ad tertium dicendum quod omnis tristitia est malum poenae: non tamen semper est malum culpae, sed solum quando ex inordinato affectu procedit. Unde Augustinus dicit, XIV «De civ. Dei» [28]: «Cum rectam rationem sequantur istae affectiones, et quando et ubi oportet adhibentur, quis eas tunc morbidas aut vitiosas passiones audeat dicere?».

Ad quartum dicendum quod nihil prohibet aliquid esse contrarium voluntati secundum se quod tamen est volitum ratione finis ad quem ordinatur: sicut medicina amara non est secundum se volita, sed solum secundum quod ordinatur ad sanitatem. Et hoc modo mors Christi et eius passio fuit, secundum se considerata, involuntaria et tristitiam causans: licet fuerit voluntaria in ordine ad finem, qui est redemptio humani generis.

[26] *In Mt.* 26,37 l.14 : ML 26,205.
[27] C.8 : ML 41,411.

ARTICULO 7

Utrum in Christo fuerit timor [a]

Si Cristo experimentó el temor

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod in Christo non fuerit timor.

1. Dicitur enim Prov. 28,1: «Iustus, quasi leo confidens, absque terrore erit». Sed Christus fuit maxime iustus. Ergo in Christo non fuit aliquis timor.

2. Praeterea, Hilarius dicit, X «De Trin.» (l.c. nt.18): «Interrogo eos qui hoc existimant, an ratione subsistat ut mori timuerit qui, omnem ab Apostolis mortis timorem expellens, ad gloriam eos sit martyrii exhortatus». Non ergo in Christo rationabile est fuisse timorem.

Dificultades. Parece que Cristo no experimentó el temor.

1. Dicen los Proverbios: "El justo vivirá sin temor, como cachorro de león". Pero Cristo fué justo en la máxima medida. Luego no experimentó temor alguno.

2. Escribe San Hilario: "Yo pregunto a aquellos que lo afirman si es lógico que Cristo tuviera miedo de la muerte, El, que, después de borrar en sus apóstoles todo temor de la misma, les exhortó a la gloria del martirio". Luego no es razonable la afirmación de que Cristo fué afectado por el temor.

[a] *Sent.* 3 d.15 q.2 a.2 q.ª3 expos. text.; *De verit.* q.26 a.8; *Compend. theol.* c.232.
[28] C.9 : ML 41,414.

3. El temor tiene por objeto el mal inevitable. Pero Cristo podía evitar el mal penal, al que se sometió, y el mal de la culpa, que afectó a los demás hombres. Luego en Cristo no se dió temor alguno.

Por otra parte está lo que dice San Marcos: "Comenzó Jesús a sentir temor y angustia".

Respuesta. Así como la causa de la tristeza es la aprehensión de un mal presente, la del temor es la aprehensión de un mal futuro. Sin embargo, la aprehensión de un mal futuro que se ofrece con certeza absoluta no provoca el temor. Por eso dice Aristóteles que el temor implica alguna esperanza de evitar el mal; en efecto, cuando no se da esta esperanza, el mal es aprehendido como presente, y en este caso engendra la tristeza más bien que el temor.

Por tanto, el temor admite una doble consideración: la primera, en cuanto que el apetito sensitivo por su naturaleza rehuye la lesión del cuerpo, por la tristeza si la lesión es presente, y por el temor si es futura. Así considerado, el temor, igual que la tristeza, fué experimentado por Cristo.—La segunda, en cuanto a la incertidumbre del suceso futuro: como cuando por la noche un ruido desacostumbrado provoca en nosotros el temor, porque no conocemos su origen. Y así entendido, no hubo temor alguno en Cristo, como enseña el Damasceno.

Soluciones. 1. Se dice que el justo "desconoce el temor" cuando el temor supone una pasión perfecta que aparta al hombre del bien racional. Como tal, no conoció Cristo el temor, sino sólo como propasión. Así lo indica el Evangelio cuando dice que "comenzó a sentir temor y angustia"; "dando así a entender que se trataba de una propasión", explica San Jerónimo.

3. Praeterea, timor non videtur esse nisi de malo quod non potest homo vitare. Sed Christus poterat vitare et malum poenae, quod passus est; et malum culpae, quod aliis accidit. Ergo in Christo non fuit aliquis timor.

Sed contra est quod dicitur Mc. 14,33: «Coepit Iesus taedere et pavere».

Respondeo dicendum quod, sicut tristitia causatur ex apprehensione mali praesentis, ita etiam timor causatur ex apprehensione mali futuri. Apprehensio autem mali futuri, si omnimodam certitudinem habeat, non inducit timorem. Unde Philosophus dicit, in II «Rhet.» (c.5 n.13), quod timor non est nisi ubi est aliqua spes evadendi: nam quando nulla spes est evadendi, apprehenditur malum ut praesens; et sic magis causat tristitiam quam timorem.

Sic igitur timor potest considerari quantum ad duo. Uno modo, quantum ad hoc quod appetitus sensitivus naturaliter refugit corporis laesionem, et per tristitiam, si sit praesens; et per timorem, si sit futura. Et hoc modo timor fuit in Christo, sicut et tristitia.—Alio modo potest considerari secundum incertitudinem futuri adventus: sicut quando nocte timemus ex aliquo sonitu, quasi ignorantes quid hoc sit. Et quantum ad hoc, timor non fuit in Christo: ut Damascenus dicit, in III libro [29].

Ad primum ergo dicendum quod iustus dicitur esse «absque terrore», secundum quod terror importat perfectam passionem, avertentem hominem a bono quod est rationis. Et sic timor non fuit in Christo: sed solum secundum propassionem. Et ideo dicitur quod «coepit Iesus pavere et taedere» (Mc. 14,33), quasi «secundum propassionem», ut Hieronymus exponit (l.c nt.26).

[29] *De fide orth.* c.23: MG 94,1089.

Ad secundum dicendum quod Hilarius eo modo excludit a Christo timorem quo excludit tristitiam: scilicet quoad necessitatem timendi. Sed tamen, ad comprobandam veritatem humanae naturae, voluntarie timorem assumpsit, sicut et tristitiam.

Ad tertium dicendum quod, licet Christus potuerit vitare mala futura secundum virtutem divinitatis, erant tamen inevitabilia, vel non de facili vitabilia, secundum infirmitatem carnis.

2. San Hilario niega de Cristo el temor en el mismo sentido en que le negó la tristeza, a saber, que Cristo tuviera necesidad de temor. Con todo, para demostrar la verdad de su naturaleza humana, padeció voluntariamente el temor, así como también la tristeza.

3. Cierto que Cristo podía, en virtud de su poder divino, evitar los males futuros; pero, desde el punto de vista de la debilidad de su carne, éstos eran inevitables o, al menos, difícilmente soslayables.

ARTICULO 8

Utrum in Christo fuerit admiratio [a]

Si Cristo experimentó la admiración

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod in Christo non fuerit admiratio.

1. Dicit enim Philosophus, in I «Metaph.» [30], quod admiratio causatur ex hoc quod aliquis videt effectum et ignorat causam: et sic admirari non est nisi ignorantis. Sed in Christo non fuit ignorantia, ut dictum est (a.3). Ergo in Christo non fuit admiratio.

2. Praeterea, Damascenus dicit in libro [31], quod «admiratio est timor ex magna imaginatione»: et ideo Philosophus dicit, in IV «Ethic.» [32], quod «magnanimus non est admirativus». Sed Christus fuit maxime magnanimus. Ergo in Christo non fuit admiratio.

3. Praeterea, nullus admiratur de eo quod ipse facere potest. Sed Christus facere potuit quidquid magnum erat in rebus. Ergo videtur quod de nullo admirabatur.

Sed contra est quod dicitur Mt. 8,10: «Audiens Iesus», scilicet verba centurionis, «miratus est».

Dificultades. Parece que en Cristo no se dió admiración alguna.

1. Dice Aristóteles que la admiración es motivada por un efecto sensible cuya causa se ignora. Por tanto, la admiración supone la ignorancia. Pero Cristo, como ya hemos dicho, no ignoró cosa alguna. Luego tampoco se admiró de nada.

2. Dice el Damasceno que "la admiración es un temor producido por una imaginación fuerte". Y Aristóteles: "El magnánimo no se admira de nada". Pero Cristo fué magnánimo sobre toda medida. Luego no manifestó admiración de ninguna cosa.

3. Nadie se admira de lo que él mismo puede hacer. Pero Cristo pudo hacer cualquier cosa por grande que ésta fuese. Luego de nada pudo admirarse.

Por otra parte, se dice en San Mateo: "Oyéndolo Jesús (las palabras del centurión), se maravilló".

[a] *In Mt.* 8; *Cont. Gent.* 4,33.

[30] C.2 n.8.11 (Bk 982b17; 983a12): S.Th., lect.3.
[31] *De fide orth.* c.15: MG 94,932.
[32] C.3 n.30 (Bk 1125a2): S.Th., lect.10.

Respuesta. La admiración tiene por objeto una cosa nueva e insólita. Pero para la ciencia divina de Cristo nada podía haber nuevo e insólito, ni tampoco para la ciencia humana con que conocía las cosas en el Verbo, ni para la ciencia humana con que conocía las cosas mediante especies infusas. Pero pudo darse algo nuevo e insólito respecto de su ciencia experimental, pues todos los días podía ocurrirle algo nuevo. Por tanto, respecto de su ciencia divina o bienaventurada, o incluso infusa, no padeció sorpresa alguna. Pero respecto de la ciencia experimental sí pudo maravillarse. Y esto para instrucción nuestra, para que admirásemos lo que El también admiraba. Por eso dice San Agustín: "El Señor se admira para indicar que también nosotros debemos admirarnos, pues tenemos necesidad de ello. Tales movimientos no son en El signos de la perturbación del alma, sino que forman parte de su magisterio".

Respondeo dicendum quod admiratio proprie est de novo aliquo insolito. In Christo autem non poterat esse aliquid novum et insolitum quantum ad scientiam divinam; neque etiam quantum ad scientiam humanam qua cognoscebat res in Verbo; vel qua cognoscebat res per species inditas. Potuit tamen esse aliquid sibi novum et insolitum secundum scientiam experimentalem, secundum quam sibi poterant quotidie aliqua nova occurrere. Et ideo, si loquimur de Christo quantum ad scientiam divinam et scientiam beatam, vel etiam infusam, non fuit in Christo admiratio. Si autem loquamur de eo quantum ad scientiam experimentalem, sic admiratio in eo esse potuit. Et assumpsit hunc affectum ad nostram instructionem: ut scilicet doceat esse mirandum quod etiam ipse mirabatur. Unde Augustinus dicit, in I «Super Gen. contra Manich.» [33]: «Quod miratur Dominus, nobis mirandum esse significat, quibus adhuc opus est sic moveri. Omnes ergo tales motus eius non perturbati animi signa sunt, sed docentis magisterium».

Soluciones. 1. Cristo, en verdad, nada ignoraba. Pero podía algún nuevo acontecimiento ser objeto de su ciencia experimental, y así causarle admiración.

2. Cristo se maravilló de la fe del centurión, no porque ésta fuera grande en sí misma, sino porque era grande con relación a la de los demás.

3. Cristo, por su poder divino, podía hacer todas las cosas, y bajo este aspecto no sufrió sorpresa alguna. La sufrió, empero, con relación a su ciencia experimental, como hemos dicho.

Ad primum ergo dicendum quod, licet Christus nihil ignoret, poterat tamen de novo aliquid occurrere experimentali eius scientiae, ex quo admiratio causaretur.

Ad secundum dicendum quod Christus admirabatur de fide centurionis non ea ratione quod esset magna quantum ad ipsum: sed quia erat magna quantum ad alios.

Ad tertium dicendum quod ipse poterat facere omnia secundum virtutem divinam, secundum quam in eo admiratio non erat: sed solum secundum humanam scientiam experimentalem, ut dictum est (in c).

[33] C.8: ML 34,180.

ARTICULO 9

Utrum in Christo fuerit ira [a]

Si Cristo tuvo ira

Ad nonum sic proceditur. Videtur quod in Christo non fuerit ira.

1. Dicitur enim Iac. 1,20: «Ira enim viri iustitiam Dei non operatur». Sed quidquid fuit in Christo ad iustitiam Dei pertinuit: ipse enim «factus est nobis iustitia a Deo», ut dicitur I Cor. 1,30. Ergo videtur quod in Christo non fuerit ira.

2. Praeterea, ira mansuetudini opponitur; ut patet in IV «Ethic.» [34]. Sed Christus fuit maxime mansuetus. Ergo in Christo non fuit ira.

3. Praeterea, Gregorius dicit, in V «Moral.» [35], quod «ira per vitium excaecat oculum mentis; ira vero per zelum ipsum turbat». Sed in Christo mentis oculus non fuit neque excaecatus neque turbatus. Ergo in Christo non fuit ira per vitium, nec ira per zelum».

Sed contra est quod Io. 2,17 dicitur de eo esse impletum quod in Ps. 68,10 legitur: «Zelus domus tuae comedit me».

Respondeo dicendum quod, sicut in Secunda Parte [36] dictum est, ira est effectus tristitiae. Ex tristitia enim alicui illata consequitur in eo, circa sensitivam partem, appetitus repellendi illatam iniuriam vel sibi vel aliis. Et sic ira est passio composita ex tristitia et appetitu vindictae. Dictum est (a.6) autem quod in Christo tristitia esse potuit. Appetitus etiam vindictae quandoque est cum peccato: quando

Dificultades. Parece que Cristo no tuvo ira.

1. Se lee en la carta de Santiago: "La cólera del hombre no obra la justicia de Dios". Pero en Cristo no hubo nada que no perteneciese a la justicia de Dios, pues, como dice San Pablo a los Corintios, "ha venido a sernos, por parte de Dios, justicia". Luego parece que Cristo no se irritó.

2. La ira se opone a la mansedumbre, como lo prueba Aristóteles. Pero Cristo tuvo una mansedumbre perfecta. Luego no tuvo ira.

3. Dice San Gregorio que "la ira causada por el pecado ciega el ojo del espíritu, mientras que la ira causada por el celo lo enturbia". Pero la mirada del alma de Cristo no fué nunca ni cegada ni enturbiada. Luego en Cristo no hubo ira provocada por el pecado o por el celo.

Por otra parte, afirma San Juan que se cumplió en Cristo la palabra del Salmo: "Me consume el celo de tu casa".

Respuesta. Como ya dijimos en la Segunda Parte, la ira es un efecto de la tristeza. En efecto, cuando se causa tristeza a alguno, éste acusa en su parte sensitiva el deseo de devolver la injuria inferida a sí o a otro. La ira, pues, es una pasión compuesta de tristeza y deseo de venganza. Ya hemos demostrado que Cristo pudo experimentar la tristeza. Respecto del deseo de venganza, algunas veces implica pecado, a saber, cuando alguien trata de vengar-

[a] *Sent.* 3 d.15 q.2 a.2 q.ª2; *Compend. theol.* c.232.
[34] C.5 n.1 (Bk 1125b26): S.Th., lect.13.
[35] C.45: ML 75,726.
[36] 1-2 q.46 a.3 ad 3; 3-2 q.158 a.2 ad 3.

se no respetando el orden de la razón. Esta es la ira motivada por el pecado, que no pudo darse en Cristo; pero a veces tal deseo no supone pecado, antes al contrario, es laudable: así el deseo de venganza que es conforme con el orden de la justicia. Es la ira motivada por el celo. Dice, en efecto, San Agustín que "es devorado por el celo de la casa de Dios el que enmienda todo el mal que ve y, si no puede enmendarlo, lo tolera con gemidos". Esta fué la ira que tuvo Cristo.

Soluciones. 1. Como enseña San Gregorio, en el hombre se da una doble clase de ira. Una que antecede al juicio de la razón, a la que arrastra consigo a la operación. En este caso, propiamente lo que obra es la ira, pues la operación se atribuye al agente principal. Y en este sentido se extiende el texto "la cólera del hombre no obra la justicia de Dios". Otra, que sigue al juicio de la razón, de la que viene a ser un instrumento. Y esta operación, que tiene por objeto a la justicia, no se atribuye a la ira, sino a la razón.

2. La cólera que desborda el orden de la razón se opone a la mansedumbre, no así la cólera moderada mantenida por la razón de un justo medio, pues este medio es precisamente el objeto de la mansedumbre.

3. En nosotros, según el orden natural, las facultades del alma se entorpecen mutuamente, de suerte que, cuando la operacion de una potencia es intensa, se debilita la de la otra. De ahí viene que el movimiento de la ira, aun cuando es moderado por la razón, impide la visión del alma. Pero en Cristo, en virtud de la moderación introducida por el poder divino, "cada potencia podía realizar su operación propia", de modo que una no impedía la otra. Por tanto, así como el gozo del alma en la contemplación no anulaba la tristeza y el dolor de las facultades inferiores, así tampoco, por su parte, las pasiones de las facultades inferiores entorpecían la actividad de la razón.

scilicet aliquis vindictam quaerit sibi absque ordine rationis. Et sic ira in Christo esse non potuit: hoc enim dicitur ira per vitium (arg.3).—Quandoque vero talis appetitus est sine peccato, immo est laudabilis: puta cum aliquis appetit vindictam secundum ordinem iustitiae. Et hoc vocatur ira per zelum (ib.), dicit enim Augustinus, «Super Io.» [37], **quod «zelo domus Dei comeditur qui omnia perversa quae videt cupit emendare; et, si emendare non possit, tolerat et gemit». Et talis ira fuit in Christo.**

Ad primum ergo dicendum quod, sicut dicit Gregorius, in V «Moral.» (l.c. nt.35), ira dupliciter se habet in homine. Quandoque enim praevenit rationem, et trahit eam secum ad operandum. Et tunc proprie ira dicitur «operari»: nam operatio attribuitur principali agenti. Et secundum hoc intelligitur quod «ira viri iustitiam Dei non operatur».—Quandoque vero ira sequitur rationem, et est quasi instrumentum ipsius. Et tunc operatio, quae est iustitiae, non attribuitur irae, sed rationi.

Ad secundum dicendum quod ira quae transgreditur ordinem rationis, mansuetudini opponitur; non autem ira quae est moderata, ad medium reducta per rationem. Nam mansuetudo medium tenet in ira.

Ad tertium dicendum quod in nobis, secundum naturalem ordinem, potentiae animae mutuo se impediunt: ita scilicet quod, cum unius potentiae operatio fuerit intensa, alterius operatio debilitetur. Et ex hoc procedit quod motus irae, etiam si sit secundum rationem moderatus, utcumque impedit oculum animae contemplantis. Sed in Christo, per moderationem divinae virtutis, «unicuique potentiae permittebatur agere quod erat ei proprium» (cf. nt.6), ita quod una potentia ex alia non impediebatur. Et ideo sicut delectatio mentis contemplantis non impediebat tristitiam vel dolorem inferioris partis, ita etiam e converso passiones inferioris partis in nullo impediebant actum rationis.

[37] *Tr.10 super 2,17*: ML 35,1471.

ARTICULO 10

Utrum Christus fuerit simul viator et comprehensor [a]

Si Cristo fué a la vez viador y bienaventurado

Ad decimum sic proceditur. Videtur quod Christus non fuerit simul viator et comprehensor.

1. Viatori enim competit moveri ad finem beatitudinis: comprehensori autem competit in fine quiescere. Sed non potest simul eidem convenire quod moveatur ad finem, et quod quiescat in fine. Ergo non potuit simul esse quod Christus esset viator et comprehensor.

2. Praeterea, moveri ad beatitudinem, aut eam obtinere, non competit homini secundum corpus, sed secundum animam. Unde Augustinus dicit, in epistola «Ad Dioscorum» [38], **«quod ad inferiorem naturam, quae est corpus, redundat ab anima non beatitudo, quae propria est fruentis et intelligentis». Sed Christus, licet haberet corpus passibile, tamen secundum mentem plene Deo fruebatur. Non ergo Christus fuit viator, sed purus comprehensor.**

3. Praeterea, sancti, quorum animae sunt in caelo et corpora in sepulcris, fruuntur quidem beatitudine secundum animam, quamvis eorum corpora morti subiaceant: et tamen non dicuntur viatores, sed solum comprehensores. Ergo, pari ratione, licet corpus Christi fuerit mortale, quia tamen mens eius Deo fruebatur, videtur quod fuerit purus comprehensor, et nullo modo viator.

Dificultades. Parece que Cristo no fué a la vez viador y bienaventurado.

1. Propio del viador es caminar hacia el fin, la bienaventuranza; mientras que lo propio del bienaventurado es descansar en dicho fin. Pero es imposible que un mismo sujeto camine hacia su fin al mismo tiempo que reposa en él. Luego Cristo no pudo ser a la vez viador y bienaventurado.

2. Moverse hacia la bienaventuranza o alcanzarla no es propio del cuerpo, sino del alma. Por eso dice San Agustín que "lo que del alma redunda en la naturaleza inferior, el cuerpo, no es la bienaventuranza, pues ésta es propia del que goza y entiende". Pero Cristo, a pesar de poseer un cuerpo pasible, gozaba en su espíritu plenamente de Dios. Luego no fué viador, sino sólo bienaventurado.

3. Los santos, cuyas almas están en el cielo y cuyos cuerpos están en el sepulcro, disfrutan en su alma de la bienaventuranza, a pesar de que sus cuerpos permanecen muertos; mas no por ello se les llama viadores, sino únicamente bienaventurados. Luego, por la misma razón, aunque su cuerpo fuese mortal, dado que su alma gozaba de Dios, debe decirse que Cristo fué exclusivamente bienaventurado y no viador.

[a] *Sent.* 3 d.15 q.2 a.1 q.3 ad 3; d.18 a.2; *De verit.* q.10 a.11 ad 3; q.26 a.10 ad 14.15; q.29 a.6; *Compend. theol.* c.231.

[38] Ep.118 c.3: ML 33,439.

Por otra parte, dice Jeremías: "Serás un extranjero sobre la tierra, como viajero que sólo pasa en ella una noche".

Respuesta. Viador es el que marcha hacia la bienaventuranza; bienaventurado es el que descansa en ella, según se dice en la Epístola a los Corintios: "Corred, pues, de modo que alcancéis el premio". Y a los Filipenses: "La sigo por si le doy alcance". Ahora bien, la bienaventuranza perfecta del hombre abarca la del cuerpo y la del alma, como lo demostramos en la Segunda Parte: la del alma, que es la bienaventuranza propiamente dicha, y consiste en la visión y gozo de Dios; y la del cuerpo, que consiste en que "el cuerpo resucitará espiritual, poderoso, glorioso e incorruptible", como se dice en la primera Carta a los Corintios. Pero el alma de Cristo, antes de su pasión, gozaba plenamente de la visión de Dios y, por tanto, poseía la bienaventuranza propia del alma. Mas, fuera de éste, le faltaban los demás elementos que integran la bienaventuranza, pues su alma era pasible, y su cuerpo, pasible y mortal, como ya dijimos. Por consiguiente, en cuanto que poseía la bienaventuranza propia del alma, era bienaventurado; y en cuanto tendía a aquellos elementos de la bienaventuranza que aún le faltaban, era a la vez viador.

Soluciones. 1. Es imposible que un mismo sujeto y bajo el mismo respecto camine hacia su fin y a la vez descanse de él. Pero bajo aspectos distintos no hay dificultad; por ejemplo, un hombre puede saber algunas cosas y a la vez aprender otras que ignora.

2. La bienaventuranza propia y principal es la del alma. Pero de manera secundaria y, por así decirlo, instrumental, la bienaventuranza incluye también los bienes del cuerpo;

Sed contra est quod dicitur Ier. 14,8: «Quasi colonus futurus es in terra, et quasi viator declinans ad manendum».

Respondeo dicendum quod aliquis dicitur viator ex eo quod tendit in beatitudinem, comprehensor autem dicitur ex hoc quod iam beatitudinem obtinet: secundum illud I Cor. 9,24: «Sic currite ut comprehendatis»; et Phil. 3,12: «Sequor autem, si quo modo comprehendam». Hominis autem beatitudo perfecta consistit in anima et corpore, ut in Secunda Parte habitum est (1-2 q.4 a.6): in anima quidem, quantum ad id quod est ei proprium, secundum quod mens videt et fruitur Deo; in corpore vero, secundum quod corpus «resurget spirituale, et in virtute et in gloria et in incorruptione», ut dicitur I Cor. 15,42 sqq. Christus autem, ante passionem, secundum mentem plene videbat Deum: et sic habebat beatitudinem quantum ad id quod est proprium animae. Sed quantum ad alia deerat ei beatitudo: quia et anima eius erat passibilis, et corpus passibile et mortale, ut ex supra dictis patet (a.4; q.14 a.1.2). Et ideo simul erat comprehensor, inquantum habebat beatitudinem animae propriam: et simul viad ea quae iam novit, et addiscens quantum ad ea quae nondé beatitudine deerat.

Ad primum ergo dicendum quod impossibile est moveri ad finem et quiescere in fine secundum idem. Sed secundum diversa nihil prohibet hoc: sicut aliquis homo simul est sciens quantum ad ea quae iam novit, et addiscens quantum ad ea quae nondum novit.

Ad secundum dicendum quod beatitudo principaliter et proprie consistit in anima secundum mentem: secundario tamen, et quasi instrumentaliter, requiruntur ad beatitudinem corporis bo-

[39] C.8 n.15 (Bk 1099a30): S.Th., lect.13.

na; sicut Philosophus dicit, in 1 «Ethic.» [39], **quod exteriora bona organice deserviunt beatitudini.**

Ad tertium dicendum quod non est eadem ratio de animabus sanctorum defunctorum et de Christo, propter duo. Primo quidem, quia animae sanctorum non sunt passibiles, sicut fuit anima Christi. Secundo, quia corpora non agunt aliquid per quod in beatitudinem tendant: sicut Christus, secundum corporis passiones, in beatitudinem tendebat quantum ad gloriam corporis.

así, Aristóteles dice que los bienes exteriores contribuyen a la bienaventuranza de una manera "orgánica".

3. No hay paridad entre las almas de los santos ya difuntos y Cristo, sino que difieren por dos cosas. La primera, que las almas de los santos no son pasibles como lo fué la de Cristo. Segunda, que los cuerpos de los santos nada hacen por lo cual tiendan a la bienaventuranza; en cambio, Cristo, mediante los dolores de su cuerpo, tendía a la bienaventuranza por lo que se refiere a la gloria del cuerpo.

INTRODUCCION A LA CUESTION 16

DE LAS COSAS QUE SIGUEN EN JESUCRISTO A LA UNION HIPOSTATICA, O DE LAS CONSECUENCIAS DE LA UNION HIPOSTATICA

Comienza Santo Tomás a tratar en esta cuestión de las *consecuencias* de la unión hipostática. La indicación hecha por el mismo Doctor Angélico en el prólogo a esta cuestión de que estas consecuencias se extienden desde la presente cuestión a la 26 inclusive, dirime otra fundamental, en la que están divididos y grandemente desorientados muchos autores modernos. Tal es la referente al constitutivo metafísico de la unión hipostática, que Billot y sus discípulos colocan, *según Santo Tomás*, en la unidad de existencia de la naturaleza humana con el Verbo divino. Si Santo Tomás considera la unidad de existencia de la naturaleza humana con el Verbo divino como una *consecuencia* de la unión hipostática, ¿con qué derecho se le atribuye semejante opinión? ¿Es posible que ponga la esencia de la unión hipostática en lo que él mismo expresamente considera como una *consecuencia* suya? ¿Se concibe que un olvido de esta naturaleza haya podido tener lugar en su mente, siempre tan esclava del orden, el cual trastorna por completo la admirable unidad y rígida contextura por él mismo establecidas en todas las cuestiones de su incomparable tratado sobre el Verbo encarnado?

Tanto Billot como sus discípulos son muy dueños de sí mismos para colocar la esencia de la unión hipostática donde mejor les plazca, conforme a los principios teológicos; pero a lo que no tienen derecho es a dar como de Santo Tomás una doctrina que es completamente contraria al pensamiento y hasta a la misma letra del Doctor Angélico.

Toda esta parte de las *consecuencias* de la unión hipostática la divide Santo Tomás en tres apartados generales: 1.°, de las cosas que convienen a Jesucristo en sí mismo; 2.°, las que le convienen por orden del Padre; y 3.°, por orden a nosotros (véase el esquema general del tratado en la primera introducción).

Las que convienen a Jesucristo *en sí mismo*, o bien se refieren a su ser y hacerse o a su unidad. De las primeras trata Santo Tomás en la cuestión 16, y de las segundas, en las siguientes hasta la 19.

I. De la comunicación de idiomas

QUÉ SE ENTIENDE POR COMUNICACIÓN DE IDIOMAS

Llámanse «idiomas» las propiedades de la naturaleza divina y humana de Jesucristo, y se entiende por comunicación de idiomas la propiedad consiguiente a la unión hipostática en Jesucristo, en virtud de la cual las cosas

que son de Dios se predican del hombre, y al revés. Así decimos que Jesucristo es pasible y al mismo tiempo impasible, mortal y la misma vida verdadera, y que en El Dios es hombre, y el hombre Dios.

No deja de llamar la atención que, siendo fundamentalmente la comunicación de idiomas una cuestión de *predicación lógica* de atributos distintos y hasta opuestos de un mismo sujeto, diga, no obstante, Santo Tomás que en esta cuestión se trata de las cosas que pertenecen al *ser* y *hacerse* de Jesucristo. La dificultad desaparece desde el momento que se tiene en cuenta que todo juicio, del cual la proposición es sólo expresión externa, afirma una identidad entre el predicado y el sujeto por el verbo *ser*, elemento formal tanto del juicio como de la proposición. Por lo cual, habiendo sido engendrado Jesucristo y existiendo en El una doble naturaleza, acerca del mismo se pueden formar proposiciones que expresen su ser, su hacerse y las propiedades de las dos naturalezas. En ellas se da precisamente la comunicación de idiomas, al afirmar de Dios las cosas que son del hombre y viceversa, ya que uno mismo, Jesucristo, es Dios y hombre. En esta comunicación de idiomas o de propiedades, para ser verdadera, la expresión lógica se ha de ajustar perfectamente a la realidad ontológica de Jesucristo.

La comunicación de idiomas tiene una importancia muy grande en todo el tratado del Verbo encarnado, especialmente en la cuestión central de la unión hipostática, en la que constituye el argumento principal que condensa las enseñanzas de la Sagrada Escritura y de la tradición acerca de ella.

EXISTENCIA

Nestorio niega la comunicación de idiomas, hasta el punto que lanza anatema contra aquellos que pretenden atribuir al Verbo divino los padecimientos de la cruz. Así, las propiedades de la naturaleza divina no se pueden predicar, en Jesucristo, del hombre, ni las de la naturaleza humana de Dios. Unicamente admite que aquellas palabras que se pueden decir de la naturaleza divina y de la humana, como las de Señor y Jesucristo, se puedan predicar en éste indistintamente de Dios y del hombre. Y por eso concedían los nestorianos que Jesucristo nació de la Virgen María y existió *ab aeterno*, negando al mismo tiempo que Dios naciera de la Virgen Santísima y que el hombre (la persona del hombre en Jesucristo) fuera desde la eternidad.

Aunque expresa y formalmente sólo Nestorio y los nestorianos negaron la existencia de esta comunicación de idiomas, implícitamente la niegan también o la pervierten completamente todos aquellos que mantuvieron un concepto falso acerca de la unión hipostática, ya porque rechazaban la realidad física del cuerpo humano de Jesucristo, como hacían docetas, gnósticos y maniqueos; ya porque no admitían la unión del alma racional con el cuerpo, ya también porque negaban la distinción de las dos naturalezas en Jesucristo, mezclándolas o confundiéndolas por absorción o transformación de la una en la otra, como enseñaban los eutiquianos.

En la comunicación de idiomas hay que distinguir cuidadosamente la predicación de las propiedades, tanto divinas como humanas, de un sujeto, de la razón por la cual se dicen o predican de él unas y otras. Es evidente que la razón propia de las propiedades divinas solamente puede encontrarse en la naturaleza divina, así como la de las humanas en la naturaleza humana. De donde se sigue que, para que las divinas puedan predicarse del hombre, y de Dios las humanas, es de todo punto necesario que un mismo sujeto, Jesucristo, posea al mismo tiempo dos naturalezas, inconfusa e indivisiblemente.

Esto supuesto, establecemos la siguiente proposición:

Se da en Jesucristo, entre el hombre y Dios, una verdadera y propia comunicación de idiomas, aunque por razón diversa.

La primera parte es de fe, y la segunda, cierta según la fe.

En cuanto a la PRIMERA PARTE, es muy copiosa la prueba por la SAGRADA ESCRITURA, tanto que apenas hay página del Nuevo Testamento en la cual no se contenga. Aduciremos solamente algunos testimonios.

Las cosas de Dios se predican del hombre.—«Nadie sube al cielo sino el que descendió del cielo, el Hijo del hombre, que está en el cielo» [1]. «Respondió Jesús: En verdad, en verdad os digo: «Antes que Abrahán naciese, era yo» (Io. 8,58). «Yo y el Padre somos una misma cosa» (Io. 10,30). «De quienes (los patriarcas) según la carne procede Cristo, que está por encima de todas las cosas, *Dios bendito por los siglos*, amén» (Rom. 9,5).

Y las cosas del hombre se predican de Dios.—«Enseñamos una sabiduría misteriosa, escondida, predestinada por Dios antes de los siglos para nuestra gloria, que no conoció ninguno de los príncipes de este siglo, pues si la hubieran conocido, nunca hubieran *crucificado al Señor de la gloria*» (1 Cor. 2,7-8). «Pablo, elegido para predicar el evangelio de Dios, que por sus profetas había prometido en las Santas Escrituras, acerca de su Hijo, *nacido de la descendencia de David según la carne*» (Rom. 1,1-3). «Al llegar la plenitud de los tiempos, envió Dios a su Hijo, *nacido de mujer, nacido bajo la Ley*» (Gal. 4,4). «Mirad por vosotros y por todo el rebaño sobre el cual el Espíritu Santo os ha constituído obispos, para apacentar la Iglesia de Dios, *que El adquirió con su sangre*» (Act. 20,20), etc.

Todos los SANTOS PADRES tienen preciosos testimonios. Nos es ya muy conocido, por haberlo repetido algunas veces, el de San Ignacio de Antioquía, clásico en esta materia, y que por eso mismo no reproducimos de nuevo [2] En representación de todos citaremos el de San Agustín, quien con gran penetración expone de una manera sintética la doctrina de todos ellos. «Se dice que el Hijo de Dios fué crucificado y sepultado, no porque haya sufrido estas cosas en su divinidad, según la cual es el unigénito coeterno al Padre, sino en la debilidad de su naturaleza humana... Pues de tal manera estaban unidas en Nuestro Señor Jesucristo la naturaleza divina y la humana en la unidad de persona, que cualquiera de las dos comunicaba sus propiedades a la otra en la misma persona, la divina a la humana, y la humana a la divina, como enseña el Apóstol en su carta a los Efesios (2,5-8)» [3].

MAGISTERIO DE LA IGLESIA.—Prácticamente, la comunicación de idiomas se contiene en todos los símbolos de fe, comenzando por el de los Apóstoles (Dz. 2-6). Explícitamente, el concilio de Efeso condenó la doctrina de Nestorio que la negaba. He aquí sus palabras: «Si alguno *divide* las propiedades que se contienen en los escritos apostólicos o evangélicos, o que los santos dicen de Cristo, o el mismo Jesucristo de sí mismo, atribuyendo unas a la persona distinta del hombre y otras a la del Verbo, como dignas solamente de Dios, sea anatema» (Dz. 116).

SANTO TOMÁS demuestra teológicamente la existencia de la comunicación de idiomas en Jesucristo en virtud de la misma unión hipostática, de la cual aquélla no es más que un corolario. Es manifiesto que se predica realmente

[1] Io. 3,13; 1,1-18.
[2] *Epist. ad Eph.*: MG 2,780.
[3] *Contra sermonem Arianorum*: ML 42,688.

de una persona todo lo que tiene subsistencia en ella [4]. Así decimos que Pedro es inteligente, bondadoso, rubio, alegre, etc. Mas en Jesucristo la persona del Verbo subsiste en dos naturalezas distintas, la divina y la humana, siendo una misma la persona del Verbo divino y la del hombre. De donde se deduce que las propiedades de la naturaleza divina y de la humana se predican realmente de la misma persona, la cual, siendo una y la misma, del Verbo se han de predicar, en Jesucristo, las propiedades de la naturaleza humana, y del hombre las de la naturaleza divina. Y así decimos que el Verbo fué concebido en las entrañas purísimas de la Virgen; que padeció, murió y fué sepultado, etc.; y del hombre, en Jesucristo, que es el unigénito del Padre, impasible, omnipotente y Dios verdadero.

En la doctrina tomista acerca de la unión hipostática es esto tanto más verdadero y fácil de comprender cuanto que la esencia de ella consiste en la comunicación de la subsistencia relativa del Verbo divino a la naturaleza humana. De manera que una misma es en Jesucristo la subsistencia personal del Verbo divino y de la naturaleza humana, y, por lo tanto, una y la misma persona. Escoto llegó al extremo de decir que, en otro orden de la Providencia divina, Jesucristo podría absolutamente pecar. En cuyo caso el pecado se diría de El por comunicación de idiomas [5]. Para el Angélico Doctor, esto es inconcebible. En toda hipótesis, el pecado repugna a la persona divina. Las raíces de esta fundamental divergencia hay que buscarlas en otra más fundamental todavía, cual es la concepción antagónica y peligrosa de Escoto acerca de la unión hipostática. Escoto niega «que la naturaleza humana haya sido elevada en Jesucristo al mismo *ser* formalmente de la persona del Verbo divino, ya que en la unión hipostática la naturaleza humana conserva su *ser propio*, distinto del de la persona divina» [6].

LA SEGUNDA PARTE DE LA TESIS es patente, pues en la predicación no sólo se ha de atender a las cosas que se dicen de un sujeto, sino también a la razón por la cual se le atribuyen. Solamente cuando ésta es verdadera, la predicación es exacta. Ahora bien, es manifiesto que las propiedades de la naturaleza divina solamente se pueden predicar del hombre, en Jesucristo, por razón de la misma naturaleza divina, y del Verbo las humanas en virtud de la naturaleza humana, puesto que las dos naturalezas distintas subsisten en Jesucristo en una misma persona. De manera que así como la comunicación de idiomas se funda en la unión hipostática de las dos naturalezas en Jesucristo, la razón distinta de su predicación se basa en la distinción de las dos naturalezas en El existentes. Por eso dice San Agustín: «Distingamos cuidadosamente lo que significa la forma de Dios en la Sagrada Escritura, en la que (Jesucristo) es *igual* al Padre, y la forma de siervo, que tomó (el Verbo), según la cual es *menor* que el Padre» [7]. O sea, en la comunicación de idiomas, «el prudente, diligente y piadoso lector ha de atender a lo que se dice y a la razón por la cual se dice» (ibid., 840). Ambas cosas se requieren para la verdad de la predicación (a.4).

Según esto, es ya fácil resolver todas las dificultades que se pueden presentar en la comunicación de idiomas. Una de ellas, y acaso la principal de todas, es la que nace de la oposición que tienen entre sí las propiedades de la naturaleza divina y de la humana, como la que existe entre pasible e impa-

[4] *In Sent.* 4 d.7 q.2 a.1 sol.3.
[5] SEILLER, *L'activité humaine du Christ selon Duns Scot* p.50; FRASEN, *De divini Verbi incarnatione* d.2 a.3 q.3 concl.2; SUÁREZ, *In III P. Sti. Thomae* d.61 sect.4 n.21.
[6] *Reportata* XII q.1 n.4.
[7] I *De Trin.*: PL 42,836.

sible, la cual parece impedir que se puedan predicar realmente de un mismo sujeto.

No se puede dudar de la oposición existente entre las propiedades de la naturaleza divina y de la humana. Pero unas y otras se predican de Jesucristo por razón diversa, con lo cual desaparece toda su contrariedad para encontrarse en un mismo sujeto, dado que en El existan personalmente unidas las dos naturalezas respectivas, como sucede aquí. La imposibilidad de convenirle realmente unas y otras existiría si todas se predicaran de El según la misma razón (a.4 ad 1).

Nestorio consideraba como indigno, injurioso y blasfemo atribuir al Verbo divino las cosas que pertenecen a lo defectuoso de nuestra naturaleza, como es el padecer, morir, etc. Y así sería ciertamente si se dijeran de El según la naturaleza divina, pero no según la naturaleza humana, que El libremente tomó con esos defectos para realizar por medio de ella el gran misterio de nuestra redención, en el que tanto resalta la bondad infinita de Dios, su amor e inagotable misericordia para con nosotros. Nestorio había errado fundamentalmente en la unión hipostática, que es principio para poder entender rectamente la comunicación de idiomas, y por eso se encontraba incapacitado para entenderla y juzgarla rectamente (a.4 ad 2).

El ser asuntible conviene a la naturaleza humana por sí misma y no por razón de la persona, por lo cual no se puede predicar de Dios, ya que todas las propiedades de la naturaleza humana que se dicen de El son las que le convienen en virtud de su unión hipostática con ella (a.4 ad 3).

II. Del modo concreto de su realización

NOCIONES FUNDAMENTALES.—1.ª Las propiedades de la naturaleza divina y humana pueden significarse con nombres *a)* concretos; *b)* abstractos; *c)* adjetivos; *d)* reduplicativos; *e)* o que expresan el hacerse o comienzo en el ser.

2.ª En la predicación de una cosa de un sujeto determinado se ha de atender no sólo a aquello que de él se dice, sino también a la razón por la cual se le atribuye.

3.ª Para que la locución sea verdadera, en la significación de los nombres se ha de mirar no sólo a la cosa por ellos significada, sino también al modo de expresarla (1 q.13 a.3 *et passim*).

REGLAS DE LA COMUNICACIÓN DE IDIOMAS.—Conforme a lo cual establecemos las siguientes normas según las cuales debe hacerse la comunicación de idiomas:

1.ª Los nombres concretos de la naturaleza humana y de sus propiedades se predican de los nombres concretos de la divina y de sus propiedades respectivas, y viceversa, a no ser que de tal manera se determine el predicado que no pueda conciliarse con el sujeto (a.1.2.8.).

Así se dice en la Sagrada Escritura que, en Jesucristo, Dios es hombre (Phil. 2,6), y el hombre Dios (Rom. 9,5). Y de igual manera podemos también decir nosotros que el Omnipotente padeció, murió, etc., y que el pasible es también impasible, según la naturaleza divina, refiriéndonos a Jesucristo. La verdad y exactitud de estas expresiones se basa en que los nombres concretos significan la forma como existiendo en la persona, la cual en Jesucristo es una misma de la naturaleza divina y de la humana (a.1-2).

Sin embargo, en algunos nombres, como el de *criatura*, se ha de tener gran cautela cuando se diga de Jesucristo. Los arrianos lo empleaban en sentido herético, negando que Jesucristo fuera Dios, y por eso decían también que era *menor* que el Padre, no sólo según la naturaleza humana, sino también en cuanto a la persona. Con los herejes, dice Santo Tomás, no debemos tener comunes ni siquiera los vocablos. Por eso *absolutamente* no debemos decir que Jesucristo es *criatura* ni *menor* que el Padre, y si alguna vez empleamos estas expresiones, ha de ser con la condición de determinar bien expresamente que esto le corresponde a Jesucristo solamente en cuanto a la naturaleza humana. Cosa parecida sucede también con los nombres de *incorpóreo* e *impasible*, que no deben decirse de Jesucristo sin manifestar la razón por la cual le convienen, que es la naturaleza divina, a causa del error de los docetas, gnósticos y maniqueos (a.8 ad 1).

En cambio, otros nombres acerca de los cuales no cabe sospechar que convengan a la persona divina por sí misma, como son: nacido de la Virgen María, muerto, sepultado, etc., se pueden decir absolutamente de Jesucristo por razón de la naturaleza humana (a.8c y ad 3).

A pesar de que nosotros decimos que, en Jesucristo, el hombre es Dios, no se nos puede tildar de idolatría, porque no atribuimos la divinidad a su naturaleza humana ni a ninguna cosa creada, como hacían los idólatras, sino a la persona divina que en El sustenta aquélla (a.2 ad 1). Ni por eso ponemos temporalidad alguna en la divinidad, por lo mismo que, aunque Jesucristo haya comenzado en el tiempo, su persona divina es eterna (ibid., ad 3). Por una razon semejante, cuando decimos que Dios es hombre, no predicamos la naturaleza humana de la divina, sino que afirmamos la identidad en Jesucristo entre la persona de la naturaleza divina y de la humana, puesto que Dios y hombre son nombres concretos que significan su forma en la persona (a.1 ad 2). La persona consignificada en el nombre de Dios, tratándose de Jesucristo, es la del Hijo y no la del Padre ni del Espíritu Santo, porque, si bien es cierto que la naturaleza divina, tal como se expresa en el nombre de Dios, igualmente puede suponer por la persona del Padre que de la del Hijo y del Espíritu Santo, puesto que la naturaleza divina subsiste en las tres personas, sin embargo, en Jesucristo supone solamente por la del Hijo, ya que éste fué el que se encarnó, y no el Padre ni el Espíritu Santo (a.1 ad 2; a.2 ad 2).

2.ª De los nombres concretos de la naturaleza humana no pueden predicarse los adjetivos de la naturaleza divina, aunque de los nombres concretos de la naturaleza divina pueden predicarse los adjetivos de la naturaleza humana (a.3).

Por ejemplo, no puede decirse que Jesucristo sea hombre *deificado* ni *dominico*, porque por esencia es Dios y Señor. En cambio, se puede decir que el Verbo es *humanado*, o que se humanó al tomar nuestra naturaleza en Jesucristo. Y, de igual modo, que padeció, murió, etc. También se puede decir que la naturaleza humana fué *deificada* en Jesucristo, de la misma manera que con toda propiedad hablamos de la carne y pasión del Señor con el adjetivo de *dominica*.

La razón es porque los nombres concretos de la naturaleza humana o divina suponen por la *persona*, la cual en Jesucristo es solamente *divina*. Y significando los *adjetivos* la participación de la forma que expresan en el sujeto al cual denominan, si de los hombres concretos de la naturaleza humana o divina se pudieran predicar los *adjetivos* de la divina, se seguiría que en Dios puede haber algo participado, lo que es totalmente absurdo, y que Jesucristo no era esencialmente Dios, pereciendo así la misma naturaleza de la unión hipostática.

Por otra parte, como en ésta el Verbo divino unió *realmente* a sí, en su misma persona, a la naturaleza humana, de ésta recibe sus reales denominaciones adjetivas, no en virtud de alguna modificación pasiva de la persona divina, lo que también es imposible, sino de la misma unión hipostática, es decir, de la relación real de la naturaleza humana a la persona divina, con la cual es una en la persona, a la que responde en el Verbo divino otra equivalente de razón, por la que *realmente es* y se denomina hombre, y se dice humanado y que padeció, murió, etc. Es la doctrina general de los nombres relativos de Dios por los que también se llama Señor, Creador, Gobernador, Redentor, etc. (1 q.13 a.7; 3 q.2 a.7).

Se exceptúa de esta regla el adjetivo *divino*, que en el uso común tiene las dos acepciones de *esencial* y *accidental*. Y así decimos esencia *divina*, Verbo *divino* y... artista *divino* (a.3c y ad 1-3).

3.ª Los nombres abstractos de una naturaleza no pueden predicarse de los abstractos de la otra, ni los abstractos de la naturaleza humana de los concretos de la divina. Pero los abstractos de la naturaleza divina, absolutamente pueden predicarse de los concretos de la humana (a.5).

En consecuencia: 1.° No puede decirse que la deidad sea la humanidad, y viceversa. 2.° Tampoco que Dios sea la humanidad, la pasibilidad o la mortalidad. 3.° Aunque la expresión no sería lógicamente correcta, sin embargo, absolutamente puede decirse que el hombre, en Jesucristo, es la eternidad, la omnipotencia, etc.

La razón de lo primero es porque los nombres abstractos significan la forma o naturaleza en sí misma, prescindiendo del sujeto, y las dos naturalezas, humana y divina, se distinguen realmente en Jesucristo. Y porque la naturaleza humana se distingue también realmente de la persona divina, por eso mismo tampoco se pueden predicar los nombres abstractos de la naturaleza humana de los concretos de la divina, los cuales suponen por la persona divina del Verbo. Por una razón contraria, absolutamente o por real identidad, se pueden predicar los abstractos de la naturaleza divina de los concretos de la humana, aunque esta predicación no es lógicamente correcta, por lo mismo que en la predicación lógica se atiende a la razón formal del sujeto, la cual, tratándose de los nombres concretos de la naturaleza humana, está determinada por la misma naturaleza humana, que no es la deidad ni la eternidad, etc.

4.ª Las proposiciones que expresan el "fieri" o comienzo en el ser, aplicadas a Jesucristo, se han de emplear con mucha cautela (a.6-9).

La proposición *Dios se hizo hombre* es verdadera. Porque comúnmente se dice que una cosa se hace aquello que de nuevo comienza a predicarse de ella. Mas el hacerse hombre con verdad se dice de Dios en el tiempo, porque hombre, en esa proposición, supone por la persona del Hijo de Dios en cuanto subsiste en la naturaleza humana, lo cual se verificó en el tiempo, puesto que el Verbo divino no existió en la naturaleza humana *ab aeterno* (a.6).

En cambio, la proposición *el hombre se hizo Dios* es muy ambigua. Puede entenderse en tres sentidos diferentes. En primer lugar, en cuanto que *se hizo* determina absolutamente al sujeto o predicado de la misma, en cuyo caso es completamente falsa. Porque, suponiendo *hombre* por la persona del Verbo divino, ni el hombre fué hecho ni tampoco Dios, predicado de la preposición (a.7).

Puede entenderse también en cuanto determina la *composición* del sujeto con el predicado, en cuyo caso tiene este sentido: *Fué hecho que el hombre sea Dios*, el cual es verdadero, así como lo es también que en Jesucristo Dios se hizo hombre. Pero este sentido no es el propio de estas locuciones, ya que en ellas la palabra *hombre*, siendo un nombre concreto, no tiene una suposición personal particular, sino común e indeterminada (a.7).

En la proposición *el hombre se hizo Dios*, «se hizo» puede significar también el *hacerse del hombre*, Dios. Como en Jesucristo la persona del hombre es la misma del Verbo divino, la cual es Dios desde toda la eternidad, la proposición es totalmente falsa. Y en caso de que aquélla fuera distinta de la del Verbo divino, contradeciría la misma unión hipostática, que establece entre Dios y la naturaleza humana una unión susstancial-personal, y no accidental, precipitándonos en el error de Nestorio (a.7).

La proposición *Jesucristo es criatura*, absolutamente no debe decirse, a no ser manifestando explícitamente la razón por la cual le conviene tal denominación, que es la naturaleza humana. Sostenía Arrio que Jesucristo no era Dios, sino una pura criatura; y, como enseña San Jerónimo, el desorden en las palabras puede conducir a la herejía [8].

En cambio, aquellas propiedades de la naturaleza humana respecto de las cuales no puede sospecharse que convengan a la persona divina por sí misma, como el padecer, morir, ser creado, pasible, etc., pueden afirmarse de Jesucristo absolutamente, sin necesidad de señalar la causa por la cual le convienen (a.8).

La proposición *este hombre*—refiriéndose a Jesucristo—*comenzó a ser*, es falsa absolutamente. Porque «este hombre», respecto de Jesucristo, expresa la persona del mismo, que es divina, a la cual repugna absolutamente comenzar a ser. Y aun en el caso de que fuera verdadera, no la debiéramos usar, porque Arrio, de la misma manera que afirmaba que Jesucristo era una pura criatura, decía también que había comenzado a ser después que no era (a.9).

5.ª Las proposiciones reduplicativas pueden emplearse, respecto de Jesucristo, siempre que el término reduplicativo señale la razón verdadera del predicado.

Por tanto, la proposición *Jesucristo, en cuanto hombre, es criatura*, más bien se ha de conceder que negar. Porque hombre, en la reduplicación, expresa la naturaleza humana, por razón de la cual le conviene a Jesucristo ser criatura, y no la persona de la misma. Pero si en la reduplicación de tal manera se determinara la palabra *hombre* que viniera a significar la persona y no la naturaleza, como sucedería si se dijera *en cuanto este hombre*, entonces habría que negarla y de ninguna manera concederla (a.10).

La proposición *Jesucristo es Dios en cuanto hombre* se ha de negar, porque hombre, en la reduplicación, propiamente significa la naturaleza y no la persona (a.11).

En cambio, la proposición *Jesucristo, en cuanto hombre, es hipóstasis, o persona*, es ambigua. Si hombre significa la naturaleza humana, es verdadera. Si expresa la naturaleza humana en cuanto le pertenece existir en algún supuesto, también es verdadera. Pero, si significa la naturaleza humana en su propia personalidad, es falsa. La naturaleza humana de Jesucristo no subsiste y existe en su propia persona, sino en la del Verbo divino (a.12).

En conclusión, en la comunicación de idiomas hay que atender cuidadosamente a que, entre nuestra predicación lógica y la realidad ontológica de Jesucristo, haya una perfecta correspondencia, teniendo muy en cuenta el modo distinto de significar de las palabras con que se expresan las propiedades, tanto divinas como de la naturaleza humana.

---

[8] *Glosa ordinaria, super Osee* II 16.

CUESTION 16

(In duodecim articulos divisa)

De his quae conveniunt Christo secundum esse et fieri

Los atributos concernientes a Cristo por relación al ser y al hacerse

Vamos a tratar ahora de las consecuencias de la unión hipostática: primero, considerando a Cristo en sí mismo; segundo, en sus relaciones con Dios Padre; tercero, considerándole en sus relaciones con nosotros.

Sobre el primer punto trataremos de los atributos que competen a Cristo por relación al ser y al hacerse y de lo que le corresponde por razón de su unidad.

Acerca del primer punto se pregunta:

Primero: si la proposición "Dios es hombre" es verdadera.

Segundo: si lo es ésta: "El hombre es Dios".

Tercero: si se puede llamar a Cristo "hombre dominical".

Cuarto: si lo que es propio del Hijo del hombre puede predicarse del Hijo de Dios, y viceversa.

Quinto: si se puede predicar de la naturaleza divina lo que es exclusivo del Hijo del hombre, y de la naturaleza humana lo exclusivo del Hijo de Dios.

Sexto: si es verdadera esta proposición: "El Hijo de Dios se hizo hombre".

Séptimo: si lo es ésta: "El hombre fué hecho Dios".

Octavo: si lo es ésta: "Cristo es una criatura".

Noveno: si se puede afirmar de Cristo: "Este hombre ha comenzado a ser", o "ha existido siempre".

Décimo: si es verdadera esta proposición: "Cristo, en cuanto hombre, es una criatura".

Undécimo: si lo es ésta: "Cristo, en cuanto hombre, es Dios".

Deinde considerandum est de his quae consequuntur unionem (cf. q.1 introd.). Et primo, quantum ad ea quae conveniunt Christo secundum se; secundo, de his quae conveniunt Christo per comparationem ad Deum Patrem (q.20); tertio, de his quae conveniunt Christo quantum ad nos (q.25).

Circa primum duplex consideratio occurrit: primo quidem, de his quae conveniunt Christo secundum esse et fieri; secundo, de his quae conveniunt Christo secundum rationem unitatis (q.17).

Circa primum quaeruntur duodecim.

Primo: utrum haec sit vera: «Deus est homo».

Secundo: utrum haec sit vera: «Homo est Deus».

Tertio: utrum Christus possit dici «Homo Dominicus».

Quarto: utrum ea quae conveniunt Filio Hominis, possint praedicari de Filio Dei, et e converso.

Quinto: utrum ea quae conveniunt Filio Hominis, possint praedicari de divina natura; et de humana ea quae conveniunt Filio Dei.

Sexto: utrum haec sit vera: «Filius Dei factus est homo».

Septimo: utrum haec sit vera: «Homo factus est Deus».

Octavo: utrum haec sit vera: «Christus est creatura».

Nono: utrum haec sit vera: «Iste homo», demonstrato Christo, «incoepit esse», vel, «fuerit semper».

Decimo: utrum haec sit vera: «Christus, secundum quod homo, est creatura».

Undecimo: utrum haec sit vera: «Christus, secundum quod homo, est Deus».

Duodecimo: utrum haec sit vera: «Christus, secundum quod homo, est hypostasis vel persona».

Duodécimo: si lo es ésta: "Cristo, en cuanto hombre, es una hipóstasis o persona".

ARTICULO 1

Utrum haec sit vera: «Deus est homo» [a]

Si la proposición "Dios es hombre" es verdadera

Ad primum sic proceditur. Videtur quod haec sit falsa: «Deus est homo».

1. Omnis enim propositio affirmativa in materia aliqua remota est falsa. Sed haec propositio, «Deus est homo», est in materia remota: quia formae significatae per subiectum et praedicatum sunt maxime distantes. Cum ergo praedicta propositio sit affirmativa, videtur quod sit falsa.

2. Praeterea, magis conveniunt tres Personae ad invicem quam humana natura et divina. Sed in mysterio Trinitatis una persona non praedicatur de alia: non enim dicimus quod Pater est Filius, vel e converso. Ergo videtur quod nec humana natura possit praedicari de Deo, ut dicatur quod Deus est homo.

3. Praeterea, Athanasius dicit (in Symbolo) quod «sicut anima et caro unus est homo, ita Deus et homo unus est Christus». Sed haec est falsa: «Anima est corpus». Ergo et haec est falsa: «Deus est homo».

4. Praeterea, sicut in Prima Parte (q.39 a.4) habitum est, quod praedicatur de Deo non relative sed absolute, convenit toti Trinitati et singulis personis. Sed hoc nomen «homo» non est relativum, sed absolutum. Si ergo vere praedicatur de Deo, sequitur quod tota Trinitas et quaelibet persona sit homo. Quod patet esse falsum.

Dificultades. Parece falso afirmar que "Dios es hombre".

1. Toda proposición afirmativa en materia remota es falsa. Pero la proposición "Dios es hombre" tiene este carácter, pues las formas significadas por el sujeto y el predicado son infinitamente distantes. Siendo, pues, la proposición planteada de carácter afirmativo, parece que tiene que ser falsa.

2. Entre las tres divinas personas hay más afinidad que entre las naturalezas humana y divina. Pero, tratándose de la Trinidad, no se puede predicar una persona de la otra, diciendo, por ejemplo, que el Padre es el Hijo, o viceversa. Parece, pues, que tampoco es posible predicar de Dios la naturaleza humana y decir: "Dios es hombre".

3. Dice el símbolo de San Atanasio que "así como el alma y la carne constituyen un solo hombre, así también Dios y el hombre constituyen un solo Cristo". Pero la proposición "el alma es el cuerpo" es falsa. Luego también lo es ésta: "Dios es hombre".

4. Como hemos dicho en la Prime Parte, lo que se predica de Dios absolutamente conviene a toda la Trinidad y a cada una de las personas. Pero la palabra "hombre" no es relativa, sino absoluta. Si, pues, fuese atribuída a Dios, seguiríase que toda la Trinidad y cada una de las personas serían hombre, lo cual es palmariamente falso.

---

[a] *Sent.* 3 d.7 q.1 a.1; *De rat. fidei* c.6.

Por otra parte, están las palabras de San Pablo: "El cual (Cristo), existiendo en la forma de Dios, se anonadó tomando la forma de siervo y haciéndose semejante a los hombres y mostrándose en la condición de hombre". Según esto, aquel que existe en la forma de Dios es hombre; pero aquel que existe en la forma de Dios es Dios. Luego Dios es hombre.

Sed contra est quod dicitur Phil. 2,6-7: «Qui, cum in forma Dei esset, exinanivit semetipsum, formam servi accipiens, in similitudinem hominum factus et habitu inventus ut homo». Et sic ille qui est in forma Dei, est homo. Sed ille qui est in forma Dei, est Deus. Ergo Deus est homo.

Respuesta. La proposición "Dios es hombre" es admitida por todos los cristianos, pero no todos la entienden igual. Algunos la juzgan verdadera con tal que los términos no se tomen en su acepción propia: así, los maniqueos admiten que el Verbo de Dios es hombre, pero no un hombre verdadero, sino sólo aparente, por cuanto el cuerpo que asumió no era más que imaginario. Puede decirse, pues, que Dios es hombre en el mismo sentido en que se dice que es hombre una estatua de bronce que lo representa.—Igualmente, quienes enseñaban que el alma y cuerpo de Cristo no estaban unidos, no admitían que fuese un verdadero hombre, sino sólo figurado, en razón de los elementos humanos que le formaban.—Ya hemos probado anteriormente que ambas opiniones son falsas.

Otros, por el contrario, admiten que Cristo es verdadero hombre, pero niegan que sea verdadero Dios. Según ellos, Cristo, que es Dios y hombre, no es Dios por naturaleza, sino por participación, esto es, por gracia. Sería, pues, Dios en el mismo sentido en que los santos son llamados dioses, sólo que Cristo lo sería de una manera más excelente a causa de su más abundante gracia. Por tanto, cuando se dice que "Dios es hombre", la palabra "Dios" no se refiere a un Dios verdadero y real. Esta es la herejía de Fotino, que hemos ya rechazado anteriormente.

Otros conceden su verdadero sentido a los términos de la proposición y reconocen que Cristo es verdadero Dios y verdadero hombre, pero no salvan la verdad de la predicación. Dicen, en efecto, que hombre se predica de Dios porque se da entre ambos cierta unidad de dignidad o de autoridad, o también de efecto o de inhabitación. Y en este sentido concedía Nestorio que Dios era hombre, de tal suerte que dicha proposición significaría esto: Dios está unido al hombre de tal manera que el hombre es la morada de Dios y le está unido por el amor y por una participación de la autoridad y honor divinos.—En error semejante caen quienes ponen en Cristo dos hipóstasis o supuestos. En efecto, no es posible entender que dos realidades que tienen distinto supuesto o hipóstasis puedan predicarse propiamente la una de la otra; únicamente se podrá hacerlo si se habla metafóricamente, por razón de alguna afinidad entre ellas: por ejemplo, cuando se dice que Pedro es Juan a causa de que entre ellos existe cierta semejanza.—Estas opiniones han sido también refutadas.

Respondeo, dicendum quod ista propositio, «Deus est homo», ab omnibus Christianis conceditur: non tamen ab omnibus secundum eandem rationem. Quidam enim hanc propositionem concedunt non secundum propriam acceptionem horum terminorum. Nam Manichaei Verbum Dei dicunt esse hominem, non quidem verum, sed similitudinarium, inquantum dicunt Filium Dei corpus phantasticum assumpsisse: ut sic dicatur Deus esse homo sicut cuprum figuratum dicitur homo, quia habet similitudinem hominis.—Similiter etiam illi qui posuerunt quod in Christo anima et corpus non fuerunt unita, non posuerunt quod Deus sit verus homo: sed quod dicatur homo figurative, ratione partium.—Sed utraque harum opinionum supra improbata est (q.2 a.5; q.5 a.1).

Alii vero e converso ponunt veritatem ex parte hominis, sed negant veritatem ex parte Dei. Dicunt enim Christum, qui est Deus homo, esse Deum, non naturaliter, sed participative, scilicet per gratiam, sicut et omnes sancti viri dicuntur dii (Ps. 81,6; Io. 10,34): excellentius tamen Christus prae aliis, propter gratiam abundantiorem. Et secundum hoc cum dicitur, «Deus est homo», ly «Deus» non supponit verum et naturalem Deum. Et haec est haeresis Photini, quae supra improbata est (q.2 a.10.11).

Alii vero concedunt hanc propositionem cum veritate utriusque termini, ponentes Christum et verum Deum esse et verum hominem: sed tamen veritatem praedicationis non salvant. Dicunt enim quod homo praedicatur de Deo per quandam coniunctionem, vel dignitatis, vel auctoritatis, vel etiam affectionis aut inhabitationis. Et sic posuit Nestorius Deum esse hominem: ut per hoc nihil aliud significetur quam quod Deus est homini coniunctus tali coniunctione quod homo inhabitetur a Deo, et uniatur ei secundum affectum, et secundum participationem auctoritatis et honoris divini.—Et in similem errorem incidunt qui ponunt duas hypostases vel duo supposita in Christo. Quia non est possibile intelligi quod duorum quae sunt secundum suppositum vel hypostasim distincta, unum proprie praedicetur de alio: sed solum secundum quandam figurativam locutionem, inquantum in aliquo coniunguntur; puta si dicamus Petrum esse Ioannem, quia habent aliquam coniunctionem ad invicem.—Et hae etiam opiniones supra reprobatae sunt (q.2 a.3.6).

Unde, supponendo, secundum veritatem Catholicae fidei, quod vera natura divina unita est cum vera natura humana, non solum in persona, sed etiam in supposito vel hypostasi, dicimus esse veram hanc propositionem et propriam, «Deus est homo»: non solum propter veritatem terminorum, quia scilicet Christus est verus Deus et verus homo; sed etiam propter veritatem praedicationis. Nomen enim significans naturam communem in concreto potest supponere pro quolibet contentorum in natura communi: sicut hoc nomen «homo» potest supponere pro quolibet homine singulari. Et ita hoc nomen «Deus», ex ipso modo suae significationis, potest supponere pro persona Filii Dei: ut in Prima Parte habitum est (q.39 a.4). De

Suponiendo, pues, conforme a la verdad de la fe católica, que a una verdadera naturaleza humana se unió una verdadera naturaleza divina, no sólo en la persona, sino también en el supuesto o hipóstasis, afirmamos que la proposición "Dios es hombre" es verdadera y propia, no sólo porque son verdaderos los términos, es decir, porque Cristo es verdadero Dios y verdadero hombre, sino también porque la atribución es igualmente verdadera. Efectivamente, todo nombre que significa una naturaleza común en concreto puede designar cualquiera de los supuestos pertenecientes a dicha naturaleza común: así, la palabra "hombre" puede designar cualquier hombre individual. Por tanto, la palabra "Dios", por el mismo modo de su significación, puede tomarse por la persona del Hijo de Dios, como ya habíamos demostrado en la Primera Parte.

Por lo demás, de todo supuesto perteneciente a una naturaleza determinada puede predicarse con toda propiedad el nombre que designa a esa naturaleza en concreto: así, de Sócrates y de Platón se dice con toda propiedad que son "hombres". Así, pues, porque la persona del Hijo de Dios, significada por el nombre "Dios", es el supuesto de la naturaleza humana, la palabra "hombre" puede predicarse con toda propiedad de la palabra "Dios", en cuanto esta última significa la persona del Hijo de Dios.

Soluciones. 1. Cuando dos formas diversas no pueden darse en el mismo supuesto, es necesario que la proposición se establezca en materia remota, significando el sujeto una de esas formas, y el predicado la otra. Pero, si dos formas pueden darse en el mismo supuesto, entonces la materia de la proposición no puede ser remota, sino natural o contingente, como cuando digo: "Este sujeto blanco es músico". Ahora bien, las naturalezas divina y humana, aun siendo infinitamente distantes, existen en virtud del misterio de la encarnación, en un solo supuesto, al cual están ambas unidas no de una manera accidental, sino por sí mismas; por tanto, la proposición "Dios es hombre" no se establece en materia remota o en materia contingente, sino en materia natural. Y en ella se predica "hombre" de "Dios" no por modo accidental, sino por sí mismo, como de su propia hipóstasis; y esto no en razón de la forma significada por la palabra "Dios", sino en razón del supuesto, que es la hipóstasis de la naturaleza humana.

2. Las tres personas divinas convienen en la naturaleza, pero tienen supuestos distintos, y, por tanto, no pueden predicarse la una de la otra. En el misterio de la encarnación, en cambio, las naturalezas, que son distintas, no pueden predicarse en abstracto la una de la otra (la naturaleza divina, en efecto, no es la naturaleza humana). Mas, porque poseen el mismo supuesto, puede hacerse dicha predicación consideradas en concreto.

3. "Alma" y "carne" tienen una significación abstracta, como los términos "divinidad" y "humanidad". Pero, en concreto, se dice "animado" y "carnal" o "corpóreo", igual que se dice "Dios" y "hombre". Por tanto, en los dos casos no puede predicarse un término abstracto de otro también abstracto, pero sí un término concreto de otro también concreto.

4. La palabra "hombre" se predica de Dios en razón de la unión personal, unión que implica una relación. De donde resulta que la regla acerca de los nombres que se predican absolutamente de Dios desde toda la eternidad no tiene aquí aplicación

quolibet autem supposito alicuius naturae potest vere et proprie praedicari nomen significans illam naturam in concreto: sicut de Socrate et Platone proprie et vere praedicatur «homo». Quia ergo persona Filii Dei, pro qua supponit hoc nomen «Deus», est suppositum naturae humanae, vere et proprie hoc nomen «homo» potest praedicari de hoc nomine «Deus», secundum quod supponit pro persona Filii Dei.

Ad primum ergo dicendum quod, quando formae diversae non possunt convenire in unum suppositum, tunc oportet quod propositio sit in materia remota cuius subiectum significat unam illarum formarum, et praedicatum aliam. Sed quando duae formae possunt convenire in unum suppositum, non est materia remota, sed naturalis vel contingens, sicut cum dico, «Album est musicum». Natura autem divina et humana, quamvis sint maxime distantes, tamen conveniunt per incarnationis mysterium in uno supposito, cui neutra illarum inest per accidens, sed secundum se. Et ideo haec propositio, «Deus est homo», non est neque in materia remota neque in materia contingenti, sed in materia naturali. Et praedicatur «homo» de Deo, non per accidens, sed per se, sicut de sua hypostasi: non quidem ratione formae significatae per hoc nomen «Deus»; sed ratione suppositi, quod est hypostasis humanae naturae.

Ad secundum dicendum quod tres personae divinae conveniunt in natura, distinguuntur tamen in supposito: et ideo non praedicantur de invicem. In mysterio autem incarnationis naturae quidem, quia distinctae sunt, de invicem non praedicantur secundum quod significantur in abstracto, non enim natura divina est humana: sed quia conveniunt in supposito, praedicantur de invicem in concreto.

Ad tertium dicendum quod «anima» et «caro» significantur ut in abstracto, sicut «divinitas» et «humanitas». In concreto vero dicuntur «animatum» et «carneum», sive «corporeum»: sicut ex alia parte «Deus» et «homo». Unde utrobique abstractum non praedicatur de abstracto, sed solum concretum de concreto.

Ad quartum dicendum quod hoc nomen «homo» praedicatur de Deo ratione unionis in persona: quae quidem unio relationem importat. Et ideo non sequitur regulam eorum nominum quae absolute praedicantur de Deo ab aeterno.

ARTICULO 2

Utrum haec sit vera: «Homo est Deus» [a]

Si es verdadera esta proposición: "El hombre es Dios"

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod haec sit falsa: «Homo est Deus».

1. «Deus» enim est nomen incommunicabile. Sed Sap. 14,21 reprehenduntur idololatrae de hoc quod istud nomen Deus, quod est incommunicabile, lignis et lapidibus imposuerunt». Ergo, pari ratione, videtur esse inconveniens quod hoc nomen «Deus» praedicetur de homine.

2. Praeterea, quidquid praedicatur de praedicato, praedicatur de subiecto. Sed haec est vera: «Deus est Pater», vel, «Deus est Trinitas». Si ergo haec sit vera, «Homo est Deus»; videtur etiam quod haec sit vera, «Homo est pater», vel «Homo est Trinitas». Quas quidem patet esse falsas. Ergo et primam.

Dificultades. Parece que la proposición "el hombre es Dios" es falsa.

1. El nombre de Dios es incomunicable. Por eso, la Sagrada Escritura recrimina a los idólatras "por haber dado este nombre incomunicable a la piedra y a los leños". Luego por la misma razón parece inconveniente atribuir al hombre el nombre de Dios.

2. Todo lo que se atribuye al predicado se predica también del sujeto. Pero la proposición "Dios es Padre" o "Dios es la Trinidad" son verdaderas. Luego, si fuese verdadera la proposición "el hombre es Dios", también lo sería ésta: "El hombre es el Padre", y esta otra: "El hombre es la Trinidad". Pero estas dos últimas son manifiestamente falsas; luego también la primera.

[a] *Sent.* d.7 q.1 a.1.

3. Dícese en el Salmo: "No haya en ti Dios nuevo". Pero el hombre es algo nuevo, pues Cristo no fué siempre hombre. Luego es falso decir que "el hombre es Dios".

Por otra parte, se dice en la Carta a los Romanos: "De los cuales (de los israelitas), según la carne, procede Cristo, que está por encima de todas las cosas. Dios bendito por los siglos, amén". Pero Cristo, según la carne, es hombre. Luego la proposición "el hombre es Dios" es verdadera.

Respuesta. Supuesta la verdad de las dos naturalezas, divina y humana, y su unión en la persona y en la hipóstasis, la proposición "el hombre es Dios", como la proposición "Dios es hombre", son verdaderas y propias. En efecto, el término "hombre" puede significar cualquier hipóstasis de la naturaleza humana; por tanto, puede significar la persona del Hijo de Dios, puesto que ésta es la hipóstasis de una naturaleza humana. Pero es claro que de la persona del Hijo de Dios se puede predicar con toda propiedad el término "Dios", como ya hemos indicado en la Primera Parte. Luego con toda verdad y propiedad puede afirmarse que "el hombre es Dios".

Soluciones. 1. Los idólatras atribuían el nombre de Dios a las piedras y a los leños, considerados éstos en su propia naturaleza, a la que creían dotada de cierta entidad divina. Pero nosotros no atribuímos el nombre de Dios a Cristo hombre en razón de su naturaleza humana, sino atendiendo al supuesto, que es eterno y que, merced a la unión, es también el supuesto de la naturaleza humana, como ya hemos dicho.

2. El término "Padre" se predica del término "Dios" en cuanto este último se toma por la persona del Padre. Pero de la persona del Hijo no se predica en ese sentido, pues la persona de éste y la del Padre son distintas. Por tanto, no debe atribuirse el término "Padre" al término "hombre", pues, aunque de este último se predica el término "Dios", es sólo en cuanto la palabra "hombre" es tomada por la persona del Hijo.

3. Aunque la naturaleza humana de Cristo sea algo nuevo, no lo es su supuesto, que es eterno. Y, porque el nombre de "Dios" no se predica del hombre por razón de la naturaleza humana, sino del supuesto, síguese que no se pone un Dios nuevo.—Se pondría tal Dios nuevo si se afirmase que "hombre" significa un supuesto creado, como lo pretenden aquellos que colocan en Cristo dos supuestos.

3. Praeterea, in Ps. 80,10 dicitur: «Non erit in te deus recens». Sed homo est quiddam recens: non enim Christus semper fuit homo. Ergo haec est falsa: «Homo est Deus».

Sed contra est quod dicitur Rom. 9,5: «Ex quibus est Christus secundum carnem, qui est super omnia Deus benedictus in saecula». Sed Christus secundum carnem est homo. Ergo haec est vera, «Homo est Deus».

Respondeo dicendum quod, supposita veritate utriusque naturae, divinae scilicet et humanae, et unione in persona et hypostasi, haec est vera et propria, «Homo est Deus», sicut et ista «Deus est homo». Hoc enim nomen «homo» potest supponere pro qualibet hypostasi humanae naturae: et ita potest supponere pro persina Filii, quam dicimus esse hypostasim humanae naturae. Manifestum est autem quod de persona Filii Dei vere et proprie praedicatur hoc nomen «Deus»: ut in Prima Parte habitum est (q.39 a.4). Unde relinquitur quod haec sit vera et propria: «Homo est Deus».

Ad primum ergo dicendum quod idololatrae attribuebant nomen deitatis lapidibus et lignis secundum quod in sua natura considerantur: quia putabant in illis aliquid numinis esse. Nos autem non attribuimus nomen deitatis homini secundum humanam naturam: sed secundum suppositum aeternum, quod est etiam per unionem suppositum humanae naturae, ut dictum est (in c).

Ad secundum dicendum quod hoc nomen «Pater» praedicatur de hoc nomine «Deus» secundum quod hoc nomen «Deus» supponit pro persona Patris. Sic autem non praedicatur de persona Filii: quia persona Filii non est persona Patris. Et per consequens non oportet quod hoc nomen «Pater» praedicetur de hoc nomine «homo», de quo praedicatur hoc nomen «Deus», inquantum scilicet «homo» supponit pro persona Filii.

Ad tertium dicendum quod, licet humana natura in Christo sit quiddam recens, tamen suppositum humanae naturae non est recens, sed aeternum. Et quia hoc nomen «Deus» non praedicatur de homine ratione humanae naturae, sed ratione suppositi, non sequitur quod ponamus Deum recentem.—Sequeretur autem si poneremus quod «homo» supponit suppositum creatum: secundum quod oportet dicere eos qui in Christo ponunt duo supposita (q.2 a.3.6).

ARTICULO 3

Utrum Christus possit dici «homo dominicus» [a]

Si se puede llamar a Cristo "hombre dominical" *

Dificultades. Parece que puede llamarse a Cristo "hombre dominical".

1. Así le llama San Agustín: "Téngase presente que todos los bienes que se dieron en aquel hombre dominical son el objeto de nuestra esperanza". Parece, pues, que Cristo es hombre dominical.

2. Igual que el dominio le conviene a Cristo por razón de su naturaleza divina, así la humanidad se dice de él a causa de la naturaleza humana. Pero de Dios se dice que se ha "humanado", como puede verse en el Damasceno, que dice: "La humanación revela la unión con el hombre". Luego por igual razón

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod Christus possit dici «homo dominicus».

1. Dicit enim Augustinus, in libro «Octoginta trium quaest.» [1]: «Monendum est ut illa bona expectentur quae fuerunt in illo homine dominico». Loquitur autem de Christo. Ergo videtur quod Christus sit homo dominicus.

2. Praeterea, sicut dominium convenit Christo ratione divinae naturae, ita etiam humanitas pertinet ad humanam naturam. Sed Deus dicitur «humanatus»: ut patet per Damascenum, in III libro [2], ubi dicit quod «humanatio eam quae ad hominem copulationem demonstrat». Ergo, pari

---

[a] *Sent.* 3 d.7 q.1 a.2.

* Expresión inusitada en español. La palabra *dominical* significa: lo que pertenece al Señor *(Dominus)*, lo que es del Señor. En este sentido hablamos de la oración *dominical* o del descanso *dominical*.

[1] Q.36: ML 40,26.

[2] *De fide orth.* c.11: MG 94,1024.

puede decirse del hombre que es "dominical".

3. Así como la palabra "dominical" se deriva de "dominus" (señor), así la palabra "divino" se deriva de Dios. Pero Dionisio llama a Cristo "el muy divino Jesús". Luego a igual título se podrá decir que Cristo es hombre dominical.

Por otra parte, dice San Agustín: "No veo cómo puede llamarse a Jesucristo hombre dominical, cuando el Señor es El mismo".

Respuesta. Como ya hemos dicho, cuando se habla del "hombre Cristo Jesús" se designa el supuesto eterno, que es la persona del Hijo de Dios, pues las dos naturalezas tienen el mismo supuesto. Pero los términos "Dios" y "Señor" se predican esencialmente de la persona del Hijo de Dios y, por tanto, no deben predicarse bajo una forma derivada, pues eso sería contrario a la verdad de la unión. Pero el adjetivo "dominical" es una forma derivada de "Dominus", que significa Señor, y, por consiguiente, no puede decirse con verdad y propiamente que Cristo sea un hombre "dominical", sino más bien que El es el "Señor".

Por el contrario, si cuando se habla del "hombre Cristo Jesús" se designara un supuesto creado, como hacen quienes ponen en Cristo dos supuestos, en este caso se le podría llamar "dominical", por cuanto es elevado a la participación del honor divino. Esta fué la opinión de los nestorianos.

Conforme a lo dicho, tampoco se llama a la naturaleza humana esencialmente "diosa", sino que se dice de ella que está "deificada", no en el sentido de una transformación en la naturaleza divina, sino por virtud de su unión con dicha naturaleza en una sola hipóstasis, como lo enseña el Damasceno.

ratione, potest demonstrative dici quod homo ille sit dominicus.

3. Praeterea, sicut «dominicus» denominative dicitur a Domino, ita «divinus» dicitur denominative a Deo. Sed Dionysius [2] Christum nominat «divinissimum Iesum». Ergo, pari ratione, potest dici quod Christus sit homo dominicus.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro «Retract.» [4]: «Non video utrum recte dicatur homo dominicus Iesus Christus: cum sit utique Dominus».

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (a.2), cum dicitur «homo Christus Iesus», designatur suppositum aeternum, quod est persona Filii Dei, propter hoc quod unum suppositum est utriusque naturae. De persona autem Filii Dei praedicatur Deus et Dominus essentialiter. Et ideo non debet praedicari denominative: quia hoc derogat veritati unionis. Unde, cum «dominicus» dicatur donominative a Domino, non potest vere et proprie dici quod homo ille sit «dominicus», sed magis quod sit «Dominus».

Si autem per hoc quod dicitur «homo Christus Iesus», designaretur suppositum aliquod creatum, secundum illos qui ponunt in Christo duo supposita: posset dici homo ille dominicus, inquantum sumitur ad participationem honoris divini; sicut Nestoriani posuerunt.

Et hoc etiam modo humana natura non dicitur essentialiter «dea», sed «deificata», non quidem per conversionem ipsius in divinam naturam, sed per coniunctionem ad divinam naturam in una hypostasi: ut patet per Damascenum, in III libro [5].

[2] *De Eccl. hier.* c.4 p.3 § 10: MG 3,484.
[4] L.1 c.19: ML 32,616.
[5] *De fide orth.* c.11.17: MG 94,1024.1069.

Ad primum ergo dicendum quod Augustinus illa verba, et similia, retractat in libro «Retractationum». Unde post praedicta verba libri «Retractionum» (l.c. nt.4) subdit: «Hoc ubicumque dixi», scilicet quod Christus Iesus sit homo dominicus, «dixisse me nollem. Postea quippe vidi non esse dicendum: quamvis nonnulla ratione posset defendi»: quia scilicet posset aliquis dicere quod dicitur homo dominicus ratione humanae naturae, quam significat hoc nomen «homo», non autem ratione suppositi.

Ad secundum dicendum quod illud unum suppositum quod est divinae et humanae naturae, primo quidem fuit divinae naturae, scilicet ab aeterno: postea autem ex tempore per incarnationem factum est suppositum humanae naturae. Et hac ratione dicitur «humanatum»: non quia assumpserit hominem; sed quia assumpsit humanam naturam. Non autem sic est e converso, quod suppositum humanae naturae assumpserit divinam naturam. Unde non potest dici homo «deificatus», vel «dominicus»

Ad tertium dicendum quod hoc nomen «divinum» consuevit praedicari etiam de his de quibus praedicatur essentialiter hoc nomen «Deus»: dicimus enim quod «divina essentia est Deus», ratione identitatis; et quod «essentia est Dei», sive «divina», propter diversum modum significandi: et «Verbum divinum», cum tamen Verbum sit Deus. Et similiter dicimus «personam divinam», sicut et «personam Platonis»: propter diversum modum significandi. Sed «dominicus» non dicitur de his de quibus «dominus» praedicatur: non enim consuevit dici quod aliquis homo qui est dominus, sit «dominicus». Sed illud quod qualitercumque est domini, «dominicum» dicitur: sicut «dominica voluntas», vel «dominica manus», vel «dominica possessio».

Soluciones. 1. San Agustín se retracta de las palabras antes citadas y de otras semejantes en su libro "Las Retractaciones", donde dice: "Más quisiera no haber dicho nunca, como lo dije, que Cristo Jesús es un hombre dominical, pues ahora veo que no debía decirse tal cosa, aunque no falten algunas razones para defenderla". Se refiere esto último a que se podría hablar de "hombre dominical" en consideración a la naturaleza humana, significada en la palabra "hombre", pero no en consideración del supuesto.

2. El supuesto único de la naturaleza humana y de la divina fué primeramente, ya desde la eternidad, supuesto de la naturaleza divina; luego, en el tiempo, en virtud de la encarnación, vino a ser supuesto de la naturaleza humana. Por esta razón se dice de él que "se humanó", no porque asumiese un hombre, sino porque asumió la naturaleza humana. Pero no es cierto lo contrario, esto es, que el supuesto de la naturaleza humana asumiese la divina; por lo cual no puede hablarse de un hombre "deificado" o "dominical".

3. De aquellas realidades de las que se predica esencialmente el nombre de "Dios" suele predicarse también el adjetivo "divino". Así, decimos que "la divina esencia es Dios", por razón de la identidad del sujeto y del predicado; y decimos que "la esencia es de Dios", o "divina", y que "el Verbo es divino", aunque El mismo es Dios, a causa de los diversos modos de significación. Y hablamos de "persona divina" igual que se habla de la "persona de Platón", debido también a los diversos modos de significación. Pero el término "dominical" no se predica de aquellos a quienes llamamos "señores" (porque no existe la costumbre de llamar "dominical" a un hombre que es "señor"), sino de aquellas realidades que de alguna manera le pertenecen; así se habla de una "voluntad dominical", de una "mano dominical", de

una "posición dominical". Por tanto, Cristo hombre, que es Señor, no puede llamarse "dominical", bien que pueda hablarse de una "carne dominical" o decir que su pasión fué una "pasión dominical".

Et ideo ipse homo Christus, qui est Dominus, non potest dici «dominicus»: sed potest caro eius dici «dominica caro», et passio eius potest dici «dominica passio».

ARTICULO 4

Utrum ea quae sunt humanae naturae de Deo dici possint [a]

Si los atributos propios de la naturaleza humana de Cristo pueden predicarse de Dios

Dificultades. Parece que lo que es exclusivo de la naturaleza humana de Cristo no se puede predicar de Dios.

1. Es imposible atribuir a un mismo sujeto cosas opuestas. Pero las propiedades pertenecientes a la naturaleza humana son contrarias a aquellas que son propias de Dios. En efecto, Dios es increado, inmutable y eterno; al contrario, la naturaleza humana es creada, temporal y mudable. Luego las propiedades de la naturaleza humana no pueden decirse de Dios.

2. Atribuir a Dios alguna deficiencia es mancillar su honor, al mismo tiempo que constituye una blasfemia. Pero la naturaleza humana importa consigo algunas deficiencias, como son el dolor, la muerte, etcétera. Luego parece que en manera alguna se puede atribuir a Dios lo que es propio de la naturaleza humana.

3. Ser asumida es cosa que corresponde a la naturaleza humana, mas de ninguna manera a Dios. Luego no pueden predicarse de Dios los atributos concernientes a la naturaleza humana.

Por otra parte, dice el Damasceno que "Dios asumió las propiedades de la carne, pues se dice que Dios es

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod ea quae sunt humanae naturae, de Deo dici non possint.

1. Impossibile est enim opposita de eodem praedicari. Sed ea quae sunt humanae naturae, sunt contraria his quae sunt propria Dei: Deus enim est increatus, immutabilis et aeternus; ad humanam autem naturam pertinet ut sit creata, temporalis et mutabilis. Non ergo ea quae sunt naturae humanae, possunt dici de Deo.

2. Praeterea, attribuere Deo ea quae ad defectum pertinent, videtur derogare divino honori, et ad blasphemiam pertinere. Sed ea quae sunt humanae naturae, defectum quendam continent: sicut mori, pati, et alia huiusmodi. Ergo videtur quod nullo modo ea quae sunt humanae naturae, possint dici de Deo.

3. Praeterea, assumi convenit humanae naturae. Non autem hoc convenit Deo. Non ergo ea quae sunt humanae naturae, de Deo dici possunt.

Sed contra est quo Damascenus dicit, in III libro [6], quod Deus «suscepit ea quae sunt carnis idiomata», idest proprietates,

[a] *Supra* q.10 a.1 ad 3; *Sent.* 3 d.5 q.1 a.2 ad 4; d.11 a.4; *In I Cor.* 2 lect.2; *De rat. fidei* c.6.

[6] Ibid., c.4: MG 94,1000.

«dum Deus passibilis nominatur, et Deus gloriae crucifixus est».

Respondeo dicendum quod de hac quaestione diversitas fuit inter Nestorianos et Catholicos. Nestoriani enim voces quae dicuntur de Christo dividere volebant hoc modo, ut ea quae pertinent ad humanam naturam, non dicerentur de Deo; nec ea quae pertinent ad divinam naturam, dicerentur de homine. Unde Nestorius dixit [7]: «Si quis Dei Verbo passiones tentat tribuere, anathema sit». Si qua vero nomina sunt quae pertinere possunt ad utramque naturam, de talibus praedicabant ea quae sunt utriusque naturae: sicut hoc nomen «Christus», vel «Dominus». Unde concedebant Christum esse natum de Virgine, et fuisse ab aeterno: non tamen concedebant vel Deum natum de Virgine, vel hominem ab aeterno fuisse.

Catholici vero posuerunt huiusmodi quae dicuntur de Christo, sive secundum divinam naturam sive secundum humanam, dici posse tam de Deo quam de homine. Unde Cyrillus dixit [8]: «Si quis duabus personis seu substantiis», idest hypostasibus, «eas quae in Evangelicis et Apostolicis sunt conscriptionibus dividit voces, vel ea quae de Christo a Sanctis dicuntur, vel ab ipso Christo de semetipso; et aliquas quidem ex his homini applicandas crediderit, aliquas soli Verbo deputaverit: anathema sit». Et huius ratio est quia, cum sit eadem hypostasis utriusque naturae, eadem hypostasis supponitur nomine utriusque naturae. Sive ergo dicatur «homo», sive «Deus», supponitur hypostasis divinae et humanae naturae. Et ideo de homine dici possunt ea quae sunt divinae naturae: et

pasible y que el Dios de la gloria ha sido crucificado".

Respuesta. Acerca de esta cuestión se dan diferencias entre los nestorianos y los católicos. Los primeros, en efecto, sostenían que los términos que se aplican a Cristo y que se refieren a su naturaleza humana no pueden predicarse de Dios, y que los que se aplican a la naturaleza divina no pueden predicarse del hombre. Así, decía Nestorio: "Si alguien pretende atribuir pasiones al Verbo de Dios, sea anatema". Con todo, ciertos nombres que hacen referencia a las dos naturalezas pueden, según ellos, atribuirse a ambas: así los nombres de "Cristo" o de "Señor". Por ello admitían que Cristo nació de la Virgen y que existió desde la eternidad, pero no que Dios nació de la Virgen o que el hombre fué eterno.

Por el contrario, los católicos afirman que lo que se dice de Cristo, bien sea referente a su naturaleza divina, bien lo sea a su naturaleza humana, puede predicarse tanto de Dios como del hombre. Por lo cual, dice San Cirilo: "Si alguien divide las expresiones usadas a propósito de Cristo en los escritos evangélicos y apostólicos entre las dos personas o hipóstasis, o hace lo propio con las usadas por los santos o por Cristo mismo y aplica las unas al hombre únicamente y las otras al solo Verbo, que sea anatema". La razón de esto es que, teniendo las dos naturalezas la misma hipóstasis, al nombrar a la una y a la otra se designa siempre a esta única hipóstasis; y así, ya se pronuncie la palabra "hombre", ya se pronuncie la palabra "Dios", es la hipóstasis de la naturaleza divina y de la naturaleza humana la que es siempre significada. Es manifiesto, por tanto, que se puede atribuir al hombre lo que pertenece a la naturaleza divi-

[7] *Anathem.* 12; C. MARIUM MERCATOREM, ibid.: ML 48,933.
[8] Ep.17 *Ad Nestorium* anath.4: ML 77,120.

na, y a Dios lo que pertenece a la naturaleza humana.

Ha de notarse, sin embargo, que en toda proposición en que una realidad es predicada de otra, no solamente se hace consideración del sujeto, sino también del modo de predicación. Pues bien, aunque entre las realidades atribuídas a Cristo no se haga distinción alguna, se hace, sin embargo, respecto del modo como le son atribuídas. Así, lo que es propio de la naturaleza divina se predica de Cristo según esa misma naturaleza, y lo que es propio de la humana se atribuye a Cristo según esta naturaleza. Por lo cual, escribe San Agustín: "Distingamos en las Sagradas Escrituras lo que se dice en atención a la forma divina y lo que se dice en atención a la forma de siervo". Y poco después: "Un lector prudente, diligente y piadoso, entenderá por qué y de qué modo se dice cada cosa".

Soluciones. 1. No es posible predicar de un mismo sujeto realidades opuestas si se hace bajo idéntica razón, pero no si se hace bajo razones diversas. Y de esta manera es como se predican de Cristo cosas opuestas, esto es, no bajo la misma razón, sino en razón de la diversidad de sus naturalezas.

2. El atribuir deficiencias a Dios en cuanto a su naturaleza divina sería, ciertamente, una blasfemia y una mancilla de su honor. Pero no se hace injuria alguna a Dios si dichas deficiencias se le atribuyen en cuanto a su naturaleza humana asumida. Por lo que, en una alocución pronunciada en el concilio de Efeso, se lee: "Dios no considera como injuria lo que es ocasión de salvación para los hombres, pues ninguna de las abyecciones que él eligió por nuestra causa puede inferir injuria alguna a aquella naturaleza que no está sujeta a las injurias, pero que

de Deo possunt dici ea quae sunt humanae naturae.

Sciendum tamen quod in propositione in qua aliquid de aliquo praedicatur, non solum attenditur quid sit illud de quo praedicatur praedicatum, sed etiam secundum quid de illo praedicetur. Quamvis igitur non distinguantur ea quae praedicantur de Christo, distinguuntur tamen quantum ad id secundum quod utrumque praedicatur. Nam ea quae sunt divinae naturae, praedicantur de Christo secundum divinam naturam: ea autem quae sunt humanae naturae, praedicantur de eo secundum humanam naturam. Unde Augustinus dicit, in I «De Trin.» [9]**: «Distinguamus quod in Scripturis sonat secundum formam Dei, et quod secundum formam servi». Et infra** [10]**: «Quid propter quid, et quid secundum quid dicatur, prudens et diligens et pius lector intelligit».**

Ad primum ergo dicendum quod opposita praedicari de eodem secundum idem est impossibile: sed secundum diversa, nihil prohibet. Et hoc modo opposita praedicantur de Christo: non secundum idem, sed secundum diversas naturas.

Ad secundum dicendum quod, si ea quae ad defectum pertinent Deo attribuantur secundum divinam naturam, esset blasphemia, quasi pertinens ad diminutionem honoris ipsius: non autem pertinet ad Dei iniuriam si attribuantur ei secundum naturam assumptam. Unde in quodam sermone Ephesini Concilii [11] **dicitur: «Nihil putat Deus iniuriam quod est occasio salutis hominibus: nihil enim abiectorum quae elegit propter nos, iniuriam facit illi naturae quae non potest esse subiecta iniuriis, propria vero facit inferiora ut salvet naturam**

[9] C.11: ML 42,836.
[10] C.13: ML 42,840.
[11] P.3 c.10; THEODOTUS ANCYRANUS, homl.2 *In Natalem Salv.*: ML 77,1372,

nostram. Quando ergo quae abiecta et vilia sunt Dei naturam non iniuriantur, sed salutem hominibus operantur, quomodo dicis ea quae causa nostrae salutis sunt, iniuriae occasionem Deo fuisse?»

Ad tertium dicendum quod assumi convenit humanae naturae non ratione suppositi, sed ratione sui ipsius. Et ideo non convenit Deo.

hace suyas nuestras propiedades para salvar así nuestra naturaleza. Si, pues, estas abyecciones y humillaciones no alcanzan a su naturaleza divina, antes bien causan la salvación de los hombres, ¿por qué dices que lo que es causa de nuestra salvación es ocasión de oprobio para Dios?"

3. Ser asumida es algo que conviene a la naturaleza humana por razón de sí misma, no por razón de su supuesto. Por lo cual no puede convenir a Dios.

ARTICULO 5

Utrum ea quae sunt humanae naturae possint dici de natura divina [a]

Si los atributos propios de la naturaleza humana pueden predicarse de la naturaleza divina

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod ea quae sunt humanae naturae, possint dici de natura divina.

1. Ea enim quae sunt humanae naturae, praedicantur de Filio Dei, et de Deo. Sed Deus est sua natura. Ergo ea quae sunt naturae humanae, possunt praedicari de divina natura.

2. Praeterea, caro pertinet ad naturam humanam. Sed, sicut dicit Damascenus, in III libro [12]**, dicimus naturam Verbi incarnatam esse, secundum beatos Athanasium et Cyrillum». Ergo videtur quod, pari ratione, ea quae sunt humanae naturae, possint dici de divina natura.**

3. Praeterea, ea quae sunt divinae naturae, conveniunt humanae naturae in Christo: sicut cognoscere futura, et habere salutiferam virtutem. Ergo videtur quod, pari ratione, ea quae sunt humanae naturae, possint dici de divina natura.

Sed contra est quod Damascenus dicit, in III libro [13]**: «Deita-**

Dificultades. Parece que lo que pertenece a la naturaleza humana puede predicarse de la divina.

1. Al Hijo de Dios y a Dios se aplica lo que es propio de la naturaleza humana. Pero Dios es su propia naturaleza. Luego lo que pertenece a la naturaleza humana puede ser atribuído a la divina.

2. La carne pertenece a la naturaleza humana; pero, según el Damasceno, "decimos, junto con los santos Atanasio y Cirilo, que la naturaleza del Verbo se encarnó". Luego puede atribuirse a la naturaleza divina aquello que pertenece a la humana.

3. Las propiedades de la naturaleza divina convienen a la naturaleza humana de Cristo: así, el conocer el futuro y el poseer una virtud salutífera. Luego, a igual título, lo que es propio de la naturaleza humana puede predicarse de la divina.

Por otra parte, dice el Damasceno: "Cuando hablamos de la deidad

[a] *Sent.* 3 d.5 q.1 a.2 ad 4; q.2 a.2 ad 4; *In I Cor.* 2 lect.2.
[12] *De fide orth.* c.6: MG 94,1008.
[13] Ibid., c.4: MG 94,997.

no le atribuímos las propiedades de la humanidad, pues no decimos que la deidad sea pasible o creable". Ahora bien, la deidad es la naturaleza divina. Luego las propiedades de la naturaleza humana no pueden predicarse de la naturaleza divina.

Respuesta. Las propiedades de una cosa no pueden predicarse de otra si ésta no es idéntica a ella; así, la "risibilidad" sólo se puede atribuir al hombre. Pero, en el misterio de la encarnación, la naturaleza divina y la humana no son idénticas, pero sí es idéntica la hipóstasis de ambas naturalezas. Por eso, cuando se toman estas naturalezas en abstracto, no puede predicarse de la una lo que conviene a la otra. En cambio, los nombres concretos designan la hipóstasis de la naturaleza: de ahí que se pueda predicar indiferentemente de los nombres concretos lo que conviene a las dos naturalezas, bien el nombre en cuestión designe a ambas naturalezas a la vez, como sucede con el nombre de "Cristo", que significa "la divinidad que unge y la humanidad ungida"; bien designe sólo a la naturaleza divina, como los nombres "Dios" o "Hijo de Dios"; bien designe, por último, a la naturaleza humana sólo, como los nombres "hombre" y "Jesús". Por lo cual dice el papa San León: "No importa en atención a qué sustancia nombremos a Cristo, pues, permaneciendo inseparable la unidad de la persona, es integralmente el mismo el que es Hijo del hombre en razón de la carne y el que es Hijo de Dios en razón de la divinidad poseída en unidad con el Padre".

Soluciones. 1. En Dios, persona y naturaleza son realmente idénticas; y en razón de esta identidad se predica del Hijo de Dios la naturaleza divina. Pero ambos términos

tem quidem dicentes, non nominamus de ea quae humanitatis idiomata», idest proprietates: «non enim dicimus deitatem passibilem vel creabilem». Deitas autem est divina natura. Ergo ea quae sunt humanae naturae, non possunt dici de divina natura.

Respondeo dicendum quod ea quae sunt proprie unius, non possunt vere de aliquo praedicari nisi de eo quod est idem illi: sicut «risibile» non convenit nisi ei quod est homo. In mysterio autem incarnationis non est eadem divina natura et humana: sed est eadem hypostasis utriusque naturae. Et ideo ea quae sunt unius naturae, non possunt de alia praedicari, secundum quod in abstracto significantur. Nomina vero concreta supponunt hypostasim naturae. Et ideo indifferenter praedicari possunt ea quae ad utramque naturam pertinent, de nominibus concretis: sive illud nomen de quo dicuntur det intelligere utramque naturam, sicut hoc nomen «Christus», in quo intelligitur «et divinitas ungens et humanitas uncta»; sive solum divinam naturam, sicut hoc nomen «Deus», vel «Filius Dei»; sive solum naturam humanam, sicut hoc nomen «homo», vel «Iesus». Unde Leo Papa dicit, in epistola «Ad Palaestinos»[14]: «Non interest ex qua Christus substantia nominetur: cum, inseparabiliter manente unitate personae, idem sit et totus hominis Filius propter carnem, et totus Dei Filius propter unam cum Patre divinitatem».

Ad primum ergo dicendum quod in divinis realiter est idem persona cum natura: et ratione huius identitatis, divina natura praedicatur de Filio Dei. Non tamen est idem modus significan-

[14] *Epist.* 124 c.7: ML 54,1066

di. Et ideo quaedam dicuntur de Filio Dei quae non dicuntur de divina natura: sicut dicimus quod Filius Dei est genitus, non tamen dicimus quod divina natura sit genita, ut in Prima Parte (q.39 a.5) habitum est. Et similiter in mysterio incarnationis dicimus quod Filius Dei est passus, non autem dicimus quod natura divina sit passa.

Ad secundum dicendum quod incarnatio magis importat unionem ad carnem quam carnis proprietatem. Utraque autem natura est in Christo unita alteri in persona: ratione cuius unionis et natura divina dicitur «incarnata», et humana natura «deificata», ut supra dictum est (q.2 a.1 ad 3).

Ad tertium dicendum quod ea quae sunt divinae naturae, dicuntur de humana natura, non secundum quod essentialiter competunt divinae naturae, sed secundum quod participative derivantur ad humanam naturam. Unde ea quae participari non possunt a natura humana, sicut esse increatum aut omnipotentem, nullo modo de humana natura dicuntur. Divina autem natura nihil participative recipit ab humana natura. Et ideo ea quae sunt humanae naturae, nullo modo possunt dici de divina.

—Hijo de Dios y naturaleza divina— no tienen una significación idéntica, por lo que ciertas propiedades que convienen al Hijo de Dios no se predican de la naturaleza divina; así, decimos que el Hijo de Dios es engendrado, cosa que no se dice de la naturaleza divina, como ya hemos dicho en la Primera Parte. De modo semejante, en el misterio de la encarnación se dice que el Hijo de Dios ha padecido, pero no decimos que haya padecido la naturaleza divina.

2. El término "encarnación", más que atribución de la carne como propiedad, significa la unión con la misma, pues en Cristo cada una de las naturalezas está unida a la otra en la persona. A causa de esta unión se dice que la naturaleza divina se "encarnó" y que la humana fué "deificada".

3. Lo que pertenece a la naturaleza divina se dice de la naturaleza humana no en cuanto pertenece esencialmente a la primera, sino en cuanto está participado por la segunda. Por eso, lo que no puede ser participado por la naturaleza humana no puede serle atribuído, como es el ser increado y omnipotente. Pero la naturaleza divina no recibe de la humana nada a modo de participación; por lo tanto, no puede predicarse de ella lo que es propio de la naturaleza humana.

ARTICULO 6

Utrum haec sit vera: «Deus factus est homo»[a]

Si es verdadera esta proposición: "Dios se hizo hombre"

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod haec sit falsa: «Deus factus est homo».

1. Cum enim «homo» significet substantiam, fieri hominem est fieri simpliciter. Sed haec est falsa: «Deus factus est simplici-

Dificultades. Parece falso afirmar que "Dios se hizo hombre".

1. El término "hombre" significa una sustancia, y, por tanto, hacerse hombre supone un devenir absoluto. Pero es falso decir "en absoluto de

[a] Infra q.33 a.3; *Sent.* 3 d.7 q.2 a.1; *Cont. error. Graec.* c.21; *In Rom.* 1 lect.1.

Dios que ha sido hecho". Luego también lo es decir que "ha sido hecho hombre"

2. Hacerse hombre implica una mutación. Pero Dios no puede ser sujeto de una mutación, como lo dice Malaquías: "Yo soy el Señor, y no cambio". Luego la proposición "Dios se hizo hombre" es falsa.

3. El término "hombre" dicho de Cristo designa la persona del Hijo de Dios. Pero la proposición "Dios se hizo la persona del Hijo de Dios" es falsa. Luego también lo es ésta: "Dios se hizo hombre".

Por otra parte, dice San Juan: "El Verbo se hizo carne". Y San Atanasio comenta: "Al decir que el Verbo se hizo carne, es como si dijera que se hizo hombre".

Respuesta. Cuando se comienza a predicar de un ser una cosa que anteriormente no poseía, se dice de ese ser que ha sido hecho esa cosa. Ahora bien, de Dios se dice que es hombre verdaderamente, pero no en el sentido de que ser hombre le convenga desde la eternidad, sino sólo en el tiempo, esto es, cuando asumió la naturaleza humana. Por tanto, la proposición "Dios se hizo hombre" es verdadera, bien que sea interpretada diversamente por los distintos autores; como también es verdadera la proposición "Dios es hombre", cuyas diversas interpretaciones hemos reseñado anteriormente.

Soluciones. 1. Hacerse hombre supone un devenir absoluto en todos aquellos en quienes la naturaleza humana comienza a existir en un supuesto nuevamente creado. Pero se dice que Dios se hizo hombre por el hecho de que la naturaleza humana comienza a existir en el supuesto de la naturaleza divina, el cual supuesto es eterno. Por eso, el hacerse Dios hombre no es un hacerse absoluto.

ter». Ergo haec est falsa: «Deus factus est homo».

2. Praeterea, fieri hominem est mutari. Sed Deus non potest esse subiectum mutationis: secundum illud Mal. 3,6: «Ego Dominus, et non mutor». Ergo videtur quod haec sit falsa: «Deus factus est homo».

3. Praeterea, «homo», secundum quod de Christo dicitur, supponit personam Filii Dei. Sed haec est falsa: «Deus factus est persona Filii Dei». Ergo haec est falsa: «Deus factus est homo».

Sed contra est quod dicitur Io. 1,14: «Verbum caro factum est». Et sicut Athanasius dicit, in Epistola «Ad Epictetum» [15], «quod dixit, «Verbum caro factum est», simile est ac si diceretur, «homo factus est».

Respondeo dicendum quod unumquodque dicitur esse factum illud quod de novo incipit praedicari de ipso. Esse autem hominem vere praedicatur de Deo, sicut dictum est (a.1): ita tamen quod non convenit Deo esse hominem ab aeterno, sed ex tempore, per assumptionem humanae naturae. Et ideo haec est vera: «Deus factus est homo». Diversimode tamen intelligitur a diversis: sicut et haec, «Deus est homo» ut supra dictum est (a.1).

Ad primum ergo dicendum quod fieri hominem est fieri simpliciter in omnibus his in quibus humana natura incipit esse in supposito de novo creato. Deus autem dicitur factus homo ex eo quod humana natura incoepit esse in supposito divinae naturae ab aeterno praeexistente. Et ideo Deum fieri hominem non est Deum fieri simpliciter.

[15] *N.8: MG 26,1061.*

Ad secundum dicendum quod, sicut dictum est (in c), «fieri» importat quod aliquid praedicetur de novo de altero. Unde quandocumque aliquid de novo praedicatur de altero cum mutatione eius de quo dicitur, tunc fieri est mutari. Et hoc convenit omnibus quae absolute dicuntur: non enim potest albedo aut magnitudo de novo advenire alicui nisi per hoc quod de novo mutatur ad albedinem vel magnitudinem. Ea vero quae relative dicuntur, possunt de novo praedicari de aliquo absque eius mutatione: sicut homo de novo fit dexter absque sua mutatione, per motum illius qui fit el sinister. Unde in talibus non oportet omne quod dicitur fieri, esse mutatum: quia hoc potest accidere per mutationem alterius. Et per hunc modum Deo dicimus: «Domine, refugium factus es nobis» (Ps. 89,1).—Esse autem hominem convenit Deo ratione unionis, quae est relatio quaedam. Et ideo esse hominem praedicatur de novo de Deo absque eius mutatione, per mutationem humanae naturae, quae assumitur in divinam personam. Et ideo, cum dicitur, «Deus factus est homo», non intelligitur aliqua mutatio ex parte Dei, sed solum ex parte humanae naturae.

Ad tertium dicendum quod «homo» supponit personam Filii Dei, non nudam, sed prout subsistit in humana natura. Et quamvis haec sit falsa, «Deus factus est persona Filii», est tamen haec vera, «Deus factus est homo», ex eo quod unitus est humanae naturae.

2. El verbo "ser hecho" implica la predicación de una cosa nueva de un sujeto. Por eso, siempre que esta nueva predicación importa un cambio en el sujeto, entonces ser hecho es equivalente a cambiar. Y esto ocurre en todas las predicaciones absolutas: así, la blancura o la negrura no le advienen a un sujeto carente de ellas sino por un cambio o transformación de dicho sujeto en blanco o en negro. Pero hay predicaciones relativas que no suponen ningún cambio en el sujeto. Así, por el simple desplazamiento de un cuerpo, un hombre puede tenerlo a su derecha o a su izquierda sin sufrir él mismo cambio alguno. En estos casos, por consiguiente, no es necesario que todo lo que se dice ser hecho sufra ninguna mudanza, pues puede bastarle el cambio de otra realidad distinta de él. En este sentido dice el Salmo: "Señor, os habéis hecho nuestro refugio".—Pero el ser hombre conviene a Dios en razón de la unión hipostática, unión que es una relación. Por tanto, al decir de Dios que es hombre, esta nueva predicación no supone un cambio en él, sino sencillamente en la naturaleza humana que es asumida en la persona divina. En conclusión, pues: cuando decimos que "Dios se hizo hombre", no pretendemos decir que ha habido un cambio en Dios, sino únicamente en la naturaleza humana.

3. El término "hombre" dicho de Cristo expresa la persona del Hijo de Dios, no pura y simplemente, sino como subsistiendo en la naturaleza humana; por tanto, aunque sea falso decir que "Dios se hizo la persona del Hijo de Dios", no lo es decir que "Dios se hizo hombre", por el hecho de que se unió a la naturaleza humana.

ARTICULO 7

Utrum haec sit vera: «Homo factus est Deus» [a]

Si es verdadera esta proposición: "El hombre fué hecho Dios"

Dificultades. Parece que la proposición "el hombre fué hecho Dios" es verdadera.

1. Se lee en la Carta a los Romanos: "Este Evangelio que Dios había prometido antes por sus profetas en las Sagradas Escrituras acerca de su Hijo, el cual ha sido hecho para El de la descendencia de David según la carne". Pero Cristo, en cuanto hombre, desciende de David según la carne. Luego el hombre fué hecho el Hijo de Dios.

2. Dice San Agustín: "Esta asunción fué tal, que Dios vino a ser hombre, y el hombre Dios". Pero en atención a esta asunción se puede decir con verdad que "Dios se hizo hombre". Luego también se podrá decir que "el hombre fué hecho Dios".

3. Dice Gregorio Nacianceno: "Usese la expresión que se use, el hecho es que Dios se ha humanizado y el hombre ha sido divinizado". Pero se dice de Dios que se ha humanizado porque se ha hecho hombre. Luego igualmente se dirá del hombre que ha sido deificado porque ha sido hecho Dios. Por tanto, la proposición "el hombre fué hecho Dios" es verdadera.

4. Cuando decimos que "Dios se hizo hombre", el sujeto que cambia no es Dios, sino la naturaleza humana designada por el término "hombre". Pero el sujeto que cambia parece que es aquel a quien es atribuído tal cambio. Luego es más cierto decir: "El hombre ha sido hecho Dios", que decir: "Dios se hizo hombre".

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod haec sit vera: «Homo factus est Deus».

1. Dicitur enim Rom. 1,2-3: «Quod ante promiserat per prophetas suos in Scripturis sanctis de Filio suo, qui factus est ei ex semine David secundum carnem». Sed Christus secundum quod homo est ex semine David secundum carnem. Ergo homo factus est Filius Dei.

2. Praeterea, Augustinus dicit, in I «De Trin.» (l.c. nt.10): «Talis erat illa susceptio quae Deum hominem faceret, et hominem Deum». Sed ratione illius susceptionis haec est vera: «Deus factus est homo». Ergo similiter haec est vera: «Homo factus est Deus».

3. Praeterea, Gregorius Nazianzenus dicit, in epistola «Ad Chelidonium» [16]: «Deus quidem humanatus est: homo autem deificatus, vel quomodolibet aliter nominaverit». Sed Deus ea ratione dicitur humanatus, quia est homo factus. Ergo homo ea ratione dicitur deificatus, quia est factus Deus. Et ita haec est vera: «Homo factus est Deus».

4. Praeterea, cum dicitur, «Deus factus est homo», subiectum factionis vel unitionis non est Deus, sed humana natura, quam significat hoc nomen «homo». Sed illud videtur esse subiectum factionis cui factio attribuitur. Ergo haec magis est vera, «Homo factus est Deus», quam ista «Deus factus est homo».

[a] Infra q.33 a.3; *Sent.* 3 d.7 q.2 a.2; *Cont. error. Graec.* c.21; *In Rom.* 1 lect.2.

[16] Ep.101: MG 37,180.

Sed contra est quod Damascenus dicit, in III libro [17]: «Non hominem deificatum dicimus, sed Deum humanatum».. Idem autem est fieri Deum quod deificari. Ergo haec est falsa: «Homo factus est Deus».

Respondeo dicendum quod propositio ista, «Homo factus est Deus», tripliciter potest intelligi. Uno modo, ita quod hoc participium «factus» determinet absolute vel subiectum, vel praedicatum. Et in hoc sensu est falsa: quia neque homo ille de quo praedicatur est factus, neque Deus est factus, ut infra dicetur (a.8.9). Et sub eodem sensu haec est falsa: «Deus factus est homo». Sed sub hoc sensu non quaeritur hic de istis propositionibus.

Alio modo potest intelligi ut ly «factus» determinet compositionem: ut sit sensus, «Homo factus est Deus», idest, «factum est ut homo sit Deus». Et sub hoc sensu utraque est vera, et, «Homo factus est Deus», et «Deus factus est homo». Sed hic non est proprius sensus harum locutionum: nisi forte intelligatur quod ly «homo» non habeat personalem suppositionem, sed simplicem. Licet enim hic homo non sit factus Deus, quia hoc suppositum, persona Filii Dei, ab aeterno fuit Deus: tamen homo, communiter loquendo, non semper fuit Deus.

Tertio modo, proprie intelligitur: secundum quod hoc participium «factus» ponit fieri circa hominem in respectu ad Deum sicut ad terminum factionis. Et in hoc sensu, supposito quod in Christo sit eadem persona et hypostasis et suppositum Dei et hominis, ut supra (q.2 a.2.3) ostensum est, ista propositio falsa est. Quia cum dicitur, «Homo factus est Deus», ly «homo» habet personalem suppositionem: non enim esse Deum verificatur de homine ratione humanae na-

[17] *De fide orth.* c.2: MG 94,988.

Por otra parte están las siguientes palabras del Damasceno: "No decimos que el hombre ha sido deificado, sino que Dios se ha humanado". Pero los verbos "ser hecho Dios" y "ser deificado" son sinónimos. Luego la proposición "El hombre ha sido hecho Dios" es falsa.

Respuesta. La proposición "El hombre ha sido hecho Dios" puede entenderse de tres maneras. La primera, tomando el participio "hecho" como una determinación absoluta, ya del sujeto, ya del predicado. En este sentido es falsa, pues ni el hombre ni Dios han sido hechos, como luego diremos. En ese mismo sentido también es falsa esta proposición: "Dios se hizo hombre". Pero no es éste el sentido en que tratamos aquí de estas dos proposiciones.

La segunda, tomando el participio "hecho" como una determinación de la composición de sujeto y predicado, de suerte que el sentido resultante sería: "Ha sido hecho (ha acontecido) que el hombre es Dios". En este sentido, ambas proposiciones son verdaderas: "El hombre ha sido hecho Dios" y "Dios se ha hecho hombre". Pero éste no es el sentido propio de estas locuciones, a no ser quizá que por la palabra "hombre" no se entienda una persona, sino al hombre en general; pues, aunque este hombre no haya sido hecho Dios, dado que ese hombre o supuesto, es decir, la persona del Hijo de Dios, fué ya Dios desde la eternidad, sin embargo, el hombre, tomado en general, no ha sido siempre Dios.

Finalmente, tomada la proposición en su sentido propio, el participio "hecho" expresa una evolución, un hacerse del hombre, cuyo término es Dios. En este sentido, supuesto que en Cristo hay una sola persona y una sola hipóstasis para Dios y para el hombre, como ya lo hemos demostrado, tal proposición es falsa;

pues cuando decimos: "El hombre ha sido hecho Dios", el término "hombre" designa una persona. Y esto, porque no es en razón de la naturaleza humana como puede decirse que el hombre es Dios, sino en razón del supuesto. Pero el supuesto de la naturaleza humana no es otra cosa que la hipóstasis o persona del Hijo de Dios, la cual fué siempre Dios. Por lo cual no puede decirse que este hombre "comenzó a ser Dios", o que "ha venido a ser Dios", o que "ha sido hecho Dios".

Pero, si la persona o hipóstasis de Dios fuese distinta de la del hombre, de suerte que se predicase del hombre el ser Dios y viceversa, uniendo ambos supuestos con una unión basada en la dignidad personal o en el amor o en una inhabitación, cosa que pretendieron los nestorianos, en ese caso podría muy bien decirse que "el hombre fué hecho Dios", esto es, "unido a Dios"; y también que "Dios se ha hecho hombre", esto es, que "Dios se unió al hombre".

Soluciones. 1. En el texto referido del Apóstol, el relativo "el cual" que designa la persona del Hijo de Dios no debe tomarse (como se hace en la objeción) en calidad de predicado, cual si un ser ya existente y procedente de la estirpe de David según la carne hubiera sido hecho Hijo de Dios. Por el contrario, debe tomarse en calidad de sujeto, de suerte que el sentido del texto es: "El Hijo de Dios ha sido hecho para él (esto es, para honor del Padre, como explica la Glosa) procediendo de la estirpe de David según la carne". Lo que equivale a decir: "El Hijo de Dios ha sido hecho hombre de la raza de David para honor de Dios".

2. Las palabras de San Agustín hay que entenderlas en el sentido de que, por el hecho de la encarnación,

turae, sed ratione sui suppositi. Suppositum autem illud humanae naturae de quo verificatur esse Deum, est idem quod hypostasis seu persona Filii Dei, quae semper fuit Deus. Unde non potest dici quod iste homo «incoepit esse Deus» vel quod «fiat Deus», aut quod «factus sit Deus».

Si vero esset alia persona vel hypostasis Dei et hominis, ita quod esse Deum praedicaretur de homine, et e converso, per quandam coniunctionem suppositorum, vel dignitatis personalis, vel affectionis, vel inhabitationis, ut Nestoriani dixerunt: tunc pari ratione posset dici quod «homo factus est Deus», idest «coniunctus Deo», sicut et quod «Deus factus est homo», idest «coniunctus homini».

Ad primum ergo dicendum quod in verbis illis Apostoli hoc relativum «qui», quod refert pro persona Filii, non debet intelligi ex parte praedicati, quasi aliquis existens ex semine David secundum carnem sit factus Filius Dei, in quo sensu obiectio procedebat: sed debet intelligi ex parte subiecti, ut sit sensus quod «Filius Dei factus est ei («scilicet ad honorem Patris», ut Glossa [18] exponit) «existens ex semine David secundum carnem»; ac si diceret: «Filius Dei habens carnem ex semine David ad honorem Dei».

Ad secundum dicendum quod verbum Augustini est intelligendum in illo sensu, secundum quod ex illa susceptione incarna-

[18] LOMBARDI: ML 191;1305.

tionis factum est ut homo esset Deus et Deus esset homo. In quo sensu ambae locutiones sunt verae, ut dictum est (in c).

Et similiter dicendum est ad tertium: nam deificari idem est quod «fieri Deum».

Ad quartum dicendum quod terminus in subiecto positus tenetur materialiter, idest pro supposito: positus vero in praedicato, tenetur formaliter, idest pro natura significata. Et ideo cum dicitur, «Homo factus est Deus», ipsum fieri non attribuitur humanae naturae, sed supposito humanae naturae: quod est ab aeterno Deus, et ideo non convenit ei fieri Deum. Cum autem dicitur, «Deus factus est homo», factio intelligitur terminari ad ipsam humanam naturam. Et ideo, proprie loquendo, haec est vera, «Deus factus est homo»: sed haec est falsa, «Homo factus est Deus». Sicut si Socrates, cum prius fuerit homo, postea factus est albus: demonstrato Socrate, haec est vera, «Hic homo hodie factus est albus»; haec tamen est falsa, «Hoc album hodie factum est homo».

Si tamen ex parte subiecti poneretur aliquod nomen significans naturam humanam in abstracto, posset hoc modo significari ut subiectum factionis: puta si dicatur quod «natura humana facta est Filii Dei».

aconteció que el hombre fuera Dios y que Dios fuera hombre. Y en este sentido ambas expresiones son verdaderas, como queda dicho.

3. A esta dificultad respondemos lo mismo, ya que ser "deificado" equivale a "ser hecho Dios".

4. El término que hace de sujeto se toma materialmente, esto es, por el supuesto. Pero el que hace de predicado se toma formalmente, esto es, por la naturaleza. Por lo cual, cuando se dice: "El hombre ha sido hecho Dios", tal hacerse no se atribuye a la naturaleza humana, sino a su supuesto, el cual es Dios desde la eternidad, y que, por tanto, no puede venir a ser Dios. Mas, cuando se dice: "Dios se ha hecho hombre", se entiende que el término de esa evolución, o hacerse, es la naturaleza humana. Por tanto, hablando con propiedad, la proposición "Dios se ha hecho hombre" es verdadera, pero no lo es ésta: "El hombre ha sido hecho Dios". Y así, si Sócrates se hace blanco, puede luego decirse con verdad indicando a Sócrates: "Este hombre ha sido hoy hecho blanco". Pero sería falso decir: "Esta blancura ha sido hecha hombre hoy".

Con todo, si se pone como sujeto un nombre que designe la naturaleza humana en abstracto, ésta podría tomarse como el sujeto sometido al cambio o evolución de que hablamos. Así, se podría decir: "La naturaleza humana ha venido a ser naturaleza del Hijo de Dios".

ARTICULO 8

Utrum haec sit vera: «Christus est creatura» [a]

Si es verdadera esta proposición: "Cristo es una criatura"

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod haec sit vera: «Christus est creatura».

Dificultades. Parece que la proposición "Cristo es una criatura" es verdadera.

[a] *Sent.* 3 d.4 q.2 a.2 ad 4; d.11 a.2; d.21 q.1 a.3 ad 2; *De verit.* q.29 a.1 ad 1; *In I Cor.* 15 lect.2; *Cont. Gent.* 4,48; *Compend. theol.* c.216.

1. Dice, en efecto, San León: "He aquí una cosa nueva e inaudita: Dios, que es y que era, se hace una criatura". Pero lo que el Hijo de Dios ha venido a ser por la encarnación puede predicarse de Cristo. Luego puede decirse con verdad que "Cristo es una criatura".

2. Las propiedades de las dos naturalezas pueden predicarse de la hipóstasis que les es común, cualquiera que sea el nombre empleado para designar esta hipóstasis. Pero propiedad de la naturaleza humana es el ser una criatura, como de la naturaleza divina lo es el ser creadora. Luego ambas pueden predicarse de Cristo, a saber, que es criatura y que es increado y creador.

3. En el hombre, la parte más principal es el alma y no el cuerpo. Pero, en razón del cuerpo que recibió de la Virgen, se dice de Cristo, llana y sencillamente, que nació de la Virgen. Luego de igual forma y en razón de su alma, que ha sido creada por Dios, debe decirse que Cristo es una criatura.

Por otra parte, dice San Ambrosio: "¿Acaso Cristo ha sido hecho en virtud de una palabra? ¿Acaso ha sido creado en virtud de un mandato?" La respuesta aquí implícita es negativa, pues luego añade: "¿Cómo puede haber una criatura en Dios, siendo como es una naturaleza simple, no compuesta?" Luego no es admisible la proposición "Cristo es una criatura".

Respuesta. Como dice San Jerónimo, "hablando impropiamente es como nace la herejía". Por lo que con los herejes no debemos tener común ni siquiera las palabras, para no favorecer en nada su error. Ahora bien, los arrianos afirmaban que Cristo era una criatura y que era menor que el Padre no sólo por razón de su naturaleza humana, sino

1. Dicit enim Leo Papa [19]: «Nova et inaudita conventio: Deus qui est et erat, fit creatura». Sed illud potest praedicari de Christo quod Filius Dei factus est per incarnationem. Ergo haec est vera: «Christus est creatura».

2. Praeterea, proprietates utriusque naturae possunt praedicari de hypostasi communi utriusque naturae, quocumque nomine significetur, ut supra dictum est (a.3). Sed proprietas humanae naturae est esse creaturam: sicut proprietas divinae naturae est esse Creatorem. Ergo utrumque potest dici de Christo: scilicet quod sit creatura; et quod sit increatus et Creator.

3. Praeterea, principalior pars hominis est anima quam corpus. Sed Christus ratione corporis, quod de Virgine traxit, dicitur simpliciter esse natus de Virgine. Ergo ratione animae, quae creata est a Deo, debet simpliciter dici quod Christus sit creatura.

Sed contra est quod Ambrosius dicit, in libro «De Trin.» [20]: «Numquid dicto factus est Christus? Numquid mandato creatus est Christus?» quasi dicat: «Non». Unde subdit: «Quomodo autem creatura in Deo esse potest? Etenim Deus naturae simplicis est, non coniunctae». Ergo haec non est concedenda: «Christus est creatura».

Respondeo dicendum quod, sicut Hieronymus [21] dicit, «ex verbis inordinate prolatis incurritur haeresis». Unde cum haereticis nec nomina debemus habere communia: ne eorum errori favere videamur. Ariani autem haeretici Christum dixerunt esse creaturam, et minorem Patre, non solum ratione humanae naturae, sed etiam ratione divinae personae. Et ideo non est absolute dicendum quod Christus sit creatura, vel minor Patre: sed cum determinatione, scilicet, secundum humanam naturam. Ea vero de quibus suspicari non potest quod divinae personae conveniant secundum seipsam, possunt simpliciter dici de Christo ratione humanae naturae: sicut simpliciter dicimus Christum esse «passum, mortuum» et «sepultum». Sicut etiam in rebus corporalibus et humanis, ea quae in dubitationem venire possunt an conveniant toti vel parti, si insunt alicui parti, non attribuimus toti simpliciter, idest sine determinatione: non enim dicimus quod «aethiops est albus», sed quod «est albus secundum dentem»: Dicimus autem absque determinatione quod est «crispus», quia hoc non potest ei convenire nisi secundum capillos.

Ad primum ergo dicendum quod aliquando sancti Doctores, causa brevitatis determinatione omissa, nomine «creaturae» utuntur circa Christum. Est tamen in eorum dictis subintelligenda.

Ad secundum dicendum quod omnes proprietates humanae naturae, sicut et divinae, possunt aliqualiter dici de Christo. Unde et Damascenus dicit, in III libro (l.c. nt.13), quod «Christus, qui Deus et homo dicitur, creabilis est et increabilis, et partibilis et impartibilis». Sed tamen illa quae dubitationem habent circa alterutram naturam, non sunt dicenda absque determinatione. Unde et ipse postea alibi [22] subdit: «Ipsa una hypostasis», scilicet Christi, «et increata est deitate et creata est humanitate». Sicut et e converso non esset dicendum sine determinatione quod «Christus est incorporeus, vel impassibilis», ad evitandum errorem

[19] Inter op. AUGUST., *Serm. suppos.* serm.128: ML 39,1998.
[20] *De fide* l.1 c.16: ML 16,575.
[21] *Glossa ordin.* super Os. 2,16.

también en cuanto persona divina. Por lo cual, no debemos decir de una manera absoluta que Cristo es una criatura o que es inferior al Padre, sino que hay que añadir: en cuanto a su naturaleza humana. Respecto de aquellas otras cosas de las cuales no pueda sospecharse que convengan a la persona divina por razón de sí misma, pueden decirse de Cristo llana y sencillamente en razón de su naturaleza humana. Así, decimos sin más precisiones que Cristo "ha padecido, que ha muerto y que ha sido sepultado". Es lo mismo que ocurre ordinariamente hablando: cuando puede haber error, no atribuímos sin reservas al todo lo que pertenece a la parte, sino con las debidas precisiones. Así, no se dice, sin más, que el "etíope es blanco", sino que "es blanco en cuanto a los dientes"; sin embargo, se dice de él sin otra precisión que es "rizoso", pues ya se supone que esto sólo puede convenirle a su cabellera.

Soluciones. 1. Los santos doctores, para abreviar, aplican, es cierto, el nombre de criatura a Cristo sin ninguna otra precisión. Pero se impone el sobrentender en tales expresiones la determinación "en cuanto hombre".

2. Tanto las propiedades de la naturaleza humana como las de la naturaleza divina pueden predicarse de Cristo. Por ello dice el Damasceno que Cristo, que "es llamado Dios y hombre, es creable e increable, pasible e impasible". Pero, cuando hay duda sobre una u otra naturaleza, deben aplicarse dichas propiedades con alguna precisión. Así, dice el Damasceno en otro lugar: "Una sola y misma hipóstasis, a saber, la de Cristo, es increada en razón de su divinidad y es creada en razón de su humanidad". Y, por lo mismo, no debe afirmarse sin reserva que "Cristo es incorpóreo o impasible" para evitar el error de Manes,

[22] *De fide orth.* l.4 c.5: MG 94,1109.

que sostuvo que Cristo no tenía un verdadero cuerpo y que no padeció realmente, sino que debe añadirse esta reserva: "Cristo fué incorpóreo e impasible en cuanto a su divinidad".

3. Acerca del nacimiento de Cristo de la Virgen no cabe duda de que no compete a la persona del Hijo de Dios; pero acerca de la creación no existe esa seguridad. No hay, por tanto, igualdad de razones.

Manichaei, qui posuit Christum verum corpus non habuisse, nec vere passum esse: sed dicendum est cum determinatione quod «Christus secundum deitatem est incorporeus et impassibilis».

Ad tertium dicendum quod de nativitate ex Virgine nulla dubitatio potest esse quod conveniat personae Filii Dei: sicut potest esse de creatione. Et ideo non est similis ratio utrobique.

ARTICULO 9

Utrum «ille homo», demonstrato Christo, «incoeperit esse» [a]

Si se puede afirmar de Cristo: "Este hombre ha comenzado a existir"

Dificultades. Parece que a propósito de Cristo puede decirse: "Este hombre ha comenzado a existir".

1. Escribe San Agustín: "Antes de que el mundo existiera, aún no existíamos nosotros ni el mediador entre Dios y los hombres, el hombre Cristo Jesús". Pero lo que no ha existido siempre tiene un comienzo. Luego puede decirse de Cristo: Este hombre ha comenzado a existir.

2. Cristo comenzó a ser hombre. Pero ser hombre es llana y sencillamente ser. Luego puede decirse, indicando a Cristo, que este hombre ha comenzado a ser.

3. El término "hombre" designa el supuesto de la naturaleza humana. Pero Cristo no ha sido siempre supuesto de la naturaleza humana. Luego puede decirse de él: Este hombre ha comenzado a existir.

Por otra parte, están las palabras de San Pablo: "Jesucristo es el mismo ayer y hoy y por los siglos".

Ad nonum sic proceditur. Videtur quod «ille homo», demonstrato Christo, «incoeperit esse».

1. Dicit enim Augustinus, «Super Io.» [23]: «Priusquam mundus esset, nec nos eramus, nec ipse mediator Dei et hominum, homo Christus Iesus». Sed illud quod non semper fuit, incoepit esse. Ergo ille homo, demonstrato Christo, incoepit esse.

2. Praeterea, Christus incoepit esse homo. Sed esse hominem est esse simpliciter. Ergo ille homo incoepit esse simpliciter.

3. Praeterea, «homo» importat suppositum humanae naturae. Sed Christus non fuit semper suppositum humanae naturae. Ergo ille homo incoepit esse.

Sed contra est quod dicitur Heb. ult. 8: «Iesus Christus heri et hodie, ipse et in saecula».

[a] *Sent.* 3 d.12 q.1 a.1.2; *In Rom.* 1 lect.3.

[23] Tr.105 super 17,5: ML 35,1907.

Respondeo dicendum quod non est dicendum quod «ille homo», demonstrato Christo, «incoeperit esse», si nihil addatur. Et hoc duplici ratione. Primo quidem, quia locutio est simpliciter falsa, secundum sententiam Catholicae fidei, qua ponimus in Christo unum suppositum et unam hypostasim, sicut et unam personam. Secundum hoc enim oportet quod in hoc quod dicitur, «ille homo», demonstrato Christo, designetur suppositum aeternum: cuius aeternitati repugnat incipere esse. Unde haec est falsa: «Hic homo incoepit esse».—Nec obstat quod incipere esse convenit humanae naturae, quae significatur per hoc nomen «homo»: quia terminus in subiecto positus non tenetur formaliter pro natura, sed magis materialiter pro supposito, ut supra dictum est (a.7 ad 4).

Secundo quia, etiam si esset vera, non tamen esset ea utendum absque determinatione, ad evitandum haeresim Arii, qui, sicut personae Filii Dei attribuit quod esset creatura et quod esset minor Patre, ita attribuit ei quod esse incoeperat, dicens quod «erat quando non erat».

Ad primum ergo dicendum quod auctoritas illa est intelligenda cum determinatione: ut si dicamus quod homo Christus Iesus non fuit antequam mundus esset, «secundum humanitatem».

Ad secundum dicendum quod cum hoc verbo «incoepit» non sequitur argumentum ab inferiori ad superius: non enim sequitur: «Hoc incoepit esse album. Ergo incoepit esse coloratum». Et hoc ideo quia «incipere» importat nunc esse et non prius: non autem sequitur. «Hoc non erat prius album. Ergo non erat prius coloratum». Esse autem simpliciter est superius ad esse hominem.

Respuesta. A propósito de Cristo no puede decirse: "Este hombre ha comenzado a existir", sin añadir ninguna precisión. Y esto por dos razones. Primeramente, porque esta locución es, absolutamente tomada, falsa; pues, según la doctrina católica, en Cristo hay un solo supuesto y una sola hipóstasis, así como también una sola persona. Según esto, pues, cuando, indicando a Cristo, se dice: "Este hombre", con estas palabras se designa el supuesto eterno, que, por lo mismo que es eterno, no puede comenzar a existir. Así, pues, es falso decir de él: "Este hombre ha comenzado a existir".—Y a esto no se opone el que el comenzar a existir convenga a la naturaleza humana significada por la palabra "hombre", pues ya hemos dicho que el sujeto de una proposición no se toma formalmente, por la naturaleza, sino materialmente por el supuesto.

En segundo lugar, porque, aun si fuera verdadera la proposición en cuestión, no debía emplearse sin añadir alguna determinación, para sortear así el error de Arrio, el cual, al igual que sostenía que la persona del Hijo de Dios era una criatura y que era menor que el Padre, decía también que había comenzado a existir, puesto que "hubo un tiempo en que no existía".

Soluciones. 1. El texto de San Agustín debe interpretarse con esta precisión: el hombre Cristo Jesús no existió antes que existiera el mundo "en cuanto a su humanidad".

2. Con el verbo "comenzar" no se puede pasar de un género inferior a otro superior, como lo hace la objeción, pues no se puede argüir así, por ejemplo: "Esto comienza a ser blanco; luego comienza a estar coloreado". En efecto, todo "comienzo" implica que una cosa existe ahora y que no haya existido antes; pero no se puede decir: "Esto no era antes blanco; luego no estaba coloreado".

El existir sin más es un género superior al existir como hombre. Luego no es recta esta ilación: "Cristo comenzó a ser hombre; luego comenzó a existir".

3. La palabra "hombre", dicha para designar a Cristo, aunque signifique la naturaleza humana, cuya existencia ha tenido comienzo, con todo, implica el supuesto eterno, que no ha comenzado a existir. Y puesto que dicha palabra, tomada como sujeto de la proposición, designa el supuesto, mientras que tomada como predicado se refiere a la naturaleza, resulta que la proposición "el hombre Cristo ha comenzado a existir" es falsa, pero no ésta: "Cristo comenzó a ser hombre", que es verdadera.

Unde non sequitur: «Christus incoepit esse homo. Ergo incoepit esse».

Ad tertium dicendum quod hoc nomen «homo», secundum quod accipitur pro Christo, licet significet humanam naturam, quae incoepit esse, tamen supponit suppositum aeternum, quod esse non incoepit. Et ideo, quia secundum quod ponitur in subiecto, tenetur pro supposito, secundum autem quod ponitur in praedicato refertur ad naturam: et ideo haec est falsa, «Homo Christus incoepit esse»; sed haec est vera, «Christus incoepit esse homo».

ARTICULO 10

Utrum haec sit vera: «Christus, secundum quod homo, est creatura»; vel, «incoepit esse» [a]

Si es verdadera esta proposición: "Cristo, en cuanto hombre, es una criatura", o que "ha empezado a existir"

Dificultades. Parece que la proposición: "Cristo, en cuanto hombre, es una criatura", o: "Ha comenzado a ser", es falsa.

1. En efecto, en Cristo sólo la naturaleza humana ha sido creada. Pero es falso decir que "Cristo, en cuanto hombre, es su naturaleza humana". Luego también es falso decir de El que "en cuanto hombre es una criatura".

2. El predicado se refiere más bien al sujeto puesto en la reduplicación que al sujeto de la proposición. Así, cuando digo: "El cuerpo en cuanto coloreado, es visible", el término "visible" afecta más bien al coloreado que al cuerpo. Pero, como hemos visto, la proposición absoluta: "El hombre Cristo es una criatura", no es admisible. Luego tampoco lo será ésta: "Cristo, en cuanto hombre, es una criatura".

Ad decimum sic proceditur. Videtur quod haec sit falsa: «Christus, secundum quod homo, est creatura»; vel, «incoepit esse».

1. Nihil enim in Christo est creatum nisi humana natura. Sed haec est falsa: «Christus, secundum quod homo, est humana natura». Ergo etiam haec est falsa: «Christus, secundum quod homo, est creatura».

2. Praeterea, praedicatum magis praedicatur de termino in reduplicatione posito quam de ipso subiecto propositionis: sicut, si dicatur, «Corpus, secundum quod coloratum, est visibile», sequitur quod coloratum sit visibile. Sed haec non est absolute, sicut dictum est (a.8), concedenda: «Homo Christus est creatura». Ergo etiam neque haec: «Christus, secundum quod homo, est creatura».

[a] *Sent.* 3 d.4 q.1 a.2 q.ª2 ad 1; d.11 a.3.

3. Praeterea, quidquid praedicatur de quocumque homine secundum quod homo, praedicatur de eo per se et simpliciter: idem enim est «per se», et «secundum quod ipsum», ut dicitur in V «Metaph.» [24] **Sed haec est falsa: «Christus est per se et simpliciter creatura». Ergo etiam haec est falsa: «Christus, secundum quod homo, est creatura».**

Sed contra, omne quod est, vel est Creator vel creatura. Sed haec est falsa: «Christus, secundum quod homo, est Creator». Ergo haec est vera: «Christus, secundum quod homo, est creatura».

Respondeo dicendum quod, cum dicitur, «Christus secundum quod homo», hoc nomen «homo» potest resumi in reduplicatione vel ratione suppositi, vel ratione naturae. Si quidem resumatur ratione suppositi, cum suppositum humanae naturae in Christo sit aeternum et increatum, haec erit falsa: «Christus, secundum quod homo est creatura». Si vero resumatur ratione humanae naturae, sic est vera: quia ratione humanae naturae, sive secundum humanam naturam, convenit sibi esse creaturam, ut supra dictum est (a.8).

Sciendum tamen quod nomen sic resumptum in reduplicatione magis proprie tenetur pro natura quam pro supposito: resumitur enim in vi praedicati, quod tenetur formaliter; idem enim est dictu, «Christus secundum quod homo», ac si diceretur, «Christus secundum quod est homo». Et ideo haec est magis concedenda quam neganda: «Christus, secundum quod homo, est creatura».—Si tamen adderetur aliquid per quod pertraheretur ad suppositum, esset propositio magis neganda quam concedenda: puta si diceretur: «Christus secundum quod hic homo, est creatura».

3. Lo que se predica de un hombre en cuanto tal se predica de él por sí mismo y absolutamente; pues, según Aristóteles, las expresiones "por sí mismo" y "en cuanto tal" son equivalentes. Pero la proposición "Cristo por sí mismo y absolutamente es una criatura" es falsa. Luego también lo será ésta: "Cristo, en cuanto hombre, es una criatura".

Por otra parte, todo lo que existe, o es el Creador, o es una criatura. Pero la proposición "Cristo, en cuanto hombre, es el Creador", es falsa. Luego ésta será verdadera: "Cristo, en cuanto hombre, es una criatura".

Respuesta. Cuando se dice "Cristo en cuanto hombre", la palabra "hombre" que se pone en la reduplicación puede tomarse, bien por el supuesto, bien por la naturaleza. Si se toma por el supuesto, dado que el supuesto de la naturaleza humana de Cristo es eterno e increado, la proposición "Cristo, en cuanto hombre, es una criatura", será falsa; pero si se toma por la naturaleza humana, entonces dicha proposición es verdadera, pues, como hemos dicho, por razón de esta naturaleza, Cristo es una criatura.

Pero ha de notarse que el término "hombre" de dicha reduplicación propiamente se refiere a la naturaleza más bien que al supuesto, pues está en ella como predicado y debe, por tanto, tomarse formalmente. Efectivamente, la fórmula "Cristo en cuanto hombre" es equivalente a ésta: "Cristo en cuanto que es hombre". De ahí que la expresión "Cristo, en cuanto hombre, es una criatura" debe ser aceptada.—Pero, si se añadiese alguna otra determinación, en cuya virtud el término "hombre" pudiese tomarse por el supuesto, en ese caso la proposición debe ser rechazada; por ejemplo, si se dijera: "Cristo, en cuanto que es este hombre, es una criatura".

[24] L.4 c.18 n.1.4 (Bk 1022a14; a25): S.Th., l.5 lect.19.

Soluciones. 1. Aunque Cristo no es su naturaleza humana, es, sin embargo, poseedor de la misma. Pero el nombre "criatura" puede predicarse no sólo de los nombres abstractos, sino también de los concretos, pues se dice igualmente que la "humanidad es una criatura" y que "el hombre es una criatura".

2. El término "hombre", puesto como sujeto de la proposición, se refiere más bien al supuesto; pero, puesto en la reduplicación, hace más referencia a la naturaleza, como ya hemos dicho. Mas, como la naturaleza es creada, mientras que el supuesto es increado, la proposición "El hombre Cristo es una criatura" no será admisible; sí lo será, en cambio, esta otra: "Cristo, en cuanto hombre, es una criatura".

3. Todo hombre, supuesto de una sola naturaleza humana, tiene el ser exclusivamente según esa naturaleza. Por lo mismo, si por el hecho de ser un hombre es una criatura, todo supuesto de esta índole es pura y absolutamente una criatura. Pero Cristo es el supuesto no sólo de la naturaleza humana, sino también de la divina, según la cual tiene un ser increado. Por tanto, del hecho de que en cuanto hombre sea una criatura, no se sigue que lo sea pura y absolutamente.

Ad primum ergo dicendum quod, licet Christus non sit humana natura, est tamen habens humanam naturam. Nomen autem «creaturae» natum est praedicari non solum de abstractis, sed etiam de concretis: dicimus enim quod «humanitas est creatura», et quod «homo est creatura».

Ad secundum dicendum quod ly «homo», secundum quod ponitur in subiecto, magis respicit suppositum: secundum autem quod ponitur in reduplicatione, magis respicit naturam, ut dictum est (in c). Et quia natura est creata, suppositum vero increatum, ideo, licet non concedatur ista simpliciter, «Iste homo est creatura», conceditur tamen ista: «Christus, secundum quod homo, est creatura».

Ad tertium dicendum quod, cuilibet homini qui est suppositum solius naturae humanae, competit quod non habeat esse nisi secundum naturam humanam. Et ideo de quolibet tali supposito sequitur, si secundum quod est homo est creatura, quod sit creatura simpliciter. Sed Christus non solum est suppositum humanae naturae, sed etiam divinae, secundum quam habet esse increatum. Et ideo non sequitur, si secundum quod homo est creatura, quod simpliciter sit creatura.

ARTICULO 11

Utrum «Christus, secundum quod homo, sit Deus» [a]

Si es verdadera esta proposición: "Cristo, en cuanto hombre, es Dios"

Dificultades. Parece que "Cristo, en cuanto hombre, es Dios".

1. Cristo es Dios merced a la gracia de unión. Pero Cristo, en cuanto hombre, posee esta gracia. Luego es Dios en cuanto hombre.

Ad undecimum sic proceditur. Videtur quod «Christus, secundum quod homo, sit Deus».

1. Christus enim est Deus per gratiam unionis. Sed Christus secundum quod homo, habet gratiam unionis. Ergo Christus, secundum quod homo, est Deus.

[a] *Sent.* 3 d.10 q.1 a.1 q.ª1; *In Rom.* 1 lect.3.

2. Praeterea, dimittere peccata est proprium Dei: secundum illud Is. 43,25: «Ego ipse sum qui deleo iniquitates tuas propter me». Sed Christus, secundum quod homo, dimittit peccata: secundum illud Mt. 9,6: «Ut autem sciatis quod Filius Hominis habet potestatem in terra dimittendi peccata», etc. Ergo Christus, secundum quod homo, est Deus.

3. Praeterea, Christus non est homo communis, sed est iste homo particularis. Sed Christus, secundum quod est iste homo, est Deus: quia in «isto homine» designatur suppositum aeternum, quod naturaliter est Deus. Ergo Christus, secundum quod homo, est Deus.

Sed contra, illud quod convenit Christo secundum quod homo, convenit cuilibet homini. Si ergo Christus, secundum quod homo, est Deus, sequitur quod omnis homo sit Deus. Quod patet esse falsum.

Respondeo dicendum quod iste terminus «homo», in reduplicatione positus, potest dupliciter accipi. Uno modo, quantum ad naturam. Et sic non est verum quod, secundum quod homo, sit Deus: quia humana natura est distincta a divina secundum differentiam naturae. — Alio modo potest accipi ratione suppositi. Et sic, cum suppositum naturae humanae in Christo sit persona Filii Dei, cui per se convenit esse Deum, verum est quod Christus, secundum quod homo, sit Deus.

Quia tamen terminus in reduplicatione positus magis proprie tenetur pro natura quam pro supposito, ut supra dictum est (a.10): ideo magis est ista neganda: «Christus, secundum quod homo, est Deus», quam sit affirmanda.

Ad primum ergo dicendum quod non secundum idem convenit ali-

2. Perdonar los pecados es facultad exclusiva de Dios, como puede verse en Isaías: "Soy yo, soy yo quien por amor de mí borro tus pecados". Mas Cristo perdona como hombre los pecados, como se lee en San Mateo: "Pues para que veáis que el Hijo del hombre tiene sobre la tierra poder de perdonar los pecados", etc. Luego Cristo es, en cuanto hombre, Dios.

3. Cristo no es el hombre en general, sino este hombre particular. Pero Cristo, en cuanto es este hombre, es Dios, pues con las palabras "este hombre" se indica el supuesto eterno, que es Dios por naturaleza. Luego Cristo, en cuanto hombre, es Dios.

Por otra parte, todo lo que conviene a Cristo en cuanto hombre, conviene a todos los hombres. Si, pues, Cristo en cuanto hombre es Dios, síguese que cualquier hombre es Dios. Lo que manifiestamente es falso.

Respuesta. El término "hombre" puesto en la reduplicación puede tomarse en dos sentidos: primeramente, por la naturaleza; y así entendido no es cierto que Cristo en cuanto hombre sea Dios, pues la naturaleza humana es esencialmente distinta de la naturaleza divina. En segundo lugar, el término "hombre" puede tomarse por el supuesto; mas, siendo el supuesto de la naturaleza humana de Cristo la persona del Hijo de Dios, que por sí misma es Dios, es cierto bajo este aspecto que Cristo, en cuanto hombre, es Dios.

Ahora bien, el término que se pone en la reduplicación se refiere más propiamente a la naturaleza que al supuesto, como ya hemos observado. Luego la proposición "Cristo, en cuanto hombre, es Dios", debe ser más bien negada que afirmada.

Soluciones. 1. Bajo un mismo aspecto no puede convenirle a un mis-

mo sujeto el estar en movimiento hacia un término y ser ese mismo término: el movimiento le conviene por razón de la materia, o sujeto; el estar en acto, por razón de la forma. De manera semejante, no es bajo el mismo aspecto como le conviene a Cristo el ser Dios y el estar ordenado, merced a la gracia de unión, a ser Dios. Lo primero le conviene en razón de su naturaleza divina; lo segundo, en razón de su naturaleza humana. La proposición, por tanto, "Cristo, en cuanto hombre, posee la gracia de unión", es verdadera; pero no lo es ésta: "Cristo, en cuanto hombre, es Dios".

2. "El Hijo del hombre tiene sobre la tierra potestad de absolver los pecados" en virtud no de su naturaleza humana, sino de su naturaleza divina: la naturaleza divina perdona los pecados con su autoridad; la humana interviene de una manera instrumental y ministerial. Por eso, refiriéndose a este texto de San Mateo, comenta San Juan Crisóstomo: "Se habla expresamente de perdonar los pecados sobre la tierra para manifestar la unión indivisible existente entre la potestad divina y la naturaleza humana; pues, aunque se hizo hombre, permaneció siendo Verbo de Dios".

3. En la expresión "este hombre", el adjetivo demostrativo "este" hace que la palabra "hombre" signifique el supuesto. Por ello, la proposición "Cristo, en cuanto es este hombre, es Dios", es más verdadera que esta otra: "Cristo, en cuanto hombre, es Dios".

[25] Cf. S.TH., *Cat. auream* in Mc. 2,10

cui moveri ad aliquid, et esse illud: nam moveri convenit alicui ratione materiae vel subiecti, esse autem in actu ratione formae. Et similiter non secundum idem convenit Christo ordinari ad hoc quod sit Deus per gratiam unionis, et esse Deum: sed convenit primum sibi secundum humanam naturam; secundum vero secundum divinam. Et ideo haec est vera, «Christus, secundum quod homo, habet gratiam unionis»: non tamen ista, «Christus, secundum quod homo, est Deus».

Ad secundum dicendum quod «Filius Hominis habet in terra potestatem dimittendi peccata», non virtute humanae naturae, sed divinae: in qua quidem divina natura consistit potestas dimittendi peccata per auctoritatem; in humana autem natura consistit instrumentaliter et per ministerium. Unde Chrysostomus «Super Mt.»[25] hoc exponens, dicit: «Signanter dixit, «in terra dimittendi peccata», ut ostenderet quod humanae naturae potestatem divinitatis univit indivisibili unione. Quia, etsi factus est homo, tamen Dei Verbum permansit».

Ad tertium dicendum quod, cum dicitur «iste homo», pronomen demonstrativum trahit hoc nomen «homo» ad suppositum. Et ideo magis est haec vera, «Christus, secundum quod iste homo, est Deus», quam ista, «Christus, secundum quod homo, est Deus».

ARTICULO 12

Utrum «Christus, secundum quod homo, sit hypostasis vel persona» [a]

Si Cristo, en cuanto hombre, es una hipóstasis o persona

Ad duodecimum sic proceditur. Videtur quod «Christus, secundum quod homo, sit hypostasis vel persona».

1. Illud enim quod convenit cuilibet homini, convenit Christo secundum quod est homo: est enim aliis hominibus similis, secundum illud Phil. 2,7: «In similitudinem hominum factus». Sed omnis homo est persona. Ergo Christus, secundum quod homo, est persona.

2. Praeterea, Christus, secundum quod homo, est substantia rationalis naturae. Non autem substantia universalis. Ergo substantia individua. Sed nihil aliud est persona quam «rationalis naturae individua substantia»: ut dicit Boetius, in libro «De duabus naturis»[26]. Ergo Christus, secundum quod homo, est persona.

3. Praeterea, Christus, secundum quod homo, est res humanae naturae, et suppositum et hypostasis eiusdem naturae. Sed omnis hypostasis et suppositum et res naturae humanae est persona. Ergo Christus, secundum quod homo, est persona.

Sed contra, Christus, secundum quod homo, non est persona aeterna. Si ergo, secundum quod homo, sit persona, sequetur quod in Christo sint personae duae una temporalis et alia aeterna. Quod est erroneum, ut supra dictum est (q.2 a.6; q.4 a.2).

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (a.10.11), iste terminus «homo», in reduplicatione positus, potest accipi vel ratione suppositi, vel ratione naturae. Cum ergo dicitur, «Chris-

Dificultades. Parece que "Cristo, en cuanto hombre, es una hipóstasis o persona".

1. En efecto, lo que pertenece a todo hombre pertenece también a Cristo en cuanto que es hombre, pues Cristo es semejante a los demás hombres, como puede comprobarse en la Carta a los Filipenses, donde se dice: "Se hizo semejante a los hombres". Pero todo hombre es una persona. Luego también lo es Cristo en cuanto hombre.

2. Cristo, en cuanto hombre, es una sustancia de naturaleza racional; no una sustancia universal; luego tiene que serlo individual. Pero, según Boecio, la persona es "una sustancia individual de naturaleza racional". Luego Cristo, en cuanto hombre, es una persona.

3. Cristo, en cuanto hombre, es una realidad de naturaleza humana y un supuesto e hipóstasis de la misma. Pero toda hipóstasis y supuesto y realidad de naturaleza humana es una persona. Luego Cristo, en cuanto hombre, es una persona.

Por otra parte, Cristo no es, en cuanto hombre, una persona eterna. Si, pues, Cristo fuese, en cuanto hombre, una persona, en Cristo habría dos personas: una temporal y otra eterna, lo cual, como ya vimos, es falso.

Respuesta. Como acabamos de observar, el término "hombre" puesto en la reduplicación puede designar, bien el supuesto, bien la naturaleza. Si, pues, en la proposición

[a] *Sent.* 3 d.10 q.1 a.2 q.ª1; *In Rom.* 1 lect.3.

[26] C.4: ML 64,1343

"Cristo, en cuanto hombre, es una persona" se tomase dicho término por el supuesto, es claro que tal proposición es verdadera, pues el supuesto de la naturaleza humana no es ni más ni menos que la persona del Hijo de Dios.

Pero, si se tomase por la naturaleza, en ese caso una de dos: o bien se quiere decir que a la naturaleza humana le corresponde el existir en una persona, lo cual es cierto, pues todo lo que subsiste en una naturaleza humana es una persona; o bien se quiere decir que en Cristo la naturaleza humana debe poseer una personalidad propia, causada por los principios de dicha naturaleza, y en este sentido, Cristo, en cuanto hombre, no es una persona, pues la naturaleza humana no subsiste por sí misma separadamente de la divina, cosa requerida para que fuese una persona.

Soluciones. 1. Compete a todo hombre el ser persona del hecho de que todo lo que subsiste en una naturaleza humana es una persona. Pero en Cristo se da la particularidad de que la persona que subsiste en la naturaleza humana no es causada por los principios de ésta, sino que es eterna. De ahí que Cristo, en cuanto hombre, sea una persona en un determinado sentido, mientras que en otro no lo es, como hemos ya observado.

2. La "sustancia individual" de que se trata en la definición de persona, dada por Boecio, es una sustancia completa, subsistente por sí misma y separadamente de las demás sustancias; de no ser así, podría decirse que la mano del hombre es una persona, dado que es una cierta sustancia individual; mas no lo es, porque, siendo sustancia individual, existe en un sujeto. Y, por la misma razón, tampoco lo es la naturaleza humana de Cristo, aun siendo algo individual o singular.

3. Así como la persona significa una cosa completa y subsistente por

tus, secundum quod homo, est persona», si accipiatur ratione suppositi, manifestum est quod Christus, secundum quod homo, est persona: quia suppositum humanae naturae nihil est aliud quam persona Filii Dei.

Si autem accipiatur ratione naturae, sic potest intelligi dupliciter. Uno modo, quod intelligatur quod naturae humanae competat esse in aliqua persona. Et hoc etiam modo verum est: omne enim quod subsistit in humana natura est persona.—Alio modo potest intelligi ut naturae humanae in Christo propria personalitas debeatur, causata ex principiis humanae naturae. Et sic Christus, secundum quod homo, non est persona: quia humana natura non est per se seorsum existens a divina natura, quod requirit ratio personae.

Ad primum ergo dicendum quod omni homini convenit esse personam secundum quod omne subsistens in humana natura est persona. Sed hoc est proprium homini Christo, quod persona subsistens in humana natura eius non sit causata ex principiis humanae naturae, sed sit aeterna. Et ideo uno modo est persona secundum quod homo, alio modo non, ut dictum est (in c).

Ad secundum dicendum quod «substantia individua» quae ponitur in definitione personae, importat substantiam completam per se subsistentem separatim ab aliis. Alioquin, manus hominis posset dici persona cum sit substantia quaedam individua: quia tamen est substantia individua sicut in alio existens, non potest dici persona. Et eadem ratione nec natura humana in Christo: quae tamen potest dici individuum vel singulare quoddam.

Ad tertium dicendum quod, sicut «persona» significat quid com-

pletum et per se subsistens in natura rationali, ita «hypostasis, suppositum» et res «naturae» in genere substantiae significant quiddam per se subsistens. Unde, sicut humana natura non est per se seorsum a persona Filii, ita etiam non est per se hypostasis vel suppositum vel res naturae. Et ideo in sensu in quo negatur ista, «Christus, secundum quod homo, est persona», oportet etiam «negari omnes alias».

sí misma en la naturaleza racional, así la "hipóstasis", el "supuesto" y la "realidad sustancial" significan algo subsistente por sí mismo. Por lo mismo, así como la naturaleza humana no existe por sí misma separadamente de la persona del Hijo de Dios, así tampoco es por sí misma una hipóstasis o un supuesto o una realidad sustancial. Así, pues, en el mismo sentido en que se niega esta proposición: "Cristo, en cuanto hombre, es una persona", debe negarse también cualquier otra proposición de la misma índole.

INTRODUCCION A LA CUESTION 17

DE LA UNIDAD DE JESUCRISTO EN CUANTO A LA EXISTENCIA

Después de tratar Santo Tomás en la cuestión anterior de las cosas que pertenecen al ser y hacerse en Jesucristo, en cuanto a nuestro modo de hablar acerca del mismo, o sea, de la comunicación de idiomas, pasa a considerar aquellas que pertenecen a su *unidad:* 1.°, en la existencia (q.17); 2.°, en cuanto a la voluntad (q.18), y 3.°, en cuanto a la operación (q.19).

Como preámbulo a la cuestión de la unidad de existencia en Jesucristo, se pregunta si éste es uno o dos. Porque a un solo ser, absolutamente, no corresponde más que una sola existencia.

I. Si Jesucristo es uno o dos (a.1)

NOCIONES PREVIAS A LA CUESTIÓN.—1.ª En Jesucristo existen dos naturalezas realmente distintas entre sí, la divina y la humana. La naturaleza humana en abstracto no se predica de Jesucristo, pues no decimos que Jesucristo sea la naturaleza humana. Esta se distingue realmente del supuesto o de la persona en la cual existe, y con mayor motivo en Jesucristo, cuya persona es divina.

2.ª Se dice que una cosa es *una* o *dos* de dos maneras diferentes: sin determinar lo que se dice *uno* o determinándolo. Por ejemplo, cuando decimos de algo que es *uno*, sin especificar si es hombre, planta o piedra, sustancia o accidente. O determinando concretamente aquello que se dice *uno*, como un ser, una sustancia, una persona. Los teólogos escolásticos designaban con dos palabras estas dos maneras de llamar *una* a cualquier cosa: *neutraliter et masculine*, es decir, de un modo neutro o determinado.

SENTENCIAS ACERCA DE ESTE PARTICULAR.—Ciertos teólogos del siglo XIII, que enseñaban que en Jesucristo había dos supuestos y una persona (q.2 a.3), decían también que indeterminadamente era *dos* y determinadamente una sola persona. Y Nestorio, que establecía dos personas realmente distintas en Jesucristo en una persona llamada de unión, equivalentemente afirma también que era *dos*, de las dos maneras.

DOCTRINA DE SANTO TOMÁS.—Santo Tomás reprueba este doble modo de resolver el problema de la unidad de Jesucristo y establece la siguiente conclusión:

Jesucristo es uno absolutamente.

Dice así el símbolo de fe llamado de San Atanasio: «Aunque Jesucristo es Dios y hombre, sin embargo, no es *dos*, sino *uno* solo, no por conversión de la divinidad en la carne, sino por la asunción de la humanidad en Dios; *uno absolutamente*, no por confusión de la sustancia, sino por la unidad de

persona» (Dz. 40). «Creemos—se dice en el símbolo del concilio de Nicea—en un Dios omnipotente... y en *un* Señor nuestro, Jesucristo, Hijo de Dios, Unigénito del Padre, esto es, de la misma sustancia que el Padre..., Dios verdadero de Dios verdadero» (Dz. 54). Y los concilios de Efeso, Calcedonia, etc., definen que en Jesucristo no hay más que una persona, la del Verbo divino (Dz. 111a148). Luego Jesucristo es absolutamente *uno* y no dos, tanto en sentido neutro como determinado y concreto.

En Jesucristo hay una sola persona en dos naturalezas distintas, la divina y la humana. Si las dos naturalezas se predicaran en abstracto de la persona, de la misma manera que con verdad decimos que en Jesucristo hay dos naturalezas distintas, también sería verdadero afirmar que es *dos* y no uno solo. Pero la naturaleza humana no se puede predicar en abstracto de Jesucristo, por lo mismo que la naturaleza humana, a diferencia de la divina, se distingue realmente de la persona de Aquél. Por eso es erróneo decir que Jesucristo es la naturaleza humana. Jesucristo *tiene*, pero no *es* la naturaleza humana, como es la divina. Jesucristo es Dios por identidad real de su persona con la naturaleza divina y hombre verdadero porque aquélla subsiste también en la naturaleza humana. Siendo la naturaleza divina idéntica con cualquiera de las divinas personas en Jesucristo, supone por la del Hijo y no por la del Padre o del Espíritu Santo, puesto que fué la persona del Verbo la que se encarnó y no la del Padre o la del Espíritu Santo. De la misma manera que hombre, siendo nombre concreto de la naturaleza humana, indistintamente se atribuye a cualquier sujeto de la misma; mas, cuando se dice de Jesucristo, supone por la persona divina de éste y no por ninguna otra distinta. De donde se sigue que, aun cuando haya en Jesucristo dos naturalezas distintas, en El no hay más que un solo ser subsistente, una sola persona. Y, por lo tanto, es uno absolutamente y no dos, de cualquier modo que se considere. Sólo el número de las naturalezas es doble en El. Como la naturaleza humana no tiene en Jesucristo su persona propia, no hace número con la de éste, sino tan sólo con la naturaleza divina. Y por eso mismo Jesucristo es un solo ser absolutamente, un solo subsistente en dos naturalezas distintas. En los seres, el número de los mismos se toma de los subsistentes y no de las naturalezas que tienen o pueden tener. Y así, Pedro es un solo ser absolutamente y no muchos, aunque en él existan el alma y el cuerpo, con los múltiples accidentes y propiedades de una y otro.

De aquí se deduce que no se puede decir de Jesucristo que sea *éste y aquél*, ni en sentido neutro *uno y otro*. No lo primero, porque implicaría en El *duplicidad* de supuestos o personas (ad 3). Ni tampoco lo segundo, porque la diversidad de sustancia hace referencia a la diversidad de persona, la cual no existe en Jesucristo (ad 4).

Siendo Jesucristo absolutamente uno, ha de tener una sola existencia sustancial, ya que a la unidad en el ser corresponde la unidad en la existencia, pues la existencia es el acto propio del ser. Por eso Santo Tomás, después de haber determinado que Jesucristo es un ser, un existente absolutamente uno, se propone a continuación la unidad de su existencia. La cuestión ofrece alguna dificultad precisamente por la dualidad de naturalezas distintas existentes en El en una sola persona. Es una cuestión muy importante en la teología de Santo Tomás sobre el Verbo encarnado, con influjo en otras muchas también muy importantes de la teología. La plantea el Angélico Doctor en gran número de obras, desde el mismo comienzo de su vida literaria, adoptando en todas la misma posición inconmovible [1].

[1] Entre otros lugares podemos citar los siguientes: *In Sent.* 3 d.6 q.2 a.2; d.14 q.1 a.1 sol.1; d.18 q.1 a.1 ad 3; *Quodl.* 9 a.3; *Comp. theol.* c.212; *Cont. Gent.* c.4.35.41.43; *Sum. Th.* 3 q.17 a.2; etc.

II. De la unidad de existencia en Jesucristo (a.2)

NOCIONES PREVIAS.—1.ª En latín, la palabra *esse*, infinitivo del verbo *ser* y a la vez nombre propio, puede significar: 1.º, la cópula que une al sujeto con el predicado: Pedro *es* bueno, en cuyo caso significa un ser de razón; 2.º, la esencia de una cosa, como cuando decimos: La esencia de Pedro *es* animal racional; y 3.º, la existencia de una cosa. Aquí no se trata de la unidad del ser, *esse*, en Jesucristo en los dos primeros sentidos, sino tan sólo en el tercero. En castellano no tenemos esta ambigüedad, y la existencia la designamos siempre con un nombre distinto del que empleamos para significar la esencia, aunque también decimos que la esencia de Pedro consiste en *ser* animal racional, y la cópula del juicio en el *ser* que une al predicado con el sujeto.

2.ª *Duplicidad de la existencia.*—La existencia puede ser sustancial y accidental, según que sea acto propio de una sustancia o de un accidente. Así, la existencia propia del hombre es sustancial, y accidental la del color que también tiene existencia en él.

3.ª *La existencia sustancial pertenece de diversa manera a la naturaleza y al supuesto o persona.*—A la naturaleza le pertenece como principio determinante, *ut quo*, decían los escolásticos, y a la persona o supuesto como *sujeto* de la misma, *ut quod*. La esencia o naturaleza se compara con la existencia como la potencia al acto, viniendo, por otra parte, toda la determinación del ser de la forma o esencia[2].

3.ª *Las cosas que pertenecen a la naturaleza hay que multiplicarlas en Jesucristo, no las que pertenecen a la persona.*—Porque en Jesucristo hay dos naturalezas distintas en una sola persona.

4.ª *A un supuesto o persona no conviene más que una sola existencia sustancial.*—Esta es *acto propio* del supuesto o persona, el cual no puede multiplicarse en un mismo supuesto o persona, ya que la persona tiene relación de potencia con respecto a la existencia. En cambio, la existencia accidental, por lo mismo que no es acto propio del sujeto o persona, puede multiplicarse en un mismo sujeto, como podemos observar en nosotros mismos.

SENTENCIAS.—Escoto, Durando, Suárez, Franzelin, etc., enseñan que en Jesucristo existen dos naturalezas distintas, cuya existencia se identifica realmente con cada una de ellas. Otros, como el cardenal Billot, sostienen que en Jesucristo no hay más que una sola existencia sustancial, en la cual hacen consistir la misma esencia de la unión hipostática. Y éste es precisamente el fundamento principal de tal manera de pensar acerca de esta cuestión. Santo Tomás establece la unidad absoluta de existencia sustancial en Jesucristo, juntamente con la pluralidad de existencias accidentales. Pero no considera esta unidad de existencia sustancial, en Jesucristo, como la esencia de la unión hipostática de la naturaleza humana con la persona del Verbo divino, sino como una *consecuencia* de la misma.

DOCTRINA DE SANTO TOMÁS.—Conforme a la sentencia de Santo Tomás, establecemos la siguiente proposición, en la que se condensa su pensamiento acerca de esta cuestión:

[2] *In Sent.* 1 d.23 q.1 a.1c y ad 1 y 2; *Sum. Th.* 1 q.29 a.2 ad 5.

En Jesucristo no hay más que una sola existencia sustancial del Verbo divino, la cual suple la propia de la naturaleza humana; y tantas accidentales cuantos accidentes distintos existen en El por razón de la humana naturaleza.

En la doctrina de Santo Tomás es considerada esta conclusión como totalmente firme y segura.

Demostremos cada una de sus partes en particular, procurando corroborarlas con testimonios del mismo Santo Doctor.

PRIMERA PARTE: *Una sola existencia sustancial.*—a) *Por la absoluta unidad de Jesucristo.*—A un solo ser corresponde una sola existencia. La existencia es acto del ser, por la cual éste se denomina tal. Mas Jesucristo es absolutamente un solo existente sustancial. Luego en Jesucristo no hay más que una sola existencia. Es una consecuencia completamente lógica de lo establecido en el artículo anterior respecto de la absoluta unidad de Jesucristo como ser y como existente.

b) *Por razón de la unidad de persona en Jesucristo.*—A una persona no corresponde más que una sola existencia sustancial, puesto que ésta es el *acto propio* de la persona. No se concibe *una* persona, *un solo subsistente*, con dos existencias sustanciales, con dos actos propios distintos, porque, en ese caso, la persona no sería un solo subsistente, sino *dos* realmente distintos. Lo cual está contra la razón de la unidad de persona en Jesucristo y se opondría a la misma fe, que nos la enseña e impone.

c) *Por la misma repugnancia de la existencia creada a la persona divina.*—Si en Jesucristo hubiese una doble existencia sustancial, correspondiente una a la naturaleza divina y la otra a la humana, la de ésta, o actuaría sustancialmente a la persona divina, o le advendría sólo accidentalmente, o de ninguna manera se uniría a ella. La enumeración es completa, puesto que entre unirse a ella sustancialmente o sólo accidentalmente no se da otro término que no unirse de ninguna manera. Ahora bien, la existencia de la naturaleza humana de ninguna manera puede actuar a la persona divina, ya que ésta es el mismo *ser increado* por esencia, siendo su acto propio la misma existencia infinita increada y subsistente de Dios. Sería el mayor de los absurdos sólo pensar lo contrario. Tampoco puede advenirle o adherirse a ella accidentalmente, además de la razón antes señalada, porque Dios no es sujeto de accidentes y, además, porque entonces desaparecería la unión hipostática, que es substancial y no accidental. Y en el tercer caso habría en Jesucristo dos subsistentes y dos personas, perfectamente distintos entre sí, lo que está en contra de la fe católica. No hay manera de conciliar la simultaneidad de dos existencias sustanciales en Jesucristo sin menoscabo de la fe.

d) *Por razón de la comunicación de idiomas.*—La duplicidad de existencia sustancial es duplicidad de subsistentes. Tal la del caballo y la del jinete. Mas un subsistente no es el otro, ni se predica de él, e igualmente las propiedades de ambos en concreto entre sí, como sucede en Jesucristo, en el que Dios es hombre y el hombre Dios, el omnipotente padece, muere, etc., y el que padece es omnipotente, infinito, etc. Luego la duplicidad de existencia sustancial en Jesucristo hace imposible la comunicación de idiomas, que también es una verdad de fe.

e) *Por razón de la maternidad divina.*—La Virgen María es madre de Dios. Supuesta la dualidad de existencia sustancial en Jesucristo, la Virgen no podría ser ni decirse madre de Dios. La naturaleza humana se presupone a su unión con el Verbo divino, y, teniendo aquélla una existencia propia, distinta

de la del Verbo, la acción generativa de la Virgen Santísima se terminaría en la naturaleza humana de Jesucristo *antes de su unión con el Verbo*. Y, por lo tanto, *antes* de que el hombre fuera realmente Dios ni pudiera serlo, ya que la acción del generante se termina en la existencia del engendrado y el hombre sólo es Dios en virtud de la unión de la naturaleza humana en la persona del Verbo divino. Por eso dice Santo Tomás: «*ser concebido y nacer* se atribuye a la persona (al que subsiste) por razón de la naturaleza en la cual es concebida y nace. En el primer instante de su concepción, la naturaleza humana fué asumida en la unidad de persona con el Verbo divino. De donde, con toda verdad, Dios fué concebido y nacido de la Virgen María» (3 q.33 a.3): «Sólo, por consiguiente, se podría negar que la bienaventurada Virgen María es Madre de Dios en estas dos hipótesis: o que la humanidad de Jesucristo hubiera sido concebida *antes* de su unión en la persona con el Hijo de Dios, como dijo Fotino, o que no hubiera sido tomada en la unidad de persona por el Verbo divino, como enseña Nestorio» (3 q.35 a.4).

f) *Por el modo diverso en que la existencia conviene a la naturaleza y al supuesto o persona.*—A la naturaleza le conviene como a principio determinante de la misma, *ut quo*, y a la persona como a sujeto de ella, o como aquel que la tiene y posee. Ahora bien, una persona no puede tener más que una sola existencia sustancial, porque ésta es el término al cual dice orden la persona como la potencia a su acto propio, requiriendo, por tanto, la unidad de persona unidad de existencia completa, es decir, sustancial o personal (3 q.19 a.1 ad 4). No se concibe una potencia actuada sustancialmente por dos actos propios distintos.

Citemos algunos testimonios de Santo Tomás: «La unidad de una cosa sigue a la unidad de su existencia. Por lo cual, de la misma manera se predica de una cosa el ser, o el ente, y la unidad... Por consiguiente, no puede suceder que el supuesto o la persona sea una y no su existencia sustancial» [3]. «La existencia—dice en otra parte—es aquello en que se funda la unidad del supuesto. Luego la existencia *múltiple* sustancial se opone a la unidad del supuesto» [4]. Por último, «la existencia que pertenece a la hipóstasis o persona (la sustancial) *es imposible* que se multiplique en una misma hipóstasis o persona, por lo mismo que no es posible que una sola cosa (un solo subsistente o una persona) tenga más de una existencia sustancial» (3 q.17 a.2).

Es decir, desde todos los puntos de vista nos encontramos con la total incompatibilidad de la dualidad de existencia sustancial en Jesucristo: de su unidad absoluta como ser que existe y subsiste, de la unicidad de su persona, de la repugnancia de una existencia creada en la persona divina, de la comunicación de idiomas o propiedades de la naturaleza divina y humana en concreto, en Jesucristo; de la maternidad divina de María y del modo como la existencia conviene a la naturaleza y al supuesto o persona. No hay manera de eludir la férrea lógica de la doctrina de Santo Tomás.

SEGUNDA PARTE: *La existencia divina de la persona del Verbo suple la propia de la naturaleza humana.*—Perteneciendo la existencia a la persona como a sujeto de la misma y habiendo sido unida la naturaleza humana con el Verbo divino precisamente en su persona, por fuerza la existencia de la naturaleza humana en Jesucristo ha de ser completamente divina, toda vez que la existencia de la persona del Verbo es divina, con la cual no puede mezclarse otra creada y ni siquiera unirse accidentalmente a ella, so pena de pervertir totalmente la unión hipostática. Por tanto, que la existencia de la naturaleza humana sea la misma de la persona del Verbo es una *consecuencia* de la unión hipostática completamente lógica y natural o necesaria. De donde resulta que la existencia del Verbo divino suple la connatural de la naturaleza humana, en lo cual no existe dificultad alguna, puesto que, siendo aquélla infinita en sí misma, tiene virtud para suplir no solamente la de la naturaleza humana, sino también la de todos los seres creados y creables al mismo tiempo (3 q.3 a.1). Con esto, la naturaleza humana no pierde nada de su perfección, sino que más bien se exalta y sublima al existir con la misma existencia del Verbo divino. Ni éste tampoco sufre cambio real alguno en su propia existencia, porque la unión del Verbo en persona con la naturaleza humana no añade en el Verbo nada más que una relación de razón (3 q.2 a.7), teniendo su lugar toda la mutación real en la misma naturaleza humana (ibid.).

Dice así Santo Tomás: «La existencia eterna del Hijo de Dios, idéntica con la naturaleza divina, es también la existencia de la naturaleza humana en cuanto ésta es asumida por Aquél en la unidad de persona» (3 q.17 a.2 ad 2). «En Jesucristo, a la unión del alma con el cuerpo no sigue la existencia propia de la naturaleza humana, sino tan sólo una relación de razón en la existencia del Hijo de Dios a aquélla» [5]. Y pone el Angélico Doctor el ejemplo del hombre que nace sin una mano, la cual se produce milagrosamente con su propia existencia. Y después se une al hombre, en el que no añade su propia existencia a la que ya tenía aquél, sino una nueva relación de existencia a la mano que milagrosamente se le añadió. «Es manifiesto —dice en otro lugar—que las partes de un todo, divididas, cada una tiene su propia existencia; pero, unidas en el todo, todas existen con la misma existencia de éste. De modo semejante, si consideramos a Jesucristo como un supuesto íntegro de dos naturalezas, la existencia de aquél será solamente una, como uno también es el supuesto o la persona» [6].

TERCERA PARTE: *Y muchas existencias accidentales.*—Tantas como son los accidentes de la naturaleza humana en Jesucristo, los cuales todos tienen en ella su propia existencia. Pues, proporcionándose la existencia a la esencia, como la potencia al acto, ninguno puede existir con la misma existencia sustancial de la persona, ya que la potencia y el acto propio están en el mismo género supremo, y, por lo tanto, si la esencia es accidental, la existencia tiene que serlo también. Por eso todos los accidentes de la naturaleza humana de Jesucristo existen en la misma naturaleza y no en la misma persona, la cual dando subsistencia a la naturaleza humana, ésta sustenta a los accidentes.

DIFICULTADES.—Todo esto es lógico, claro y perfectamente coherente en sana teología. Sin embargo, se presentan ciertas dificultades que conviene tener en cuenta para mayor esclarecimiento de la cuestión. Las más jugosas nos las trae el mismo Santo Tomás en el artículo 2 de esta cuestión.

1.ª La existencia proviene de la forma o naturaleza. En Jesucristo hay dos naturalezas distintas. Luego dos existencias. Tal es la primera dificultad.

Ya hemos indicado antes de qué manera la existencia proviene de la naturaleza y le conviene, tanto a ella como a la persona. La existencia proviene de la forma como principio determinante de la misma y en cuanto de ella proviene también la subsistencia, en virtud de la cual el supuesto o persona la tiene como sujeto de la misma. Pero no formalmente ni tampoco eficientemente. No formalmente, porque la existencia se distingue realmente de la esencia como el acto de la potencia. Ni tampoco eficientemente,

[3] *In Sent.* 3 d.18 q.1 a.2.
[4] *In Sent.* 3 d.18 q.1 a.2.
[5] *In Sent.* 3 d.6 q.2 ad 1.
[6] *Comp. theol.* c.212.

porque la causa principal de la existencia tan sólo puede ser Dios, cuya forma es el ser subsistente, y la criatura solamente como instrumento de Dios en sentido estricto. La subsistencia es esa perfección última sustancial que brota de la forma, de los principios intrínsecos constitutivos de una cosa, la cual la constituye en supuesto o persona, y, por tanto, en *sujeto* de la existencia. La subsistencia, el supuesto, o persona, se distinguen realmente de la esencia en todo ser creado, identificándose en cuanto a las realidades por ellos significadas solamente en Dios. El supuesto o persona, con su propia naturaleza, es la que propiamente tiene la existencia y el que existe. A la esencia o naturaleza le pertenece solamente como principio determinante de la misma y como principio de la subsistencia. Pero no es ella la que existe ni el sujeto que tiene la existencia.

Ahora bien, identificándose en Dios la persona con la naturaleza y la esencia con la existencia, es manifiesto que la existencia de las personas divinas sólo puede ser la existencia subsistente, increada e infinita, respecto de la cual la naturaleza humana de Jesucristo no tiene virtud determinante de la misma, ni puede ser principio de la subsistencia de la persona del Verbo, sino tan sólo de la naturaleza esencial de Jesucristo como hombre, existiendo en El con la misma existencia de la persona del Verbo, que la eleva y sublima en perfección. Esta naturaleza humana de Jesucristo no carece de nada de lo que le es esencial, porque la subsistencia es realmente distinta de ella, así como también su existencia propia; y la existencia de la persona, en la cual existe, no es suya propia y está toda determinada por la naturaleza divina de la misma persona, respecto de la cual ella, siendo infinitamente inferior, carece de virtud para determinarla. Otra cosa muy distinta sería si se tratara de la existencia propia. Pero ésta no puede tener lugar en la persona divina, lo que tampoco arguye defecto en la naturaleza humana de Jesucristo, porque sucede esto en ella no por defecto suyo, sino por la sublime perfección de la existencia de la persona del Verbo, que tanto exalta y perfecciona a la naturaleza humana de Jesucristo. Luego la dualidad de naturalezas no infiere en Jesucristo duplicidad de existencia [7].

2.ª La existencia de la naturaleza divina de Jesucristo es eterna. Mas la de su naturaleza humana es temporal. Luego en Jesucristo hay dos existencias. La dificultad no puede ser más especiosa.

Sin embargo, no es difícil la solución de la misma. Lo *temporal*, en la unión hipostática, es la asunción de la naturaleza humana a la persona del Verbo, y, por consiguiente, a su misma existencia. A esta asunción sigue en la naturaleza humana una relación real temporal a la persona del Verbo considerada como una con ella en la persona y en la existencia, a la cual responde en aquélla otra de razón a la misma naturaleza humana. De manera que no hay dos existencias, una eterna y otra temporal, sino la misma existencia de la persona del Verbo con una nueva relación *temporal* a la naturaleza humana, una con ella en su misma existencia. La cual, por lo mismo que es de razón y no real, no supone cambio alguno en la persona ni en la existencia divina. El cambio está todo en la naturaleza humana, el cual por cierto es de perfección y sublimación de la misma [8].

3.ª En la Trinidad, sigue objetándose Santo Tomás, es una misma la existencia de las tres personas, porque una misma es la esencia o naturaleza de las tres. En Jesucristo hay dos naturalezas distintas. Luego también dos existencias.

Ciertamente que las tres personas divinas tienen una misma existencia numéricamente, así como también una misma naturaleza o esencia, la cual

[7] Ad 1; *In Sent.* 3 d.6 q.2 a.2 ad 1.
[8] Ad 2; *In Sent.* 3 d.6 q.2 a.2 ad 1; *Sum. Th.* 3 q.2 a.7.

se dice del Padre, del Hijo o del Espíritu Santo por una *relación de razón* a las distintas personas en Dios [9]. Debieran reparar en esto todos aquellos que no tienen escrúpulo ninguno en poner en Dios *tres existencias relativas* y una absoluta, siendo así que la existencia pertenece en Dios solamente a lo absoluto y de ninguna manera a lo relativo [10]. Es el constitutivo íntimo de la esencia divina. La razón de esta unicidad de existencia en las tres personas divinas es porque las tres se identifican realmente con la divina esencia y, por lo tanto, con la *única existencia subsistente*.

En Jesucristo hay también una sola existencia sustancial, aun cuando son dos naturalezas las que en El existen, y una de ellas, la humana, se distinga realmente de la persona. Pero la razón es otra muy distinta. Porque en El sólo hay una persona, a la cual fué asumida la naturaleza humana, y, por lo tanto, a su misma existencia (ad 3).

4.ª Todavía pone otra dificultad el Angélico Doctor. El alma, como forma del cuerpo, da el ser a éste. Pero no le da la existencia divina, como es manifiesto. Luego otra distinta, y, por consiguiente, en Jesucristo no hay una sola existencia.

La contestación es muy sencilla. En Jesucristo, el alma no da al cuerpo nada más que su información esencial; de donde resulta la naturaleza humana, la cual fué unida en la persona del Verbo divino. Y en cuanto unida en la persona del Verbo, no le pertenece a ésta tener existencia propia ni ser principio determinante de la existencia de la persona divina ni tampoco de la subsistencia de la naturaleza humana, como sucede en nosotros, según dejamos ya explicado en la dificultad primera. Lo que a la naturaleza humana pertenece en Jesucristo es ser principio determinante de su naturaleza esencial de hombre verdadero. Y nada más (ad 4).

5.ª Las cosas son creadas por razón de la existencia, reza otra dificultad. Por eso se dice que solamente son objeto de creación los subsistentes (1 q.45 a.4). La naturaleza humana de Jesucristo es creada. Luego en Jesucristo, además de la existencia divina, se da la creada de la naturaleza humana.

Es de advertir que esta dificultad no se la propone a sí mismo Santo Tomás, sino que viene de un campo totalmente opuesto a su doctrina. Si en las cosas creadas la esencia se identificara realmente con su existencia, desde luego que la creación de la naturaleza humana de Jesucristo nos conduciría lógicamente a la afirmación de dos existencias distintas, por absurda que fuera semejante afirmación, de la misma manera que admitimos en El dos naturalezas. A la misma conclusión tendríamos que llegar también en el supuesto que la naturaleza humana existiera en Jesucristo con su propia existencia. La creación se termina, efectivamente, en la existencia de la cosa que se crea. Pero no es ella solamente lo creado, sino también su naturaleza o esencia. La existencia puede ser propia o ajena. Y supuesta la real distinción entre la esencia y la existencia y que la naturaleza humana fué asumida en Jesucristo a la persona del Verbo, la cual, por tanto, carece de su propia subsistencia o persona, la dificultad carece de sentido y se viene por sí sola al suelo, por la base falsa en que está fundada. Por eso mismo, Santo Tomás no se la podía proponer. Lo creado en este caso es la naturaleza humana y su relación a la persona divina, en la cual sigue otra de razón a la primera (3 q.2 a.7), no la existencia de la persona divina, en la cual existe la naturaleza humana.

Es más, esta dificultad se convierte fácilmente en un nuevo argumento, de tipo teológico, en favor de la real distinción entre la esencia y la existencia

[9] *In Sent.* 3 d.25 q.1 a.4c y ad 1; d.26 q.1 a.1 ad 4; *De verit.* q.1 a.5 ad 19; *De pot.* q.9 a.5 ad 19; *Quodl.* 1.2 a.1c y ad 1, etc.
[10] *De pot.* q.9 a.5 ad 19.

en todo ser creado, por los grandes absurdos que lógicamente se seguirían en la hipótesis contraria, no solamente contra la unión hipostática y la unidad de persona en Jesucristo, sino también de otras verdades, así de la fe como de la metafísica.

III. ¿Qué pensar de la cuestión disputada «De la unión del Verbo encarnado»?

La mayor dificultad para la interpretación del pensamiento de Santo Tomás, en esta cuestión, se encuentra en el escrito sobre la unión del Verbo encarnado, que se halla entre las cuestiones disputadas del Angélico Doctor. Como ya dejamos indicado, desde un principio hasta el final de su vida dió siempre una solución idéntica a esta cuestión, sin la más leve sombra de duda ni vacilación alguna. Pero esta cuestión disputada figura entre sus escritos, en la que de una manera muy somera se desenvuelve toda la doctrina de la unión del Verbo con la naturaleza humana, en sólo cinco breves artículos. La disonancia doctrinal entre la posición en ella adoptada y la uniformemente seguida en los demás escritos es tan grande y manifiesta, que bien podría tomarse como una verdadera retractación, si otras razones no impidieran pensar de esta manera. Para que mejor se vea esta oposición, vamos a contrastar las principales ideas en ella vertidas acerca de la unidad de Jesucristo y de su existencia con las que se enseñan en este lugar de la *Suma Teológica*, comunes a *todos* los demás escritos suyos sobre ella, de cuya autenticidad no se puede dudar.

A) En cuanto a la unidad de Jesucristo

1.° *En la cuestión disputada «De la unión del Verbo encarnado»*. En sentido neutro, Jesucristo *es uno de alguna manera y, en cierto sentido, dos. Uno* por la unidad del supuesto, el cual es considerado como un *todo*, y *dos* por la dualidad de naturalezas, como *partes* de ese *todo*. Se llama *sustancia* no solamente al supuesto, sino también a la *naturaleza específica*.

2.° *Suma Teológica. Uno absolutamente*, tanto en sentido neutro como en el determinado de persona. Considera la persona como una en sí misma, no como un *todo*. Las dos naturalezas no tienen razón de *partes*. Por el modo de predicarse la naturaleza humana del supuesto o persona, *niega* que Jesucristo pueda decirse *dos* en virtud de la dualidad de naturalezas. Solamente concede que Jesucristo *tiene* dos naturalezas. Sustancia propiamente, o en un sentido pleno, *solamente* se dice el supuesto.

B) En cuanto a la unidad de existencia

1.° En la cuestión "De la unión del Verbo encarnado"

Dos existencias, una absolutamente y otra en cierto sentido; una *primaria* y otra *secundaria*. Por la duplicidad de naturalezas. La *eterna* de la persona divina tiene también una *existencia secundaria* en cuanto que el Verbo se hizo hombre en el tiempo.

2.° En la "Suma Teológica". Una sola existencia absolutamente

Una persona. La existencia pertenece a la persona *ut quod*, o sea, como a sujeto de la misma, y a la naturaleza *ut quo*, es decir, como aquello por lo cual el supuesto o la persona tiene la existencia. La existencia es *una* cuando la persona es *una*, y no *doble* por la dualidad de naturalezas. Porque la naturaleza humana en abstracto no se predica de la persona. La existencia *eterna* del Hijo de Dios se hace también existencia del hombre Cristo en el tiempo, en cuanto que la naturaleza humana es asumida en la unidad de la persona del Verbo, sin que por eso adquiera éste una *nueva* existencia, aun *secundaria*, sino tan sólo una relación de razón de la existencia personal preexistente a la naturaleza humana, por lo mismo que la persona divina subsiste no sólo en la naturaleza divina, sino también en la humana.

Conclusión

La diferencia entre Santo Tomás y el autor *De la unión del Verbo encarnado* es tan notable, que sin dificultad pudiéramos calificarla de *esencial*.

¿Cómo resolver esta oposición?

Dos soluciones.—Ateniéndose a la crítica *interna doctrinal*, los grandes intérpretes del pensamiento de Santo Tomás, como el cardenal Cayetano [11], niegan su autenticidad, considerando esta obra como de autor distinto, que fué hallada, después de la muerte del Angélico Doctor, entre las suyas propias y publicada más tarde como una de ellas. Realmente no se concibe que Santo Tomás tratara de modificar o de retractar una opinión suya tan firme y uniformemente sostenida durante toda su vida, sin hacer alusión siquiera a su manera de pensar de siempre, y en una forma tan somera, tan floja e ineficaz, en la que tampoco se tienen en cuenta los fundamentos que antes se daban por necesarios e inconmovibles, al menos, para rechazarlos. Por otra parte, en la misma fecha que, en el peor de los casos, se atribuye a esta cuestión disputada y con mucha probabilidad posteriormente, aparece su doctrina de siempre en la tercera parte de su obra maestra, la *Suma Teológica*, en la que sin duda puso la mayor atención, con la misma firmeza y seguridad y, si se quiere, todavía con más precisión, pureza de conceptos y aquilatamiento de ideas. Todo lo cual hace pensar que no se trata de un escrito del mismo Santo Tomás.

Sin embargo, los historiadores críticos, como el P. Mandonnet, demuestran que por los años 1260-1268, que Grabmann extiende hasta 1272, dió Santo Tomás en Nápoles unas explicaciones sobre la unión del Verbo encarnado, a las que respondería esta cuestión disputada. Pero esto no prueba que su redacción sea debida al mismo Santo Tomás. La composición de la tercera parte de la *Suma Teológica*, en la que tan magistralmente se expone la misma doctrina de siempre sobre este particular, que todos colocan del 1272 al 1273, es todavía posterior, y, por lo tanto, quedan en pie todas las razones antes indicadas.

La solución que parece más razonable es que la cuestión disputada *De la unión del Verbo encarnado* no es efectivamente un escrito del mismo Santo Tomás, sino una transcripción, o *reportata*, de las explicaciones del Santo Doctor sobre esta materia hecha por alguno de sus oyentes, que no acertó a captar el pensamiento de su maestro, sino que lo modificó y flexionó notablemente, pasando después a figurar entre sus escritos por lo mismo que había sido tomada de sus explicaciones. Todo aquel que haya tenido el cargo

[11] *In III P.* q.17 a.2.

de enseñar reconocerá fácilmente que el fenómeno no es único ni tampoco raro, sobre todo cuando se trata de materias tan difíciles como la presente. Todo se recibe según el modo propio del recipiente, según reza un adagio escolástico, que también es vulgar.

Por tanto, esta cuestión *De la unión del Verbo encarnado* no afecta en lo más mínimo a la autenticidad y legitimidad del pensamiento de Santo Tomás sobre la unidad de existencia en Jesucristo.

CUESTION 17

(In duos articulos divisa)

De unitate Christi quantum ad esse

La unidad de Cristo en cuanto al ser

A continuación procede a considerar todo lo que de una manera general corresponde a Cristo desde el punto de vista de la unidad; pues lo que atañe de una manera más concreta a la unidad o a la pluralidad se tratará en su debido lugar. Así, ya hemos demostrado que en Cristo se dieron varias clases de ciencias, y más tarde demostraremos que en él no hay un solo nacimiento.

Por el momento, pues, trataremos, primero, de la unidad de Cristo en cuanto al ser; después, en cuanto a su querer, y, finalmente, en cuanto a su obrar.

Sobre el primer punto se pregunta:

Primero: si Cristo constituye una unidad o una dualidad.

Segundo: si Cristo es uno en cuanto a la existencia.

Deinde considerandum est de his quae pertinent ad unitatem in Christo in communi (cf. q.16 introd.). Nam de his quae pertinent ad unitatem vel pluralitatem in speciali, suis locis determinandum est: sicut supra (q.9) determinatum est quod in Christo non una est tantum scientia; et infra (q.35 a.2) determinabitur quod in Christo non una est tantum nativitas.

Considerandum est ergo primo, de unitate Christi quantum ad esse: secundo, quantum ad velle (q.18); tertio, quantum ad operari (q.19).

Circa primum quaeruntur duo.

Primo: utrum Christus sit unum vel duo.

Secundo: utrum in Christo sit tantum unum esse.

ARTICULO 1

Utrum Christus sit unum vel duo [a]

Si Cristo constituye una unidad o una dualidad

Dificultades. Parece que Cristo no es una unidad, sino una dualidad.

1. Escribe San Agustín: "Habiendo tomado la forma de Dios la forma de siervo, uno y otro son Dios por razón de Dios, que es el que asume; y uno y otro son hombre por razón del hombre que ha sido asumido". Pero "uno y otro" no puede decirse sino donde hay una dualidad. Luego Cristo es una dualidad.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod Christus non sit unum, sed duo.

1. Dicit enim Augustinus, in I «De Trin.» [1]**: «Quia forma Dei accepit formam servi, utrumque Deus, propter accipientem Deum: utrumque homo, propter acceptum hominem». Sed «utrumque» dici non potest ubi non sunt duo. Ergo Christus est duo.**

2. Donde se da "una cosa" y "otra cosa", allí hay una dualidad. Pero Cristo es una cosa y otra cosa, según la expresión de San Agustín: "Poseyendo la forma de Dios, tomó la forma de siervo: uno y otro constituyen un solo sujeto, pero representan una cosa por relación al Verbo y otra cosa por relación al hombre". Luego Cristo constituye una dualidad.

2. Praeterea, ubicumque est «aliud et aliud», ibi sunt duo. Sed Christus est aliud et aliud: dicit enim Augustinus, in «Enchirid.» [2]**: «Cum in forma Dei esset, formam servi accepit: utrumque unus, sed aliud propter Verbum, aliud propter hominem». Ergo Christus est duo.**

3. Cristo no es sólo hombre, pues, de lo contrario, no sería Dios. Luego, además de hombre, es alguna otra cosa. Luego en Cristo hay "una cosa" y "otra cosa", es decir, una dualidad.

3. Praeterea, Christus non est tantum homo: quia, si purus homo esset, non esset Deus. Ergo est aliquid aliud quam homo. Et ita in Christo est «aliud et aliud». Ergo Christus est duo.

4. Cristo es una cosa idéntica al Padre y una cosa diferente del Padre. Luego Cristo es "una cosa" y "otra cosa", esto es, una dualidad.

4. Praeterea, Christus est aliquid quod est Pater: et est aliquid quod non est Pater. Ergo Christus est «aliquid et aliquid». Ergo Christus est duo.

5. Así como en el misterio de la Trinidad hay tres personas en una sola naturaleza, así en el misterio de la encarnación hay dos naturalezas en una sola persona. Pero a causa de la unidad de naturaleza, no obstante la distinción de personas, el Padre y el Hijo son una sola cosa, según las palabras de San Juan: "Yo y el Padre somos una sola cosa". Luego de manera semejante, a causa de la dualidad de naturalezas, no obstante la unidad de personas, Cristo será una dualidad.

5. Praeterea, sicut in mysterio Trinitatis sunt tres personae in una natura, ita in mysterio incarnationis sunt duae naturae in una persona. Sed propter unitatem naturae, non obstante distinctione personae, Pater et Filius sunt unum: secundum illud Io. 10,30: «Ego et Pater unum sumus». Ergo, non obstante unitate personae, propter dualitatem naturarum Christus est duo.

6. Enseña Aristóteles en el libro III de los "Físicos" que los términos "uno" y "dos" se dicen denominativamente. Pero hay una dualidad de naturaleza en Cristo. Luego Cristo es doble.

6. Praeterea, Philosophus dicit in III «Physic.» [3]**, quod «unum» et «duo» denominative dicuntur. Sed Christus habet dualitatem naturarum. Ergo Christus est duo.**

7. Dice Porfirio que la forma accidental hace que una cosa sea así

7. Praeterea, sicut forma accidentalis facit «alterum», ita for-

[a] *Sent.* 3 d.6 q.2 a.1; *Cont. Gent.* 4,38; *De rat. fidei* c.6; *De unione Verbi* a.2 ad 2.7; a.3.

[1] C.7: ML 42,829.
[2] C.35: ML 40,250.
[3] C.3 n.1 (BK 202a18): S.TH., lect.4.

o de la otra manera; la forma sustancial, en cambio, la hace "otra cosa", distinta esencialmente. Pero en Cristo hay dos naturalezas sustanciales, la humana y la divina. Luego Cristo es "una cosa" y "otra cosa", y constituye, por tanto, una dualidad.

Por otra parte, escribe Boecio: "Todo ser, bajo la razón de ser, es uno". Pero, según nuestra fe, atribuímos a Cristo el ser. Luego es uno.

Respuesta. La naturaleza, considerada en sí misma y expresada bajo una forma abstracta, no puede predicarse del supuesto o de la persona, a no ser en Dios, en quien "lo que es" y "aquello por lo que es" son lo mismo, como hemos demostrado en la Primera Parte. Ahora bien, en Cristo hay dos naturalezas, una divina y otra humana, de las cuales la divina puede predicarse de Cristo, bien bajo una forma abstracta, bien bajo una forma concreta: así, decimos que el Hijo de Dios, o, lo que es lo mismo, Cristo, es su naturaleza divina y que es Dios. Pero la naturaleza humana no puede ser predicada de Cristo por sí misma en abstracto, sino sólo en concreto, esto es, por medio de un nombre en el cual se la expresa como existente en un supuesto. Así, no se dice que "Cristo sea su naturaleza humana", pues la naturaleza humana no es predicable de su supuesto; se dice, en cambio, que "Cristo es hombre", así como también que "Cristo es Dios". Por la palabra "Dios" se entiende "el que posee la deidad", y por la palabra "hombre" el que "posee la humanidad". Pero este poseer la humanidad no se expresa lo mismo al decir "hombre" que con la palabra "Pedro" o "Jesús", pues la palabra "hombre" significa el que posee la humanidad sin ninguna otra determinación, igual que la palabra "Dios" significa el que posee la deidad sin ninguna otra precisión; en cambio, la palabra "Jesús" o "Pedro" significan al que posee esta humanidad determinada, esto es, con las propiedades individuales, igual que la palabra "Hijo de Dios" designa un sujeto divino con una propiedad personal determinada.

El motivo de atribuir a Cristo una dualidad es porque tiene dos naturalezas, y por eso, si las dos naturalezas pudieran predicarse bajo una forma abstracta de Cristo, seguiríase que Cristo sería doble; mas, como no se pueden predicar de El sino en concreto, en cuanto están en el supuesto, de ahí que la "unidad" o "dualidad" deben predicarse de Cristo atendiendo al supuesto. Algunos atribuyeron a Cristo dos supuestos y una sola persona, la cual, en su opinión, era el último complemento del supuesto. Según esto, en razón de los dos supuestos, Cristo sería dos, tomando la palabra "dos" en neutro, mientras que por razón de la unidad de persona Cristo sería uno, tomando la palabra "uno" en masculino, ya que el género neutro designa una cosa informe e inacabada; el género masculino, en cambio, designa una cosa perfecta y acabada.—Los nestorianos, por su parte, que ponían en Cristo dos personas, afirmaban que Cristo era dos, tomada esta palabra tanto en neutro como en masculino.—Mas, como quiera que nosotros atribuímos a Cristo una sola persona y un solo supuesto, de ahí que digamos que Cristo es uno, tomada esta palabra "uno" tanto en masculino como en neutro.

Soluciones. 1. En el texto citado de San Agustín, la expresión "el uno y el otro" no deben entenderse a la manera de un predicado, como si dijera que "Cristo es uno y otro", sino a la manera de un sujeto. En este

ma substantialis «aliud», ut Porphyrius dicit[4]. Sed in Christo sunt duae naturae substantiales, humana scilicet et divina. Ergo Christus est «aliud et aliud». Ergo Christus est duo.

Sed contra est quod Boetius dicit, in libro «De duabus naturis»[5]: «Omne quod est, inquantum est, unum est». Sed Christum esse confitemur. Ergo Christus est unum.

Respondeo dicendum quod natura, secundum se considerata, prout in abstracto significatur, non vere potest praedicari de supposito seu persona nisi in Deo, in quo non differt «quod est» et «quo est», ut in Prima Parte[6] habitum est. In Christo autem cum sint duae naturae, divina scilicet et humana, altera earum, scilicet divina potest de eo praedicari et in abstracto et in concreto: dicimus enim quod «Filius Dei», qui supponitur in hoc nomine «Christus», est divina natura, et est Deus». Sed humana natura non potest praedicari de Christo secundum se in abstracto: sed solum in concreto, prout scilicet significatur in supposito. Non enim vere potest dici quod «Christus sit humana natura», quia natura humana non est nata praedicari de suo supposito: dicitur autem quod «Christus est homo», sicut et quod «Christus est Deus». «Deus» autem significat «habentem deitatem», et «homo» significat «habentem humanitatem». Aliter tamen habens humanitatem significatur per hoc nomen «homo»: et aliter per hoc nomen «Iesus», vel «Petrus». Nam hoc nomen «homo» importat habentem humanitatem indistincte: sicut et hoc nomen «Deus» indistincte importat habentem deitatem. Hoc tamen nomen «Petrus», vel «Iesus», importat distincte habentem humanitatem, scilicet sub determinatis individualibus proprietatibus: sicut et hoc nomen «Filius Dei» importat habentem deitatem sub determinata proprietate personali.

Numerus autem dualitatis in Christo ponitur circa ipsas naturas. Et ideo, si ambae naturae in abstracto praedicarentur de Christo, sequeretur quod Christus esset duo. Sed quia duae naturae non praedicantur de Christo nisi prout significantur in supposito, oportet secundum rationem suppositi praedicari de Christo «unum» vel «duo». Quidam autem (cf. q.2 a.6) posuerunt in Christo duo supposita, sed unam personam: quae quidem videtur se habere, secundum eorum opinionem, tanquam suppositum completum ultima completione. Et ideo, quia ponebant in Christo duo supposita, dicebant Christum esse «duo» neutraliter; sed quia ponebant unam personam, dicebant Christum esse «unum» masculine: nam neutrum genus designat quiddam informe et imperfectum; genus autem masculinum designat quiddam formatum et perfectum.—Nestoriani autem, ponentes in Christo duas personas, dicebant Christum non solum esse «duo» neutraliter, sed etiam «duos» masculine.—Quia vero nos ponimus in Christo unam personam et unum suppositum, ut ex praedictis patet (q.2 a.2-3), sequitur quod dicamus quod non solum Christus est unus masculine, sed etiam est unum neutraliter.

Ad primum ergo dicendum quod verbum illud Augustini non est sic intelligendum quod ly «utrumque» teneatur ex parte praedicati, quasi dicat quod «Chirstus sit utrumque»: sed tenetur ex parte subiecti. Et tunc ly «utrumque»

[4] *Isagoge* c. «De differ.», § «Illae igitur».
[5] C.4: ML 64,1346.
[6] Q.29 a.4 ad 1; q.40 a.1 *Sed contra*; q.50 a.2 ad 3; q.75 a.5 ad 4.

sentido, la expresión "uno y otro" no designa dos supuestos, sino dos nombres que significan las dos naturalezas en concreto. En efecto, puedo decir que "uno y otro", esto es, Dios y el hombre, "son Dios en razón de Dios que asume"; y también que "uno y otro", es decir, Dios y el hombre, "son hombre en razón del hombre asumido".

2. La expresión "Cristo es una cosa y otra cosa" debe entenderse así: "Cristo posee dos naturalezas distintas". Esta es la explicación dada por San Agustín, cuando, después de decir: "En el mediador entre Dios y los hombres, una cosa es el Hijo de Dios y otra cosa el Hijo del hombre", añade: "Digo "otra cosa" por razón de la distinción de sustancias, pero no otra por razón de la unidad de personas".—Y San Gregorio Nacianceno dice en su carta a Celedonio: "Por hablar con brevedad, una cosa y otra cosa son los elementos de que está constituído el Salvador, pues lo invisible no es lo mismo que lo visible, y lo temporal no es lo mismo que lo eterno. Pero Cristo no es en modo alguno un sujeto y otro sujeto, pues las dos cosas constituyen en él un sujeto único".

3. La proposición "Cristo es sólo hombre" es falsa, pues lo que excluye no es otro supuesto, sino otra naturaleza, puesto que los términos puestos como predicados se toman formalmente. Pero, si se añadiese alguna otra precisión en virtud de la cual se designase el supuesto, entonces sería verdadera, como si dijese: "Cristo es sólo lo que es el hombre". Con todo, no se seguiría que sea otra cosa distinta de hombre, puesto que, siendo la palabra "otra" relativa a la diversidad de sustancias, se refiere propiamente al supuesto, como sucede con todas las palabras relativas que establecen una relación

ponitur, non quasi pro duobus suppositis, sed pro duobus nominibus significantibus duas naturas in concreto. Possum enim dicere quod «utrumque», scilicet Deus et homo, «est Deus, propter accipientem Deum»: et «utrumque», scilicet Deus et homo, «est homo, propter acceptum hominem».

Ad secundum dicendum quod, cum dicitur, «Christus est aliud et aliud», locutio est exponenda ut sit sensus: «habens aliam et aliam naturam». Et hoc modo exponit Augustinus in libro «Contra Felicianum» [7]: ubi, cum dixisset, «In mediatore Dei et hominum aliud Dei Filius, aliud hominis Filius», subdit: «Aliud», inquam, pro discretione substantiae: non «alius» pro unitate personae».—Et Gregorius Nazianzenus, in epistola «Ad Chelidonium» [8]: «Si oportet compendiose dicere, aliud quidem et aliud ea ex quibus Salvator est: siquidem non idem est invisibile visibili, et quod absque tempore ei quod sub tempore. Non autem alius et alius: absit. Haec enim ambo unum».

Ad tertium dicendum quod haec est falsa, «Christus est tantum homo», quia non excludit aliud suppositum, sed aliam naturam: eo quod termini in praedicato positi tenentur formaliter. Si vero adderetur aliquid per quod traheretur ad suppositum, esset vera locutio: puta, «Christus est tantum id quod est homo». Non tamen sequeretur quod sit «aliquid» aliud quam homo»: quia ly «aliud», cum sit relativum diversitatis substantiae, proprie refertur ad suppositum, sicut et

[7] Vigilius Tapsensis, *De unit. Trin.* c.14.: ML 62,344; inter op. August., c.11; ML 42,1166.
[8] *Ep.*101: MG 37,180.

omnia relativa facientia personalem relationem. Sequitur autem, «Ergo habet aliam naturam».

Ad quartum dicendum quod, cum dicitur, «Christus est aliquid quod est Pater», ly «aliquid» tenetur pro natura divina, quae etiam in abstracto praedicatur de Patre et Filio. Sed cum dicitur, «Christus est aliquid quod non est Pater», ly «aliquid» tenetur non pro ipsa natura humana secundum quod significatur in abstracto, sed secundum quod significatur in concreto; non quidem secundum suppositum distinctum, sed secundum suppositum indistinctum; prout scilicet substat naturae, non autem proprietatibus individuantibus. Et ideo non sequitur quod Christus sit «aliud et aliud», vel quod sit «duo»: quia suppositum humanae naturae in Christo, quod est persona Filii Dei, non ponit in numerum cum natura divina, quae praedicatur de Patre et Filio.

Ad quintum dicendum quod in mysterio divinae Trinitatis natura divina praedicatur in abstracto de tribus personis: et ideo simpliciter potest dici quod «tres personae sint unum». Sed in mysterio incarnationis non praedicantur ambae naturae in abstracto de Christo: et ideo non potest simpliciter dici quod «Christus sit duo».

Ad sextum dicendum quod «duo» dicitur quasi habens dualitatem, non quidem in aliquo alio, sed in ipso de quo duo praedicantur. Fit autem praedicatio de supposito: quod importatur per hoc nomen «Christus». Quamvis igitur Christus habeat dualitatem naturarum, quia tamen non habet dualitatem suppositorum, non potest dici esse duo.

Ad septimum dicendum quod «alterum» importat diversitatem accidentis: et ideo diversitas accidentis sufficit ad hoc quod aliquid simpliciter dicatur «alterum». Sed «aliud» importat di-

personal. Lo que se sigue es esto: Luego "Cristo posee otra naturaleza".

4. Cuando se dice que "Cristo es una cosa idéntica al Padre", la palabra "una cosa" se toma por la naturaleza divina, la cual puede predicarse, incluso en abstracto, del Padre y del Hijo. Pero cuando se dice: "Cristo es una cosa diferente del Padre", la palabra "una cosa" se toma por la naturaleza humana no en abstracto, sino en concreto, pero no según un supuesto distinto, sino indistinto, esto es, según que subsiste en la naturaleza, no en las propiedades que la individualizan. Por tanto, no puede concluirse que Cristo sea "una cosa" y "otra cosa", esto es, una dualidad, pues en Cristo el supuesto de la naturaleza humana (que es la persona del Hijo de Dios) no hace número con la naturaleza divina, que se predica del Padre y del Hijo.

5. En el misterio de la Trinidad, la naturaleza divina se predica bajo una forma abstracta de las tres personas, y, por tanto, se puede decir absolutamente que "las tres personas son una sola cosa". Pero, en el misterio de la encarnación, las dos naturalezas no son atribuídas en abstracto a Cristo, y, por tanto, no puede decirse absolutamente que "Cristo es dos cosas".

6. La palabra "dos" significa una dualidad poseída por el sujeto único de quien dicha palabra se predica. Ahora bien, la predicación se hace del supuesto, que es el designado por el término "Cristo". Por tanto, aunque Cristo posea una dualidad de naturalezas, no la tiene, sin embargo, de supuestos, y no puede decirse que sea "dos".

7. Ser así o de la otra manera importa diversidad accidental. Por tanto, una diferencia accidental basta para decir en absoluto que una cosa es así o de la otra manera. La

expresión "otra cosa" implica, en cambio, diversidad de sustancias. Ahora bien, se llama sustancia no sólo a la naturaleza, sino también al supuesto, como enseña Aristóteles. Por tanto, para decir absolutamente de una realidad que es "otra cosa", no basta la diversidad de naturalezas, sino que se requiere la diversidad de supuestos. La sola diversidad de naturalezas origina otra cosa sólo bajo un cierto aspecto, a saber, en cuanto a su naturaleza.

versitatem substantiae. Substantia autem dicitur non solum natura, sed etiam suppositum: ut dicitur in V «Metaph.» [9]. Et ideo diversitas naturae non sufficit ad hoc quod aliquid simpliciter dicatur alud, nisi adsit diversitas secundum suppositum. Sed diversitas naturae facit aliud secundum quid, scilicet secundum naturam, si non adsit diversitas suppositi.

ARTICULO 2

Utrum in Christo sit tantum unum esse [a]

Si Cristo tuvo una existencia única

Dificultades. Parece que en Cristo no hay una sola existencia, sino dos.

1. Dice el Damasceno que en Cristo aquello que sigue a la naturaleza es doble. Pero la existencia sigue a la naturaleza, pues viene dada por la forma. Luego en Cristo hay un doble existir.

2. La existencia del Hijo de Dios es la misma naturaleza divina y, además, es eterna. La existencia humana de Cristo, en cambio, no es la naturaleza divina, sino que es una existencia temporal. Luego en Cristo no hay unidad de existencia.

3. En la Trinidad, aunque son tres personas, hay un solo existir a causa de la unidad de naturaleza. Pero en Cristo hay dos naturalezas, aunque una sola persona. Luego tiene dos existencias.

4. El alma de Cristo da algún ser al cuerpo, pues es su forma. Pero no puede darle el ser divino, pues es increado. Luego en Cristo se da otro

Ad secundum sic procedítur. Videtur quod in Christo non sit tantum unum esse, sed duo.

1. Dicit enim Damascenus, in III libro [10], quod ea quae consequuntur naturam in Christo duplicantur. Sed esse consequitur naturam: esse enim est a forma. Ergo in Christo sunt duo esse.

2. Praeterea, esse Filii Dei est ipsa divina natura, et est aeternum. Esse autem hominis Christi non est divina natura, sed est esse temporale. Ergo in Christo non est tantum unum esse.

3. Praeterea, in Trinitate, quamvis sint tres personae, est tamen unum esse, propter unitatem natuare. Sed in Christo sunt duae naturae, quamvis sit una persona. Ergo in Christo non est unum esse tantum, sed duo.

4. Praeterea, in Christo anima dat aliquod esse corpori: cum sit forma eius. Sed non dat sibi esse divinum: cum sit increatum. Er-

[a] *Sent.* 3 d.4 q.1 a.2 q.ª1; d.6 q.2 a.2; d.14 a.1 q.ª1; d.18 a.1 ad 3; *Quodl.* 9 q.2 ad2; *De unione Verbi* a.1 ad 10; a.4; *Compend. theol.* c.212.

[9] L.4 c.8 n.3 (Bk 1017b23): S.Th., l.5 lect.10.

[10] *De fide orth.* c.13-15: MG 94,1033-1061.

go in Christo est aliud esse praeter esse divinum. Et sic in Christo non est tantum unum esse.

Sed contra, unumquodque, secundum quod dicitur ens, dicitur unum: quia unum et ens convertuntur. Si ergo in Christo duo essent esse, et non tantum unum, Christus esset duo, et non unum.

Respondeo dicendum quod, quia in Christo sunt duae naturae et una hypostasis, necesse est quod ea quae ad naturam pertinent in Christo sint duo, quae autem pertinent ad hypostasim in Christo sint unum tantum. Esse autem pertinet ad hypostasim et ad naturam: ad hypostasim quidem sicut ad id quod habet esse; ad naturam autem sicut ad id quo aliquid habet esse; natura enim significatur per modum formae, quae dicitur ens ex eo quod ea aliquid est, sicut albedine est aliquid album, et humanitate est aliquis homo. Est autem considerandum quod, si aliqua forma vel natura est quae non pertineat ad esse personale hypostasis subsistentis, illud esse non dicitur esse illius personae simpliciter, sed secundum quid: sicut esse album est esse Socratis non inquantum est Socrates, sed inquantum est albus. Et huiusmodi esse nihil prohibet multiplicari in una hypostasi vel persona: aliud enim est esse quo Socrates est albus, et quo Socrates est musicus. Sed illud esse quod pertinet ad ipsam hypostasim vel personam secundum se, impossibile est in una hypostasi vel persona multiplicari: quia impossibile est quod unius rei non sit unum esse.

Si igitur humana natura adveniret Filio Dei, non hypostatice vel personaliter, sed accidentaliter, sicut quidam posuerunt (cf. q.2 a.6), oporteret ponere in

ser aparte del ser divino, y, por tanto, no hay en él un único existir.

Por otra parte, una realidad es una en la medida en que es ser, pues la unidad y el ser son convertibles. Por tanto, si en Cristo se da un doble existir, debe concluirse que Cristo no es uno, sino doble.

Respuesta. Dado que en Cristo hay dos naturalezas y una sola hipóstasis, todo aquello que dimana de la naturaleza tiene que ser necesariamente doble, mientras que lo que se refiere a la hipóstasis es simple. Ahora bien, el existir compete a la naturaleza y a la hipóstasis: a la hipóstasis, como a lo que tiene el ser; a la naturaleza, como a aquello por lo cual una cosa tiene el ser. La naturaleza, en efecto, se representa a la manera de una forma, la cual recibe el nombre de ser porque por ella una cosa es: así una cosa es blanca por la blancura, y un individuo es hombre por la humanidad.

Ha de notarse, además, que si una forma o naturaleza no pertenece al ser personal de una hipóstasis subsistente, el ser de esta forma o de esta naturaleza no se atribuye de una manera absoluta a dicha persona, sino sólo bajo un cierto aspecto: así, el ser de la blancura es el ser de Sócrates, no en cuanto es Sócrates, sino en cuanto que Sócrates es blanco. Y, en este sentido, nada obsta que se multiplique el ser en una hipóstasis o persona; uno es, en efecto, el ser por el que Sócrates es blanco y otro distinto por el que es músico. Pero el ser que pertenece a la misma hipóstasis o persona es de todo punto imposible que se multiplique, pues es imposible que una sola y única realidad tenga más de un existir.

Si, pues, la naturaleza humana estuviera unida al Hijo de Dios, no hipostática o personalmente, sino de un modo accidental, como han pretendido algunos, en este caso sería

necesario reconocer en Cristo un doble existir, el uno como Dios y el otro como hombre, igual que a Sócrates le atribuímos un ser en cuanto que es blanco y otro en cuanto que es hombre, ya que el ser blanco no entra en el constitutivo del ser personal de Sócrates. Por lo demás, el tener una cabeza, el ser corpóreo, el ser animado, todo ello pertenece a la única persona de Sócrates, y no constituye en él más que un solo ser. Y, aun en el caso de que, una vez constituída la persona de Sócrates, le fueran procurados a éste los pies o las manos o bien los ojos, como sería en el caso de un ciego de nacimiento, no adquiriría por ello Sócrates un nuevo ser, sino sólo una cierta relación a estos diferentes miembros: en efecto, en adelante se diría de él que "es" no sólo en cuanto a los elementos que ya poseía, sino también en cuanto a los que hubiera adquirido de nuevo.

Así, pues, dado que la naturaleza humana está unida al Hijo de Dios hipostática o personalmente y no accidentalmente, como ya hemos demostrado, síguese que por razón de la naturaleza humana no le adviene al Hijo de Dios un nuevo ser personal, sino sólo una nueva relación de su ser personal y preexistente a la naturaleza humana; de esta suerte, la persona del Hijo de Dios viene a subsistir no sólo en cuanto a la naturaleza divina, sino también en cuanto a la naturaleza humana.

Soluciones. 1. El existir sigue a la naturaleza, tomada ésta no como lo que existe, sino como aquello por lo cual una cosa existe. En cambio, el existir sigue a la persona o hipóstasis, tomada ésta como lo que existe. De ahí que el existir sea mas bien uno a causa de la unidad de hipóstasis, que doble en razón de la dualidad de naturalezas.

2. El existir del Hijo de Dios, que es la naturaleza divina, viene a ser el existir del hombre, en cuanto que la naturaleza humana es asumida por el Hijo de Dios en la unidad de persona.

3. Como hemos dicho en la Primera Parte, la persona divina se identifica con su naturaleza, y, por tanto, en las personas divinas el existir de la persona no es distinto del de la naturaleza. De ahí que las tres personas posean el mismo y único existir. Habría una triple existencia si en ellas el existir de la persona se distinguiese del de la naturaleza.

4. El alma de Cristo da el ser al cuerpo en cuanto le hace animado en acto, dándole así el complemento de su naturaleza específica. Pero, si suponemos el cuerpo ya perfeccionado por el alma, sin la hipóstasis que completa a uno y a otra, este todo compuesto de alma y cuerpo que recibe el nombre de "humanidad", no debe concebirse como una realidad "que" existe por sí misma, sino como una realidad "por la cual" otra cosa existe. Concluyendo, el existir es propio de la persona subsistente, en cuanto que dice una relación a tal naturaleza; relación que es causada por el alma, por el mero hecho de que es ella la que completa la naturaleza humana al informar al cuerpo.

Christo duo esse: unum quidem secundum quod est Deus; aliud autem secundum quod est homo. Sicut in Socrate ponitur aliud esse secundum quod est albus, aliud secundum quod est homo: quia esse album non pertinet ad ipsum esse personale Socratis. Esse autem capitatum, et esse corporeum, et esse animatum, totum pertinet ad unam personam Socratis: et ideo ex omnibus his non fit nisi unum esse in Socrate. Et si contingeret quod, post constitutionem personae Socratis, advenirent Socrati manus vel pedes vel oculi, sicut accidit in caeco nato, ex his non accresceret Socrati aliud esse, sed solum relatio quaedam ad huiusmodi: quia scilicet diceretur esse non solum secundum ea quae prius habebat, sed etiam secundum ea quae postmodum sibi adveniunt.

Sic igitur, cum humana natura coniungatur Filio Dei hypostatice vel personaliter, ut supra (q.2 a.6) dictum est, et non accidentaliter, consequens est quod secundum humanam naturam non adveniat sibi novum esse personale, sed solum nova habitudo esse personalis praeexistentis ad naturam humanam: ut scilicet persona illa iam dicatur subsistere, non solum secundum naturam divinam, sed etiam humanam.

Ad primum ergo dicendum quod esse consequitur naturam, non sicut habentem esse, sed sicut qua aliquid est: personam autem, sive hypostasim, consequitur sicut habentem esse. Et ideo magis retinet unitatem secundum unitatem hypostasis, quam habeat dualitatem secundum dualitatem naturae.

Ad secundum dicendum quod illud esse aeternum Filii Dei quod est divina natura, fit esse hominis, inquantum humana natura assumitur a Filio Dei in unitate personae.

Ad tertium dicendum quod, sicut in Prima Parte dictum est [11], quia persona divina est idem cum natura, in personis divinis non est aliud esse personae praeter esse naturae: et ideo tres personae non habent nisi unum esse. Haberent autem triplex esse, si in eis esset aliud esse personae, et aliud esse naturae.

Ad quartum dicendum quod anima in Christo dat esse corpori inquantum facit ipsum actu animatum: quod est dare el complementum naturae et speciei. Sed si intelligatur corpus perfectum per animam absque hypostasi habente utrumque, hoc totum compositum ex anima et corpore, prout significatur nomine «humanitatis», non significatur ut quod est, sed ut quo aliquid est. Et ideo ipsum esse est personae subsistentis, secundum quod habet habitudinem ad talem naturam: cuius habitudinis causa est anima, inquantum perficit humanam naturam informando corpus.

[11] Q.50 a.2 ad 3; q.75 a.5 ad 4.

INTRODUCCION A LA CUESTION 18

DE LA UNIDAD DE JESUCRISTO EN CUANTO A LA VOLUNTAD

DIVISIÓN DE LA CUESTIÓN.—En tres partes. En la primera se trata de la *existencia* de la voluntad humana en Jesucristo, además de la divina (a.1-2). En la segunda, de la naturaleza de esa voluntad humana (a.3-4). Y en la tercera, de la conformidad y contrariedad de la voluntad humana con la divina (a.5-6).

I. Existencia de la voluntad humana en Jesucristo, además de la divina (a.1-2)

La existencia en Jesucristo de una o de dos voluntades puede considerarse desde dos puntos de vista muy diferentes: *especulativo*, o unidad de voluntad en Jesucristo—se planteó de una manera formal y explícita posteriormente al *monoenergetismo*—, o *histórico*, unidad de virtud operativa y de operación. Como Santo Tomás en la *Suma Teológica* no hace historia, sino teología, por eso enfoca esta cuestión desde el punto de vista especulativo, como una consecuencia de la unión hipostática, considerando antes la dualidad de voluntad y de virtud operativa que la de operación, la cual sigue lógicamente a la primera. De esta manera se conforma también mucho mejor con las decisiones de la Iglesia acerca de estas dos cuestiones.

ORIGEN HISTÓRICO DE ESTA CUESTIÓN.—Apolinar, por una parte, y por otra, el monofisismo de Eutiques y de sus secuaces, ya habían puesto los fundamentos del monotelismo. Sus afirmaciones y negaciones respectivas fueron consideradas entonces desde el punto de vista más candente y fundamental de la existencia en Jesucristo de dos naturalezas perfectas y distintas entre sí. Una vez definida ésta por la Iglesia en el concilio de Calcedonia, el retorno a la afirmación de una sola voluntad divina, o mixta de humana y divina en Jesucristo, no tenía razón de ser.

Pero surgió la conveniencia *política*. «Heraclio, emperador de Constantinopla, necesitaba defender su imperio contra los persas y los árabes, y era tal la intensidad del odio confesional en las provincias en las que dominaban los monofisitas, que el emperador podía temer que los disidentes acogiesen a los invasores en vez de rechazarlos. Era, por tanto, sumamente necesario encontrar una fórmula de conciliación sobre la cual ortodoxos y herejes pudiesen entenderes y sellar, con la paz religiosa, la unión contra el común enemigo. El emperador creyó encontrarla en la unidad de operación de Jesucristo. Un hombre que le era afecto, y en quien él tenía plena confianza, le

ayudaría a conseguir que todos la aceptasen. Tal era Sergio, patriarca de Constantinopla [1]. Y Sergio, respondiendo fielmente a los deseos y aspiraciones del emperador, se entregó totalmente a su servicio. Desde un principio comprendió perfectamente el contenido de la misión que el emperador le encomendaba, en la cual puso a prueba su ingenio y su astucia para encontrar una fórmula que los monofisitas pudieran aceptar sin dificultad y los católicos no se vieran obligados a rechazar. Una fórmula ambigua y disimuladamente capciosa, que todos deberían aceptar por razones falaces que no sería difícil encontrar. El peligro más grave se hallaba en Roma. Sergio lo previó perspicazmente desde el comienzo de su delicada empresa, lo que le obligaba todavía más a proceder con mucha cautela. Fácilmente ganó para su causa a Ciro, patriarca de Alejandría, y a Macario, patriarca de Antioquía.

Encuentra en Sofronio, patriarca de Jerusalén, un fuerte opositor, el cual en un sínodo tenido en Jerusalén hacia el año 634 define la doctrina de las dos operaciones y de las dos voluntades en Jesucristo, enviando después su carta sinodal al papa Honorio, a Sergio y a los demás patriarcas.

Pero Sergio no se duerme. Nada más elegido Sofronio para la sede de Jerusalén, y antes de que aparecieran las actas del sínodo, escribe al papa Honorio, previniéndole sagazmente contra Sofronio, al mismo tiempo que le daba cuenta de las cuestiones planteadas, de las que pérfidamente aparenta lamentarse, ya que él era su principal inspirador y mantenedor. Le manifiesta también que, después de su entrevista con Sofronio en Constantinopla, había escrito a Ciro de Alejandría para que no hablara de *una sola operación* en Jesucristo, porque esta expresión, aunque usada por algunos Santos Padres, podía chocar a muchos; ni tampoco de *dos*, lo cual parecería una novedad que, además de escandalizar a algunos, podría dar lugar a pensar que en Jesucristo había *dos voluntades contrarias*. Por eso creía él que no se debía hablar de *unidad* o *dualidad* de operación en Jesucristo, ateniéndose todos al común lenguaje de los Padres, según los cuales en la humanidad de Jesucristo jamás hubo movimiento contrario a la voluntad del Verbo, que le estaba unido, sino que aquélla realizó su operación natural cuando, como y siempre que el Verbo quiso. Que Sofronio estaba también conforme con esto y que lo mismo había aconsejado al emperador, a quien había enviado una lista de los testimonios de los Santos Padres sobre la única operación y única voluntad en Jesucristo. Que su consejo al emperador había sido «confesar simplemente que el único Hijo de Dios, Dios verdadero y a la vez verdadero hombre, obra El solo las cosas divinas y humanas, y que del único Dios-Verbo encarnado procede sin división ni separación toda operación divina y humana» [2].

Es decir, que Sergio, tal vez por influjo de Sofronio, modifica su actitud primera, y, bajo pretexto de la contrariedad de voluntades en Cristo y del escándalo que podía despertar en muchos la única operación y voluntad de Jesucristo, trata de resolver la cuestión por el silencio, exigiendo que no se hable de una operación o de dos en Jesucristo, sino tan sólo de la única persona del Verbo encarnado, verdadero Dios y verdadero hombre, que es la que realiza todas las cosas divinas y humanas. Por lo tanto, la fórmula sería: *Un solo operante y diversas cosas realizadas*.

Desgraciadamente, el papa Honorio no fué tan perspicaz como Sofronio para descubrir la red que le tendía Sergio. Cuando llegaron a Roma las actas del sínodo de Jerusalén, ya estaba el Papa totalmente influenciado por las cartas de Sergio en sentido contrario. En su contestación a Sergio desea el

[1] TIXERONT, *Histoire des dogmes* vol.3 p.161.
[2] MANSI, XI col.537.

papa que se suprima en la predicación apostólica la mención de una o de dos operaciones en Jesucristo. La existencia en El de dos naturalezas distintas es clara según las Escrituras, pero es locura hablar de una o de dos operaciones en el Mediador. Se debe reconocer la unidad de voluntad en Jesucristo, *porque el Verbo no tomó nuestra naturaleza viciada, ni en El existió nunca una voluntad de sentido diferente ni contrario a la divina... Un solo operante de las cosas divinas y humanas* (Dz. 251-252).

Con la respuesta del Papa se creció Sergio y compuso una fórmula de fe llamada *Ecthesis*, que firmó el emperador el año 638, la cual termina así: «De esta manera, y siguiendo siempre, y particularmente en esto, las enseñanzas de los Santos Padres, nosotros confesamos en Nuestro Señor Jesucristo, verdadero Dios, *una sola voluntad*, porque en ningún momento su carne, vivificada por el alma inteligente, ejercitó su actividad natural separadamente y por propia iniciativa, y contra el asentimiento del Verbo que personalmente le estaba unido, sino cuando, de la manera y mientras el Dios-Verbo quería» (MANSI, X 996). Aprobada en dos concilios provinciales en Constantinopla, tenidos uno por Sergio y el otro por Pirro, sucesor suyo, los cuales condenaron también, con el visto bueno del emperador, a todo aquel que profesara en Jesucristo una o dos operaciones, y defendida por unos obispos palaciegos y serviles, sirvió de instrumento para unificar la fe de Oriente, que durante sesenta años turbó tanto la paz de la Iglesia.

Estas fórmulas no podían encontrar resistencia en los monofisitas, que tanto les favorecían, los cuales, sin violentarles de ninguna manera, podían seguir impunemente sosteniendo sus doctrinas. Porque no exigen la distinción de las dos naturalezas en Jesucristo, sino tan sólo de las cosas obradas por El. Para mayor abundamiento, Jesucristo, única persona del Verbo encarnado, que ellos confundían con la naturaleza, era el único operante. *Silenciada*, por otra parte, la dualidad de operaciones y afirmada categóricmente la unidad de voluntad en Jesucristo, bajo pretexto de que en El no existían dos voluntades contrarias, no había por qué seguir sosteniendo la distinción de las dos naturalezas.

El papa Honorio no acertó a descubrir la trampa en la que se le pretendía encerrar. En sus cartas a Sergio nada dice contrario a la fe, como expresamente declara Juan IV, sucesor de Honorio en la silla de San Pedro (Dz. 253). Unicamente se deja poner dulcemente en los ojos por el patriarca de Constantinopla la venda de la contrariedad de voluntades en Jesucristo, si se afirma la existencia de la dualidad de operaciones en El. Y, fascinado por este fantasma, afirma la existencia de una voluntad en Jesucristo, no en sentido físico, sino *moral*, como claramente aparece cuando dice que por *una operación* hay que entender *un solo operante*, y por *dos operaciones* las dos naturalezas que en El *también obran lo que es propio de cada una, con participación de la otra* (Dz. 252). No fué un hereje, sino un inocente, por lo cual justamente mereció la reprobación del sexto concilio general y de varios Sumos Pontífices[3].

¿Qué sentido daban los monotelitas a la voluntad humana de Jesucristo? Apolinar negaba en Jesucristo la existencia de la voluntad humana como *potencia* real y verdadera, cuyas veces hacía el Verbo divino. Parece ser que muchos partidarios de Sergio pensaban así también.

Otros muchos, entre los cuales probablemente hay que contar al mismo Sergio, solamente negaban la *espontaneidad* de la voluntad humana de Jesucristo, la cual realizaba todos sus actos en virtud del influjo de la divina, por la cual estaba regida y en todo subordinada, siendo como un instrumento inerte de la misma.

[3] MANSI, XI 553-556.

Los monofisitas concebían la única *energía*, o virtud operativa, como expresión de la única naturaleza mixta de Jesucristo.

El procedimiento de Santo Tomás en esta cuestión es puramente teológico, totalmente inverso al histórico o político, en el cual no se persiguen otras finalidades que las puras de la fe, expuestas con toda objetividad y sencillez, y por eso en él no hay doblez ni engaño de ninguna clase. De la existencia en Jesucristo de dos naturalezas distintas, íntegras y perfectas, se va a la de dos voluntades, o virtudes de operación, y de éstas a la de dos naturales operaciones. Por eso, la consideración de las dos voluntades de Jesucristo precede a la de sus operaciones, y no al revés. Los monotelitas subordinan la teología a la política, lo que para Santo Tomás constituye una absurda enormidad, y por eso, en cuanto les faltó el apoyo imperial, todo su tinglado se vino al suelo, como castillo de naipes en el aire azotado por el vendaval.

VOLUNTAD ESENCIAL Y POR PARTICIPACIÓN.—Llaman los teólogos escolásticos *voluntad esencial* a la *racional*, por lo mismo que la razón es principio de ella, y voluntad *por participación* al apetito sensitivo, en cuanto que éste por naturaleza *debe obedecer* a la razón, como enseña Aristóteles (I *Eth.* c.13).

Siguiendo a Santo Tomás, trataremos primero de la existencia en Jesucristo de la voluntad esencial o racional, y después, del apetito sensitivo.

A) LA VOLUNTAD RACIONAL

Respecto de la voluntad racional establecemos la siguiente proposición:

Es necesario poner en Jesucristo dos voluntades, una divina y otra humana (a.1).

De fe.

La SAGRADA ESCRITURA nos ofrece claro testimonio de esta verdad: «Descendí del cielo, nos dice el mismo Jesucristo por San Juan, no para hacer *mi voluntad*, sino la voluntad de Aquel que me envió» (Io. 6,38). Luego Jesucristo tenía una voluntad distinta de la del Padre. Por eso dice en el huerto de los Olivos momentos antes de su pasión: «Si quieres, aparta de mí ese cáliz; pero no se haga *mi voluntad*, sino la *tuya*» (Lc. 22,42). O como se expresa San Mateo: «Padre mío, si es posible, pase de mí este cáliz; sin embargo, no se haga *como yo quiero*, sino *como tú quieres*» (Mt. 26,39). Por lo cual afirma San Pablo que *aprendió por sus padecimientos la obediencia* (Heb. 5 8) y que «se humilló *hecho obediente* hasta la muerte, y muerte de cruz» (Phil. 2,8). Mas, en cuanto Dios, existía también en Jesucristo la voluntad divina. De donde la existencia en El de dos voluntades, una divina y otra humana, es una verdad inconcusa de la Sagrada Escritura.

No están menos explícitos los SANTOS PADRES comentando las palabras de Jesucristo en la oración de Getsemaní. Citemos solamente algunos testimonios. Dice así San Atanasio: «En ellas muestra (el divino Salvador) la existencia en El de *dos voluntades*, una humana, que es la de la carne, y otra divina, de Dios. Pues la humana, por la misma debilidad de la carne, rehuye la pasión; pero la divina está pronta»[4]. Refiriéndose a las mismas palabras, arguye San Juan Crisóstomo: «No sólo expresan la agonía de Jesús, sino también *dos voluntades*, una del Hijo y otra del Padre, distintas entre sí. Pues esto manifiesta lo que entonces dijo: «No como *yo quiero*, sino como *tú quieres*». Los anomeos nunca admitieron esto, así como tampoco aquellas otras palabras: «Yo y el Padre somos una misma cosa», que nosotros enten-

[4] *De incarnatione Dei Verbi contra Arianos*: MG 26,1021.

demos de la naturaleza divina; ellos las interpretan de la voluntad, diciendo que una misma es la voluntad del Padre y del Hijo. Pero, si esto es así, ¿cómo es que dice el Hijo: «Sin embargo, no se haga como quiero yo, sino como tú quieres»? Pues si esto se dice de la naturaleza divina, la contradicción salta a la vista, además de los muchos absurdos que de ahí se seguirían. En cambio, entendido de la naturaleza humana, es muy conforme con la razón, pues de ello no se sigue ningún inconveniente» [5]. «Afirmando que Nuestro Señor Jesucristo es perfecto Dios y perfecto hombre—añade San Juan Damasceno—, decimos también que posee todo lo del Padre, excepto la propiedad de ingénito, y todas las cosas del primer Adán, excepto solamente el pecado, es decir, cuerpo y alma dotada de razón y de inteligencia. Y conforme a las dos naturalezas distintas, doble orden de propiedades naturales correspondientes a las dos naturalezas, o sea, *dos voluntades naturales*, la divina y la humana; doble operación natural, divina y humana; doble libre albedrío, divino y humano, y, por último, doble ciencia y sabiduría, divina y humana» [5*]. No se puede decir más claramente.

MAGISTERIO DE LA IGLESIA.—En el año 649, San Martín I reunió en Letrán un concilio, en el que intervinieron 105 obispos, para juzgar la doctrina de los monotelitas. En él fueron condenados Teodoro de Pharan, Ciro de Alejandría, Sergio, Pirro y Pablo de Constantinopla, la *Ecthesis* y el *Typo*, y definida la existencia de la doble voluntad y doble operación en Jesucristo, divina y humana (Dz. 262-274). Los cánones de este concilio fueron reasumidos por el papa Agatón en su carta a los emperadores con ocasión del VI concilio general y III de Constantinopla, en el que fué definitivamente zanjada esta cuestión. Se dice así en la definición de las dos voluntades en Jesucristo: «Conforme a la doctrina de los Santos Padres, predicamos en El *dos voluntades naturales* y *dos naturales operaciones* indivisa, inconvertible, inseparable e inconfusamente; y *dos naturales voluntades, no contrarias*, como los impíos herejes afirmaron, sino que la humana sigue y no resiste o rechaza a la divina y omnipotente del mismo Jesucristo, a la cual está sujeta y en todo subordinada» (Dz. 291).

Con la muerte del emperador Constante II, perdió el monotelismo su apoyo imperial, y la definición del concilio III de Constantinopla acabó para siempre con él doctrinalmente. La reaparición que tuvo con el emperador Philíppico, sólo duro dos años, del 711 al 713.

RAZÓN TEOLÓGICA.—El monotelismo y monoenergetismo hunden sus raíces en el monofisismo y se nutren de su savia. Las fórmulas de Sergio, con un fin político, trataban de paliar sus estridencias de tal manera que pudieran servir de puente de unión entre monofisitas, nestorianos y católicos. El error de Honorio, persiguiendo un fin bueno y defendiendo una doctrina cierta, consistió en no acertar a descubrir desde un principio, como hizo Sofronio, la ambigüedad y engaño de la lógica de Sergio y sus retorcidas intenciones políticas.

A poco que se reflexione sobre la existencia en Jesucristo de las dos naturalezas, divina y humana, ambas íntegras y perfectas, definida en el concilio de Calcedonia (Dz. 148), se ve que la unicidad de voluntad en Jesucristo no puede tener lugar de ninguna manera. Si en Jesucristo hay dos naturalezas íntegras y perfectas, una de dos, o la voluntad racional no pertenece a la integridad y perfección de la naturaleza humana, o, de lo contrario, en Jesucristo, además de la voluntad divina, por necesidad existió también la humana. No se da medio. Lo primero no se puede afirmar so pena de incurrir en contradicción. Luego forzosamente hay que atenerse a lo segundo.

[5] *De consubstantiali, contra Anomoeos:* MG 48,765.
[5*] *De fide orth.:* MG 94,1033.

En el caso de que la naturaleza humana careciera de la potencia de la voluntad, así como también de su acto propio, no sólo habría que contradecir la fe, negando que Jesucristo fuera «perfecto hombre» y «consustancial a nosotros» [6], sino también la misma naturaleza de la unión hipostática, en la cual la naturaleza humana, lejos de perder nada de lo que pertenece a su perfección, por el contrario, queda sublimada en su unión en la persona del Verbo divino. Y de modo semejante, la fe nos enseña también que la naturaleza divina tampoco sufrió mutación ni cambio real alguno en su unión personal con la naturaleza humana [7].

LOS ARGUMENTOS DE LOS MONOTELITAS.—En la exposición de las dificultades recoge Santo Tomás los principales argumentos de los monotelitas, dando a cada uno la solución apropiada. Es de mucho interés la consideración de estos argumentos, porque en la respuesta a los mismos se completa y perfecciona la visión de esta cuestión.

1.ª El primero es del tenor siguiente: La voluntad divina era en Jesucristo el primer motor eficaz de todos los actos de su vida humana. Luego en Jesucristo no existía nada más que la voluntad divina.

Es curioso advertir que esta dificultad es sustancialmente la misma que con aire de triunfo proponen los adversarios de la premoción física contra la existencia de nuestra libertad. Santo Tomás ya se la previno en muchas partes de sus escritos, y de una manera especial en la segunda parte de la *Suma Teológica* (1-2 q.9 a.4 ad 1). ¿Pretendían los monotelitas en este argumento negar la existencia en Jesucristo de la voluntad humana como potencia, o solamente su espontaneidad? Había de todo, y para nuestro caso es igual una cosa que otra.

¿Cómo podía negar Santo Tomás que la voluntad divina era el primer motor eficaz de todos los actos de la vida humana de Jesucristo, si, según él, lo es también en nosotros? Pero de aquí no se sigue que en Jesucristo no exista la voluntad humana ni en nosotros la libertad, sino tan sólo que la voluntad humana de Jesucristo no es *causa primera, primer motor*, de sus actos y espontaneidad de los mismos, sino *segunda*, en todo dependiente de la *primera* y conforme con ella. ¿Acaso no repugna a la voluntad humana de Jesucristo, así como también a nuestra libertad, la razón de *causa primera*, o de *primer motor* de sus actos, atributo *exclusivo* de Dios? La voluntal humana de Jesucristo, de la misma manera que nuestra libertad, solamente puede ser causa *segunda* de sus actos y de su determinación y espontaneidad, no *primera*, a no ser que confundamos la voluntad humana con la divina y no sepamos distinguir entre causa primera y segunda de un mismo acto. La moción divina, en su trascendencia absoluta sobre todo ser creado, mueve a toda causa segunda conforme a su naturaleza y al modo propio de sus actos respectivos, sin violentarlos de ninguna manera, ni mucho menos destruirlos, como una exigencia de su propia naturaleza y del mismo ser de Dios [8]. Si la moción divina no tuviera esta virtud, tendríamos, efectivamente, que negar la *espontaneidad* de los actos voluntarios de Jesucristo, así como también su libertad y la nuestra. Pero esto, ¿no equivaldría a negar la misma trascendencia del ser divino y a sumirnos en el más repugnante univocismo y antropomorfismo?

[6] Dz. 40 148 220 290.
[7] Dz. 111a 148 219 220 288 290.
[8] 1 q.22 a.4; 1-2 q.10 a.4; *Cont. Gent.* 3,69-71.93, etc.

Lo que únicamente prueba este argumento de los monotelitas es la dependencia y absoluta conformidad de la voluntad humana de Jesucristo con la divina en todos sus actos, que es precisamente todo lo contrario de lo que aquéllos pretendían deducir de su existencia en Jesucristo. Dios, por razón de la unión hipostática, no puede *permitir* el pecado en la voluntad humana de Jesucristo ni su contrariedad con la divina, como sucede en nosotros, ni aquélla oponerse a la divina (ad 1).

2.ª La objeción segunda es por el estilo de la primera. El instrumento no se mueve con propia voluntad, sino por la voluntad del que lo mueve. Pero la voluntad humana de Jesucristo era instrumento de la divinidad. Luego en Jesucristo no existía la voluntad humana.

Hay que distinguir entre el instrumento inanimado y el animado. Lo que se dice en la objeción es cierto del inanimado, como es evidente en el martillo o en la pluma del escritor. Pero en el animado no sucede así, sino que también se mueve a sí mismo, conforme a su naturaleza, como claramente aparece en el caballo espoleado por su jinete y en el siervo que realiza los mandatos de su señor. Jesucristo, en cuanto hombre, se movía también a sí mismo por su *voluntad racional*, no como primer motor, sino en cuanto movida por la voluntad divina. De donde resulta que el ser Jesucristo, en cuanto hombre, instrumento de la divinidad, lejos de ser obstáculo para que en El exista la voluntad humana, además de la divina, por el contrario, la reclama imperiosamente, ya que de otra suerte no podría ser instrumento *humano* de la divinidad (ad 2).

3.ª La dificultad tercera va por el lado de la *naturalidad* o necesidad. Y también aquí es fácil salirle al paso. Dice así: En Jesucristo sólo se multiplica lo que pertenece a la naturaleza. Pero esto es necesario, lo cual se opone a lo voluntario. Luego en Jesucristo no existió la voluntad humana, sino tan sólo la divina.

En la voluntad humana hay que distinguir la *potencia* y el *acto* de la misma. La *potencia* de la voluntad es completamente natural, ya que sigue necesariamente a la naturaleza humana. En cuanto al *acto*, se dan en ella actos necesarios, como es el de la felicidad en común, y actos libres. Estos no son necesarios, puesto que, respecto de ellos, la voluntad se determina a sí misma a ponerlos como causa segunda, pudiendo no ponerlos, como sucede en todos los actos de la voluntad que tienen por objeto un bien particular. Y esto, porque el principio de la voluntad está en la razón, la cual, siendo también natural, tratándose de un bien *particular*, no puede por menos de proponerlo a la voluntad con *indiferencia objetiva o intrínseca*, de la cual no se sigue necesariamente su volición, sino que la voluntad, como apetito *racional*, tiene perfecto dominio sobre su propio acto para ponerlo o no. Por consiguiente, en virtud del mismo principio, que en Jesucristo sólo se multiplica lo perteneciente a la naturaleza, además de la voluntad divina, es absolutamente necesario poner en El la voluntad humana, no sólo como potencia, sino también en cuanto a los actos necesarios y libres de la misma, por razón del principio intrínseco de los mismos, que es la razón. Una naturaleza humana sin voluntad carecería también de razón y sería, por tanto, un verdadero contrasentido, y viceversa (ad 3).

4.ª Toda voluntad, reza otra dificultad, pertenece a una persona. En Jesucristo no hay más que una persona divina. Por consiguiente, tan sólo una voluntad divina.

Es cierto que la voluntad pertenece siempre a una persona. Tanto es así, que algunos han puesto el constitutivo de la persona en la autonomía de la voluntad. Pero ¿de qué manera pertenece la voluntad humana a la persona divina? Indudablemente que como a sujeto de la misma. Pero, perteneciendo

la persona y la voluntad a un orden diverso, la primera al orden entitativo y la segunda al operativo, es manifiesto que no podemos identificar una con la otra. Por tanto, hay que buscar en la misma naturaleza humana de Jesucristo el principio intrínseco del cual dimane la voluntad en su persona divina, ya que la naturaleza es el principio del cual dimanan todas sus propiedades. No puede ser otro. Si en Jesucristo no se diera más que la naturaleza divina, sólo podríamos poner en El la voluntad divina. Pero, existiendo también la naturaleza humana, íntegra y perfecta, por necesidad natural hay que admitir también en Jesucristo la existencia de la voluntad humana, si no queremos incurrir en flagrante contradicción. Las dos son de una misma persona, al igual que las naturalezas respectivas de donde proceden. Y porque son de una misma persona, en ella subsisten y existen con su misma subsistencia y existencia, entre las cuales, por tanto, no puede haber la más leve contrariedad, sino que, por el contrario, entre ellas existe la máxima conformidad y armonía. El obrar sigue al ser (ad 4)...

B) El apetito sensitivo (a.2)

¿Existió también en Jesucristo la voluntad por participación, o apetito sensitivo?

Jesucristo poseyó también de una manera real y verdadera la voluntad por participación, o apetito sensitivo.

Cierta teológicamente.

En la Sagrada Escritura se nos dice que Jesucristo tuvo hambre [9], sed [10], tristeza [11], todo lo cual denota la existencia en El del apetito sensitivo.

Los Santos Padres, al hablar de la dualidad de voluntades en Jesucristo, todos afirman también la existencia en El del apetito sensitivo, entendiendo por la voluntad de la carne no sólo la racional, sino también la sensitiva, como aparece claro leyendo sus testimonios. Pero es que, además, dicen esto mismo de múltiples maneras. Así escribe San Hipólito: Tomó «*todas las cosas del hombre*, excepto el pecado» [12]. «No se puede dudar—afirma Orígenes—que la naturaleza del alma de Jesucristo fué *la misma de todas las almas humanas*» [13]. «El Verbo tomó toda la economía de la humanidad, el cuerpo, el alma *y todo lo que hay en el hombre*», escribe San Epifanio. El Verbo se hizo «hombre perfecto—añade el mismo autor—, es decir, todo lo que hay en el hombre, como es el hombre, y todo lo que el hombre es» [14]. «No es de otra naturaleza nuestra alma—dice San Agustín—que la de Jesucristo» [15]. Jesucristo es—prosigue Gennadio—«un Hijo: en la divinidad, el Verbo del Padre y Dios; en la humanidad, alma y cuerpo; no alma sin sentidos y sin razón, como decía Apolinar; ni cuerpo sin alma, como pretendía Anomeo, sino alma con su razón y cuerpo con sus sentidos» [16]. Por eso mismo, «tuvo todas las cosas que el primer Adán, excepto solamente el pecado», enseña San Juan Damasceno [17].

Ahora bien, la naturaleza de nuestra alma no sólo es racional, sino tam-

---

[9] Mt. 4,2.
[10] Io. 19,28; 4,7.
[11] Mc. 14,34.
[12] *Contra haeresim Noeti:* MG 10,825.
[13] *De principiis:* MG 11,213.
[14] *Ancoratus:* MG 43,157.
[15] *Sermones:* ML 38,940.
[16] *Liber ecclesiast. dogmat.:* ML 58,981.
[17] *De fide orth.:* MG 94,1033.

bién sensitiva; por lo cual, en Adán y todos nosotros existe, además de la voluntad racional, el apetito sensitivo. Luego también en Jesucristo.

La IGLESIA enseña también esto mismo al definir la existencia en Jesucristo de dos naturalezas distintas, íntegras y perfectas (Dz. 148); que después de la unión permanecen en El las propiedades de las dos naturalezas [18]; que el cuerpo de Jesucristo está animado por el alma racional [19]; que Jesucristo es hombre perfecto y consustancial a nosotros [20]. El alma racional es al mismo tiempo sensitiva, perteneciendo ésta a la integridad de la misma naturaleza humana, sin la cual no se concibe la perfección de la misma. El concilio de Florencia condenó la doctrina de Apolinar porque, *además del alma sensitiva,* no puso en Jesucristo la racional (Dz. 710). Luego, según el concilio, Jesucristo tuvo alma sensitiva y, por consiguiente, apetito sensible.

RAZÓN TEOLÓGICA.—Después de lo dicho parece que huelga toda explicación teológica. Pues sin alma racional, como forma del cuerpo, no se da ni puede darse la naturaleza humana, la cual, por lo mismo, no sólo tiene facultades espirituales, entendimiento y voluntad racional, sino también sensibles, entre las cuales destaca el apetito sensitivo. Luego Jesucristo no podría ser hombre, y mucho menos hombre perfecto y consustancial a nosotros, si careciera del apetito sensible.

De aquí no se sigue, sin embargo, que nosotros pongamos en Jesucristo dos voluntades humanas, porque el apetito sensitivo no se llama voluntad sino en cuanto participa de la racional, a la cual por naturaleza debe obedecer. En Jesucristo, esta obediencia era total (3 q.15 a.4); pues todas las facultades inferiores están ordenadas a servir los fines de las superiores del espíritu, y en general del bien del hombre, cuya dirección y gobierno pertenece a la voluntad racional bajo la dirección del entendimiento. Y así como la superficie es visible sólo por el color y constituye con él un solo objeto de visión, de modo semejante el apetito sensible, que se denomina voluntad en cuanto obedece a ésta en cuanto voluntad, no constituye con ella una voluntad distinta, sino que, bajo este aspecto, es la misma voluntad racional participada en él. Por eso en Jesucristo sólo existe una voluntad humana esencial. Además de la cual también se da en El el apetito sensitivo, o voluntad participada. Son dos facultades esencialmente distintas, de orden espiritual la primera, y sensitivo el segundo, con objetos también distintos, y subordinado éste a la voluntad (ad 3). En Jesucristo es necesario poner el apetito sensible, de la misma manera que otras facultades de orden sensitivo, como la vista, el oído, etc.

II. Naturaleza de la voluntad humana de Jesucristo (a.3-4)

DISTINTAS ACEPCIONES DE LA VOLUNTAD.—Cuando hablamos de la voluntad, se puede tomar ésta por la *potencia* del alma que lleva este nombre y por el *acto* de la misma. El acto de la voluntad, o bien tiene por objeto el *fin,* o los *medios* que conducen a él. El acto de la voluntad respecto del fin es de una naturaleza distinta del acto de la misma acerca de los medios. El primero es necesario, y el segundo libre; y por eso, al primero tiende

[18] Dz. 148 220 288 290.
[19] Dz. 111a 148 216 etc.
[20] Dz. 111a 148 220 257 290 etc.

la voluntad *por su misma naturaleza,* y al segundo en virtud de una *determinación* suya, que está en su potestad poner o no. De aquí que la voluntad tomada por el acto respecto del fin, por ejemplo, de la felicidad última, sea llamada voluntad *natural,* por razón del modo como realiza este acto, y *libre,* o *como razón,* tratándose de los medios al fin, ya que ésta, en virtud de la universalidad de su conocimiento, puede proponerlos a la voluntad como aceptables o no, siendo por esta causa principio *radical* de la libertad.

Según esto, son tres las acepciones distintas en que puede tomarse la voluntad humana: *a)* como *potencia* especial del alma; *b)* como *naturaleza; c)* como *libertad.*

¿De qué manera existió la voluntad humana en Jesucristo?

En Jesucristo solamente existió una voluntad humana como potencia, la cual tenía un acto doble: natural, o necesario, y libre; por tanto, Jesucristo en cuanto hombre gozaba verdaderamente y con toda propiedad de libre albedrío.

Comúnmente cierta en cuanto a todas sus partes.

La PRIMERA PARTE es del todo manifiesta desde el momento que se tiene en cuenta que en Jesucristo sólo existió una naturaleza humana. Por consiguiente, una sola alma racional y una sola voluntad como *potencia* de la misma. Los monotelitas, que negaban la existencia de ésta en Jesucristo, se encontraban, por lo tanto, en abierta oposición con la fe, que impone la integridad y perfección de la naturaleza humana en Jesucristo.

Igualmente manifiesta es también la SEGUNDA PARTE: La voluntad es por naturaleza apetito del bien, el cual, propuesto a ella por el entendimiento de una manera universal y absoluta, no puede no quererlo, tendiendo a él necesariamente por su propia naturaleza. En cambio, respecto de los *medios* conducentes al fin, las cosas son muy de otra manera. Porque, expresando aquéllos un bien *particular,* bajo un aspecto dicen bien; pero, por razón de su misma limitación, bajo otros distintos la razón puede presentarlos a la voluntad como mal. Por eso, acerca de los medios la voluntad no se inclina a ellos necesariamente por su misma naturaleza, sino por medio de la deliberación y del consejo de la razón (1-2 q.8 a.3). La cual, al proponerle determinadamente un bien particular en su último juicio práctico, lo hace siempre con indiferencia objetiva, de tal manera que la voluntad, si lo acepta, tiene siempre poder para no aceptarlo, y, por lo tanto, si se inclina a él, lo hace con dominio perfecto sobre su propio acto, o, lo que es lo mismo, libremente. Y existiendo en Jesucristo la naturaleza humana en toda su integridad y perfección, la negación en El de la voluntad *como naturaleza y como razón* equivaldría a negar la existencia de estos dos actos en la voluntad de Jesucristo, completamente *connaturales* a la voluntad humana, y, por lo mismo, la integridad y perfección de ésta en Aquél, lo que, en fin de cuentas, nos conduciría a la negación de la integridad de la naturaleza humana de Jesucristo, que la fe nos enseña. La existencia y distinción de estos dos actos de la voluntad, que los griegos designaban con los nombres de *telesis* y *bulesis,* es tan *connatural* a ella como la misma voluntad como potencia a la naturaleza humana. Por eso mismo, aquellos monotelitas que negaban solamente la *espontaneidad* de la voluntad humana de Jesucristo, entre los cuales parece encontrarse el mismo Sergio, están en oposición con la fe, y con doble motivo los que tampoco admitían su existencia en El como potencia del alma.

Sin embargo, estos dos actos de la voluntad, de naturaleza tan diversa, de ninguna manera dan origen a voluntades distintas, porque en ambos se consi-

dera la misma razón de bien, objeto formal de la voluntad, aunque de muy diversa manera, así como también el entendimiento y la razón no designan potencias diversas, sino actos distintos de una misma facultad intelectiva (1 q.79 a.8; a.3 ad 2).

TERCERA PARTE: *La libertad de Jesucristo.*—Testimonio de la SAGRADA ESCRITURA: Es unánime el consentimiento de los evangelistas en afirmar la libertad de Jesucristo. Dice así San Mateo hablando de la curación del leproso: «Y acercándosele un leproso, se postró ante El, diciendo: Señor, si quieres, puedes limpiarme. El, extendiendo la mano, le tocó y dijo: *Quiero, sé limpio.* Y al instante quedó limpio de su lepra» [21]. El mismo San Mateo escribe refiriendo su crucifixión: «Diéronle a beber vino mezclado con hiel; mas en cuanto lo gustó, *no quiso* beberlo» (Mt. 27,34). Hablando de su estancia en Galilea, dice San Juan: «Después de esto andaba Jesús por Galilea, pues *no quería* ir a Judea, porque los judíos le buscaban para darle muerte» (Io. 7,1).

La misma libertad afirman los autores sagrados respecto de su pasión y muerte. «Ofreció su vida *porque quiso*», dice Isaías (Is. 53,7). «Por esto el Padre me ama, dice el mismo Jesucristo en San Juan, porque yo doy mi vida para tomarla de nuevo. Nadie me la quita; *soy yo quien la doy de mí mismo. Tengo poder para darla y poder para volver a tomarla*» (Io. 10,17-18). Y San Pablo nos enseña que Jesucristo «*se entregó a sí mismo* por nosotros en oblación y sacrificio a Dios en olor suave» (Eph. 5,2). Y en otros lugares afirma también que *se entregó a sí mismo por nosotros a la muerte*» [22].

LOS SANTOS PADRES abundan también en este pensamiento. Bástenos citar el testimonio de San Agustín: *No murió coaccionado, sino porque quiso, cuando quiso y como quiso* [23].

Implícitamente enseña esto la IGLESIA al definir: 1.° la existencia en Jesucristo de dos naturalezas distintas, la divina y la humana, ambas íntegras y perfectas, y que Jesucristo es perfecto Dios y perfecto hombre, consustancial a nosotros [24]; 2.° la existencia de dos voluntades en el mismo Jesucristo, con la permanencia en El de las propiedades de la deidad y de la humanidad, sin variación ni disminución alguna [25]; 3.° la existencia de dos *naturales voluntades,* no contrarias ni resistiendo u oponiéndose la humana a la divina, sino secundándola y sometiéndose a ella en todos sus actos, y de *dos naturales operaciones* indivisa, inconvertible, inseparable e inconfusamente (Dz. 291); 4.° la existencia del mérito en Jesucristo, como causa universal del mismo [26]; 5.° condenando como falsa y herética la siguiente proposición de Jansenio: «En el estado de la naturaleza caída, no se requiere en el hombre, para merecer y desmerecer, la libertad de necesidad, sino que basta la de coacción» (Dz. 1094). Pues la libertad es una propiedad de la voluntad humana que pertenece integralmente a la naturaleza del hombre y a su perfección, sin la cual no es posible el mérito.

Y *explícitamente* habla expresamente de ella en Jesucristo Juan IV (Dz 253), y se contiene en las definiciones del II concilio general de Constantinopla (Dz. 215) y I de Letrán (Dz. 255).

21 Mt. 8,2-3; Mc. 1,40-42; Lc. 5,12-12.
22 Gal. 1,4; 1 Tim. 2,6; Tit. 2,13.
23 *De Trin.* l.4 c.13 n.16. Cf. SAN CIRILO DE JERUSALÉN, *Catecheses:* MG 33,780; SAN GREGORIO NISENO, *Orationes:* MG 46,612; SAN JUAN CRISÓSTOMO, *In epist. ad Hebr.:* MG 63,194; SAN CIRILO DE ALEJANDRÍA, *In Lucam:* MG 72,921; SAN GREGORIO MAGNO, *Moralia:* ML 75,612.
24 Dz. 40 111a 143 148.
25 Dz. 262 263 288.
26 Dz. 790 799 824.

RAZÓN TEOLÓGICA.—Desde cualquiera de los puntos de vista, antes indicados, del magisterio de la Iglesia, se pueden establecer argumentos para demostrar eficazmente de un modo teológico la existencia de la libertad en Jesucristo. Santo Tomás prefiere tomarlo de la misma naturaleza del acto libre, el cual se identifica con la voluntad como razón. Pues, como hemos dicho antes, ésta no es otra cosa que el acto de la voluntad respecto de un bien particular o de los medios propuestos a ella por la razón después de la deliberación y consejo del entendimiento, cuya proposición objetiva e intrínsecamente es siempre indeterminada e indiferente, quedando la voluntad, como potencia del bien universal, con la facultad o el poder de aceptarlos o rechazarlos. El acto libre se encuentra en la *elección* de los medios, la cual es acto de la voluntad y existe en la humana de Jesucristo, por lo mismo que en ella se da la *voluntad como razón.* Esto no supone imperfección alguna en Jesucristo, sino, por el contrario, mucha perfección. Aunque la elección sigue al consejo de la razón, el cual presupone la deliberación acerca de los medios que mejor conducen al fin, la libertad no consiste, sin embargo, en el mismo consejo, sino en el acto de la voluntad con dominio sobre el propio acto para ponerlo o no. Ni la duda y deliberación son tampoco esenciales al consejo, las cuales no tuvieron lugar en Jesucristo por la suma perfección de su ciencia acerca de todas las cosas. La duda y deliberación, que preceden al juicio y consejo de la razón, son propias exclusivamente de una naturaleza y sujeto ignorantes. Por otra parte, la voluntad humana de Jesucristo, aunque determinada al bien, no lo estaba respecto de ningún bien particular. Por consiguiente, era libre para elegir en concreto los medios al fin con certeza, sin vacilación ni averiguación inquisitoria (a.4c y ad 1-3).

A) COMPATIBILIDAD DE LA LIBERTAD DE JESUCRISTO CON SU IMPECABILIDAD

Jesucristo era absolutamente impecable. Por consiguiente, su voluntad humana estaba en todo momento determinada a obrar el bien. Luego no era libre. En la dificultad 3.ª del artículo 4 presenta Santo Tomás este aspecto de la libertad de Jesucristo, que es de gran importancia para mejor comprender lo que es la verdadera libertad.

¿Pertenece a la esencia, a la perfección de la libertad, el poder pecar? Si así fuera, Dios no podía ser libre, porque por naturaleza le repugna el pecado. Tampoco lo serían los bienaventurados del cielo, los cuales, respecto de las cosas distintas de la esencia divina, también son libres. Es más, hasta cometeríamos la absurdidad de hacer consistir la perfección de una cosa tan noble como es la libertad en su misma imperfección. El poder pecar, faltar, claudicar, es, sin duda de ningún género, una imperfección muy grande de la misma libertad [27].

En nosotros se encuentra ciertamente esta imperfección, y por eso nuestra libertad es imperfecta, comparada con la de Dios, la de los ángeles y bienaventurados del cielo. El poder pecar hunde su raíz última en la limitación de la criatura [28]. Por eso dice tan profundamente Santo Tomás que la causa primera del pecado es la misma criatura y no Dios [29]. Solamente respecto del pecado, tan alto atributo como es el de causa primera pertenece a la criatura y no a Dios. En cambio, del ser y de toda la

27 *De verit.* q.24 a.3 ad 4; *Sum. Th.* 1 q.62.
28 *In Sent.* 2 d.37 q.2 a.1 ad 2.
29 Ibid., ad 3; *De verit.* q.24 a.8c y ad 2; *De malo* q.1 a.1 ad 4; q.3 a.2c y ad 4; *Sum. Th.* 1-2 q.79 a.2 etc.

perfección lo es Dios y no la criatura [30]. Es aquí, en este pensamiento profundo, donde se encierra toda la metafísica y toda la teología de Santo Tomás acerca de la causalidad del ser divino, que muchos no aciertan a comprender.

La voluntad humana de Jesucristo, siendo específicamente igual a la nuestra, era, sin embargo, la voluntad de una persona divina, lo cual hacía imposible el pecado en ella. Con esto su perfección, como voluntad libre, aumenta considerablemente, perdiendo la imperfección que tiene en nosotros. La libertad no consiste en poder obrar contrariamente a la razón, sino en el *dominio* de la voluntad sobre su propio acto para ponerlo o no ponerlo [31]. Y si este dominio llega a tanto que nunca puede desviarse de las normas del espíritu y de la razón, es el colmo de la misma libertad. Es absurdo concebir la libertad humana de Jesucristo unívocamente con la nuestra. ¿Dónde está en nosotros la unión hipostática, que es la que hace impecable a la voluntad humana de Jesucristo? Y en cuanto hipostáticamente unida con el Verbo divino, su orden volitivo está todo él determinado por el bien de la persona divina (3 q.18 a.1 ad 4), contra el cual la voluntad humana de Jesucristo nada puede querer, de modo semejante a como en nosotros nuestra voluntad está determinada por la razón común de bien. Al bien común o universal, nuestra voluntad se inclina de una manera natural y necesaria, y de modo semejante la voluntad humana de Jesucristo al bien en común de la persona divina. Pero así como también dentro de la razón común de bien hay muchos bienes particulares, a los cuales nuestra voluntad no está necesariamente determinada [32], sino que los queremos libremente, de modo semejante en Jesucristo respecto del bien de la persona divina. En estos bienes particulares, todos conducentes al bien divino y siempre dentro del orden volitivo del mismo, pero no necesariamente ligados con él, es donde tiene lugar la libertad de Jesucristo. Tal es el orden de los medios conducentes al fin, tanto en nosotros como en Jesucristo. La diferencia que hay entre nuestra libre volición y la de Jesucristo está en que en nosotros la razón de bien, bajo la cual queremos todas las cosas, puede ser real o sólo aparente, mientras que en Jesucristo es siempre real. Por eso mismo nosotros podemos pecar, y Jesucristo no. ¿Qué hay en esto de contrario a la misma libertad? ¿No ensalza esto más bien y perfecciona la de Jesucristo sobre la nuestra propia? (a.4 ad 3).

B) La libertad humana de Jesucristo a través de su impecabilidad y del precepto de morir

La dificultad de conciliar la libertad de Jesucristo con su impecabilidad se agrava de una manera extraordinaria con el precepto que tenía del Padre de morir. Pues en este caso no vale la solución de Santo Tomás, ya que, supuesto este precepto, la voluntad humana de Jesucristo estaría determinada en particular a la muerte, la que no podría recusar, toda vez que, en virtud de su impecabilidad, no podría transgredir el precepto del Padre. Sin embargo, nadie afirma de una manera tan valiente y categórica la existencia del precepto en Jesucristo, no sólo en cuanto a la sustancia de la muerte, sino también en cuanto a todas sus circunstancias, como Santo Tomás y sus discípulos.

Dos cuestiones, por tanto, se presentan ahora a nuestra consideración: primera, si Jesucristo, en cuanto hombre, recibió verdaderamente del Padre el precepto de morir; y segunda, si, no obstante este precepto, su voluntad humana permaneció libre en su pasión y muerte.

[30] *De malo* q.3 a.2c y ad 4.
[31] *De verit.* q.24 a.2.
[32] *De malo* q.3 a.3; *Sum. Th.* 1 q.82 a.2.

1.ª Existencia del precepto de morir

Acerca de esta cuestión son muchas las opiniones de los teólogos. Los autores que niegan la existencia de tal precepto parecen estar aterrados y como desconcertarse por la dificultad antes indicada, desfigurando este precepto o afirmando de tal manera su existencia, que es una verdadera ridiculización del mismo, sobre todo cuando se dejan llevar por las directrices de la ciencia media. Así, Petau, Billot, Jungmann, De la Taille, etc., afirman que fué un *signo* de la voluntad divina, no un precepto en sentido estricto y verdadero. Otros, como Lesio y Vázquez, sostienen que ese precepto existió en cuanto a la *sustancia* de la muerte, no en cuanto a sus circunstancias, y así muy bien pudo Jesucristo sufrir libremente la *muerte de cruz*. Franzelin dice que antes de la *elección* de la voluntad humana de Jesucristo no existió tal precepto de ninguna manera, ni en sentido estricto ni tampoco lato. Y Lugo enseña que Jesucristo recibió del Padre un verdadero precepto de morir, *pero con la facultad de pedir la dispensa del mismo*.

Para Santo Tomás y los tomistas, este precepto, absoluto y verdadero, no solamente existió, sino que también se extiende no sólo a la sustancia de la muerte, sino también a todas sus circunstancias (3 q.47 a.2.3 y *passim)*. Conforme a lo cual establecemos la siguiente proposición:

Jesucristo recibió del Padre precepto verdadero y absoluto de morir, no sólo en cuanto a la sustancia de la muerte, sino también en cuanto a todas sus circunstancias.

El criterio para resolver esta cuestión no pueden ser concepciones sistemáticas *a priori*, de cualquier clase que sean, sino tan sólo el testimonio de la revelación divina, en la que se nos manifiesta la voluntad de Dios acerca de las cosas que hace en el mundo y acerca de Jesucristo. La manera de compaginar la existencia del precepto con la libertad de Jesucristo es obra de la teología, pero ésta no tiene derecho a situarse de una manera cómoda para resolverlo de un modo fácil, prescindiendo o desfigurando los datos de la revelación divina. Y ésta enseña, de una manera irrecusable, la existencia del precepto de morir que Jesucristo había recibido del Padre.

En efecto, en la parábola del buen pastor dice Jesucristo que, a diferencia del mercenario, del cual no son propias las ovejas y huye al ver al lobo venir, el buen pastor da su vida por las ovejas, y que El es el Buen Pastor, que da su vida por ellas. «Por esto el Padre me ama, porque *yo doy mi vida* para tomarla de nuevo. *Nadie me la quita; soy yo quien la doy de mí mismo*. Tengo poder para darla y poder para volver a tomarla. Tal es el *mandato* que del Padre he recibido» (Io. 17-18).

Ahora bien, la palabra *mandato* tiene en los labios de Jesucristo el sentido de verdadero y estricto precepto. Así, cuando dice, refiriéndose al cumplimiento de la ley mosaica: «Si, pues, alguno descuidase alguno de esos *mandatos* menores y enseñara así a los hombres, será el menor en el reino de los cielos; pero el que practicare y enseñare, éste será grande en el reino de los cielos» (Mt. 5,19). Donde evidentemente la palabra *mandato* es equivalente a *precepto*. De igual modo, cuando, a la pregunta del doctor saduceo sobre cuál es el mandamiento supremo de la Ley, le contesta Jesús: «Amarás al Señor, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma y con toda tu mente. Este es el más grande y el primer *mandamiento*» (Mt. 22,37-38), la palabra *mandato*,

o *mandamiento*, es también lo mismo que precepto en sentido estricto y verdadero. Lo cual aparece sin sombra alguna de duda cuando el mismo Jesucristo establece la comparación entre nuestros preceptos y los suyos: «Si guardareis *mis preceptos*, permaneceréis en mi amor, como yo guardé los *preceptos* de mi Padre y permanezco en su amor» (Io. 15,10). En cuyas palabras el mismo Jesucristo establece una igualdad verdadera entre mandato y precepto, pues los preceptos que El nos dió son sus mandatos. Y de igual modo los que El recibió del Padre.

Solamente hay un lugar en la Sagrada Escritura en el que mandato o precepto significa una permisión y no un precepto en sentido absoluto, cuando se habla de la facultad de dar el libelo de repudio. Pero esta misma variación de sentido está indicada diligentemente en la misma Sagrada Escritura: «¿Cómo es que Moisés *mandó* dar libelo de divorcio al repudiar? Díjoles El: Por la dureza de vuestro corazón os *permitió* Moisés repudiar a vuestras mujeres, pero al principio no fué así» [33]. Es el único caso en la Sagrada Escritura en que *mandato* no significa un precepto verdadero, sino que es equivalente a *permisión*. Esta equivalencia es evidente en boca de los mismos fariseos, según el relato de San Marcos (Mc. 10,4).

Este argumento recibe una fuerte corroboración teniendo en cuenta: 1.° Que, hablando Jesucristo de su pasión, próxima a realizarse, se expresa en los términos siguientes: «El Hijo del hombre va su camino, según está *(orismenon) decretado*» (Lc. 22,22). 2.° Que, hablando de los que entregaron a Jesucristo, dice en su oración la iglesia de Jerusalén: «Juntáronse en esta ciudad contra su santo siervo Jesús, a quien ungiste, Herodes y Poncio Pilato, con los gentiles y el pueblo de Israel, para ejecutar cuanto tu mano y tu consejo *habían decretado de antemano que sucediese*» [34]. 3.° Que el autor de la Carta a los Hebreos escribe que Jesucristo, «entrando en este mundo, dice: Heme aquí que vengo—en el volumen del Libro está escrito de mí—para hacer, ¡oh Dios!, tu voluntad» (Heb. 10,5-7), la cual era que «el mismo Jesucristo se ofreciera por los pecados». Esta voluntad no fué sólo un deseo, sino un verdadero decreto, y, por lo tanto, un verdadero precepto del Padre [35], cuyo cumplimiento no es otra cosa que la ejecución del mandato o precepto divino, como se dice en San Juan [36]. Jesucristo cumplió este mandato desde un principio al entrar en este mundo (Heb. 10,10), tomando nuestra naturaleza hasta la muerte, y muerte de cruz; y por eso se dice en la Carta de San Pablo a los Filipenses (2,8): «Fué hecho *obediente* hasta la muerte, y muerte de cruz». Pues la *obediencia* supone la existencia del mandato o precepto, sin el cual no se da.

Luego, cuando dice Jesucristo que «recibió del Padre el mandato» de morir, estas palabras se han de entender en el sentido de un verdadero y estricto mandato o precepto.

El precepto de morir que Jesucristo recibió del Padre se extendía a todas las circunstancias de su pasión y muerte.

Muchas circunstancias de la pasión de Jesucristo las describe Isaías en su visión profética de la pasión de Jesucristo, llena de impresionante realismo. «Tan desfigurado está su rostro, que no parecía ser hombre» (Is. 52,14). «No hay en él parecer, no hay hermosura que atraiga las miradas, no hay en él belleza que agrade. Despreciado, desecho de los hombres, varón de dolores, conocedor de todos los quebrantos, ante quien se vuelve el rostro, menospreciado, estimado en nada... Fué traspasado por nuestras iniquidades

[33] Mt. 19,7-8; Mc. 10,3-5
[34] Act. 4,27-28.
[35] Lc. 22,22; Act. 4,28.
[36] Io. 10,18; 12,49; 14,31.

y molido por nuestros pecados..., y en sus llagas hemos sido curados... Maltratado y afligido, no abrió la boca, como cordero llevado al matadero, como oveja muda ante los trasquiladores. Fué arrebatado por un juicio inicuo, sin que nadie defendiera su causa cuando era arrancado de la tierra de los vivientes y muerto por las iniquidades de su pueblo. Dispuesta estaba entre los impíos su sepultura, y fué en la muerte igualado a los malhechores» (Is. 53,2-9).

Y aún más determinadamente en el salmo: «Seco está como un tejón mi paladar; mi lengua está pegada a las fauces, y me has echado al polvo de la muerte. Me rodean como perros, me cerca una turba de malvados, han taladrado mis manos y mis pies. Puedo contar todos mis huesos, y ellos me miran, me contemplan con gozo. Se han repartido mis vestidos y echan suerte sobre mi túnica» (Sal. 21,16-19)...

Dirigiéndose a Pedro en el huerto de los Olivos cuando le mandó enfundar la espada, dice Jesús que aquello sucedía para cumplimiento de las Escrituras: «¿Cómo van a cumplirse las Escrituras de que así conviene que sea?» (Mt. 26,54). De lo cual toma pie San Mateo para afirmar que, en la pasión y muerte de Jesucristo, «*todo* sucedió para que se cumpliesen las Escrituras de los profetas» (Mt. 26,56).

El autor de la Carta a los Hebreos escribe que Jesucristo «aprendió por sus padecimientos la obediencia» (Heb. 5,8). Mas Jesucristo no sólo padeció en su muerte, sino también en su pasión y en todas las circunstancias de una y otra. Luego todas se contenían en el precepto del Padre, porque, donde no hay precepto, tampoco se da obediencia. Y San Pablo afirma también que Jesucristo fué obediente hasta la muerte, y muerte de cruz. Luego no sólo la sustancia de la muerte, sino también la muerte de cruz estaba bajo el precepto del Padre (Phil. 2,8). Por último, la misma hora de la pasión estaba determinada en el precepto que Jesucristo había recibido del Padre: «Viendo Jesús que *llegaba su hora* de pasar de este mundo al Padre» (Io. 13,1)... Esta hora no sólo significa el momento de la ablución de los pies de sus discípulos, sino toda la pasión y muerte de Jesucristo, como claramente aparece en San Juan [37].

De todo lo cual fácilmente se colige que en el precepto del Padre no sólo estaba ordenada la muerte de Jesucristo, sino también todas las circunstancias de la misma y de su dolorosa pasión.

¿Dejó por eso Jesucristo de ser libre en su pasión y muerte de cruz?

2.ª Libertad de Jesucristo, bajo el precepto del Padre, en su pasión y muerte

Dando por supuestas la noción de libertad y las distintas clases de la misma, establecemos a continuación la siguiente tesis, portadora del legítimo pensamiento de Santo Tomás acerca de este particular:

La voluntad humana de Jesucristo, no obstante su impecabilidad, permanecía absolutamente libre, bajo el precepto del Padre, en su pasión y muerte.

Es el mismo Jesucristo quien nos lo dice de una manera terminante: «Yo doy mi vida para tomarla de nuevo. Nadie me la quita; *soy yo quien la doy de mí mismo. Tengo poder* para darla y *poder* para volver a tomarla» (Io. 10,18).

No nos lo podía decir más claramente. Pero nosotros no debemos contentarnos con recibir las enseñanzas de Jesucristo, sino que debemos también esforzarnos por entenderlas y explicarlas del mejor modo que nos sea posible.

[37] Io. 2,4; 7,30; 8,20; 12,23.27; 7,8.33.

Dos procedimientos tenemos a la mano para conseguirlo: uno indirecto, y directo el otro. Comencemos por el primero, porque es mucho más fácil de comprender.

a) INDIRECTAMENTE.—Sólo aduciremos dos razones. La primera es del tenor siguiente: Jesucristo nos mereció a todos la gracia en su pasión y muerte y satisfizo plenísimamente por el pecado del hombre. Es de fe, y así está definido en el concilio de Trento [88], aparte de otros muchos lugares del magisterio de la Iglesia que pudieran aducirse. Mas el mérito y la satisfacción no pueden darse sin libertad en el que merece y satisface, la cual hace que sean *propias* de éste las obras que realiza para conseguir aquéllos, como es obvio en teología. Luego Jesucristo, que tanto nos mereció y satisfizo por nosotros en su pasión y muerte, gozó también en ellas de perfectísima libertad.

Además, no se puede poner en duda siquiera que Jesucristo era verdaderamente libre en la observancia de los preceptos de ley natural. Jesucristo era hombre perfecto, en el cual ninguna de las perfecciones inherentes a la naturaleza humana podía faltar, cuánto más la libertad, que es uno de los dones de Dios más estimados por el hombre, en el que solamente éste, entre todos los seres de la creación, conviene con las sustancias angélicas y con el mismo Dios. Ahora bien, sería absurdo pensar que el precepto de morir que Jesucristo había recibido del Padre, el cual es en sí mismo contingente y completamente voluntario por parte de Dios, tiene más de precepto que los de la ley natural, los cuales son en sí mismos necesarios y por su misma naturaleza se imponen, independientemente de la libre voluntad de Dios. Por tanto, si Jesucristo tenía libertad en la observancia de los de la ley natural y mosaica, con mayor motivo la tenía también respecto de los mandatos que había recibido del Padre acerca de su pasión y muerte.

b) DIRECTAMENTE.—*Por parte del objeto del precepto.*—La voluntad humana es totalmente libre respecto de todas las cosas creadas. Porque en cuanto tales son limitadas en su perfección y puede, por tanto, el entendimiento considerarlas bajo aquel aspecto que dicen limitación, inconveniencia, trabajo o imperfección, proponiéndolas así a la voluntad, y rechazarlas ésta (1 q.19 a.3 ad 4). Por este motivo, mientras vivimos en este mundo, hasta el mismo Dios cae bajo el ámbito libre de nuestra voluntad para quererlo o rechazarlo. Sólo el bien en común y la esencia divina claramente intuída mueven necesariamente nuestra voluntad a apetecerlos. Si esto sucede tratándose de Dios y de cualquier bien creado particular, por excelente que sea, ¿qué no sucederá con la muerte y todas sus circunstancias, tan penosas en sí mismas y contrarias a nuestra naturaleza?

Ahora bien, presupuesto el precepto de morir con todas sus circunstancias, la voluntad humana de Jesucristo puede considerarse enfrente de la muerte desde dos puntos de vista completamente diferentes. En cuanto *mandada* por el Padre y en sí misma, absolutamente considerada. En el primer sentido es manifiesto que la voluntad humana de Jesucristo no podía recusar el precepto de morir, recibido del Padre, no ciertamente por defecto de la misma voluntad, sino por su impecable perfección moral. Pero en el segundo, es decir, en sentido *físico*, la voluntad humana de Jesucristo tenía un poder absoluto para aceptarla, no obstante sus inconveniencias y repugnancias naturales, o rechazarla, a no ser que nos empeñemos en echar por tierra toda la doctrina de los actos libres de la voluntad. La impecabilidad de Jesucristo, y, por consiguiente, la necesidad que tenía de secundar los preceptos del Padre, es de orden *moral*, la cual no afecta ni disminuye

[88] Dz. 790 799 820 904 923.

la potencialidad *física* de su voluntad humana. Pues la libertad mira al orden *físico* y no al *moral*. Luego Jesucristo fué completamente libre en su pasión y muerte.

Por razón de la misma esencia de la libertad.—¿En qué consiste la esencia de la libertad? En el *dominio* sobre su propio acto. Dios es también libre. Y la libertad divina no consiste en otra cosa que en el *dominio* que Dios tiene sobre el acto de su voluntad en la producción de las cosas que han de existir fuera de El, como, cuando y del modo que Dios quiere que existan. Porque en Dios el querer se identifica con su voluntad y con su ser, el cual es absolutamente inmutable, hallándose toda la mutabilidad de su libertad en las mismas cosas que quiere y no en el mismo Dios (1 q.19 a.7 ad 3). Pues Dios lo quiso todo *ab aeterno*. Desde que es. Por eso repugna a Dios la libertad de contradicción, es decir, la facultad o potencia de poner el acto o no ponerlo, de la misma manera que también le repugna la libertad moral, el poder pecar o querer el mal (ibid., a.10 ad 1.2).

En nosotros, el acto de nuestra voluntad no se identifica con la misma voluntad ni con nuestro ser, ni el acto de nuestra voluntad es causativo del ser de las cosas. Pero nosotros somos también libres como Dios lo es. Y, por lo tanto, nuestra libertad tiene que consistir también en un *dominio*, para que, analógicamente, convenga con la de Dios. ¿Dominio sobre qué? Sobre su propio acto, para ponerlo o no ponerlo. Y por eso mismo la esencia de nuestra libertad está contenida en la especie de libertad que los teólogos escolásticos llaman de contradicción. Poner o no poner el acto. Desgraciadamente, poseemos también la libertad moral, pudiendo pecar, faltar, claudicar. Pero esto es un gran *defecto* de nuestra libertad, no algo que pertenezca a la misma esencia de la libertad. Y por eso no existe en Dios, de la misma manera que en El tampoco existe la libertad de contradicción, o sea, el *dominio* sobre el acto de su voluntad del modo que se da en nosotros (1 q.19 a.3.10 ad 4). Confundir la libertad con la posibilidad de cometer el pecado es un error tan grande y tan funesto, que Santo Tomás no lo concibe en un filósofo bien orientado, y mucho menos si es cristiano.

Esta libertad de contradicción, en que esencialmente consiste nuestra libertad, o sea, en el *dominio* sobre el propio acto para ponerlo o no ponerlo, es lo mismo que la indiferencia activa. Porque, enfrente de cualquier cosa creada o del mismo Dios bajo la razón común de ser y de bien, nuestra voluntad se halla en sí misma indeterminada para quererlo o no, pudiendo, por lo tanto, poner el acto de su dilección o no ponerlo. Esta indiferencia activa supone en la voluntad otra *pasiva*, o sea, la potencia receptiva del acto de la volición de una cosa, la cual tampoco existe en Dios, así como tampoco se da en El la indiferencia activa o libertad de contradicción.

Por consiguiente, aunque la voluntad humana de Jesucristo no pueda rechazar el precepto del Padre en cuanto tal, como la muerte con todas sus circunstancias es algo creado, respecto de lo cual aquélla goza de perfecta libertad, el cumplimiento de aquel precepto se realizará en ella de una manera completamente libre. Decir otra cosa sería lo mismo que confundir la libertad *física* con la *moral*, lo cual es absurdo en sí mismo, por cuanto el precepto no afecta intrínsecamente a la voluntad, sino que le es completamente extrínseco. Por eso dice Santo Tomás que la voluntad de Jesucristo permanece libre bajo el precepto acerca de la muerte, considerada absolutamente. En otros términos, el precepto del Padre ordenaba una cosa que Jesucristo no podía dejar de cumplir, pero cuyo cumplimiento era, *en sí mismo físicamente*, completamente libre (3 q.47 a.2 ad 2). Pues Jesucristo conservaba bajo el

precepto un perfecto dominio físico sobre el acto de su muerte, que por obediencia al Padre realizaba. Que es precisamente lo que pertenece a la esencia del acto libre, sin que sea obstáculo para el mismo la indefectibilidad moral de su voluntad en el cumplimiento del precepto del Padre, por estar su voluntad confirmada en el bien en virtud de la misma unión hipostática. O sea, que Jesucristo, con *absoluta indefectibilidad,* cumplió *libremente* el precepto que el Padre le había impuesto de morir por la salud de todo el género humano.

Por la causa de la libertad.—Santo Tomás resuelve esta cuestión de la libertad de Jesucristo en su pasión y muerte, no obstante el precepto de morir que tenía del Padre, de la manera más sencilla y, al mismo tiempo, más profunda y sublime: *Porque Dios le dió la libre voluntad de padecer y morir* (3 q.47 a.3c y ad 1.2).

Es un error, muy extendido, concebir a la voluntad humana como un principio *totalmente autónomo e independiente* en sus libres determinaciones enfrente de Dios. La criatura en ningún caso puede salirse de su propia órbita para todo lo que signifique ser, perfección, ni Dios dejar de ser la causa primera de todo el ser y perfección que se encuentre en las cosas. sea esto lo que se quiera. Solamente Dios es causa de la voluntad, y solamente El dió a ésta la inclinación libre que tanto la ennoblece, por la cual solamente el hombre se asemeja a las sustancias angélicas y al mismo Dios [39]. Pero no para que el hombre utilice esta libre inclinación como *causa primera* de la misma, saliéndose de la órbita propia que por naturaleza le pertenece, porque esto suprimiría en Dios los conceptos de primer ser, de ser por esencia, de primera causa universal y de primer motor de todo movimiento, así libre como no libre. Por eso decíamos antes que la concepción de una libertad humana antagónica a la intervención de la acción divina en ella no sólo es antifilosófica, sino también anticristiana. De lo único que solamente la criatura es causa primera, y no Dios, es de la imperfección, de la privación de perfección y del pecado [40]. Porque la criatura lleva profundamente incrustada en su misma naturaleza la limitación, que no depende de Dios, sino de ella misma, origen primero de la defectibilidad y del pecado, la cual también se encuentra en la inclinación libre de la voluntad. Por tanto, la voluntad humana sólo puede ser causa *segunda* de su libre inclinación, no primera, la cual está reservada exclusivamente a Dios.

La necesidad de la intervención de la acción divina en la acción libre del hombre no sólo es exigida por los atributos del ser divino, sino también por la misma naturaleza de la libertad humana. En el argumento anterior dijimos que la libertad humana consiste esencialmente en el dominio sobre el propio acto para ponerlo o no. O, lo que es lo mismo, en la indiferencia activa intrínseca del sujeto para obrar o no obrar, para poner el acto o no ponerlo, la cual supone en la misma voluntad una potencialidad pasiva respecto del mismo acto de la libre volición. ¿Cómo romper esta intrínseca indiferencia activa de la voluntad, a no ser por la acción en ella del ser esencialmente en acto, que es el mismo Dios? ¿Podría la voluntad deshacer esa indiferencia activa con la misma indiferencia? ¿Sería posible realizar esto por el *poder libre* de la misma voluntad, sin que por el mismo caso quedara ella

[39] *In Sent.* 2 d.25 q.1 a.2 ad 1.2.3.5; d.28 q.1 a.1 ad 3; 37 q.2 a.2 ad 2.3; *De verit.* q.22 a.8.9; *Cont. Gent.* 1,68; 3,88-92; *Sum. Th.* 1 q.2 a.3 ad 2; q.19 a.3 ad 5; q.83 a.1 ad 3-5; q.105 a.4c y ad 1-3; 1-2 q.109 a.4.6; q.10 a.4; q.21 a.4 ad 2; *De malo* q.3 a.2c y ad 4; a.3c y ad 11-14; q.6 a.1 ad 4 y 17; q.16 a.5c y ad 13; *De pot.* q.3 a.7 ad 12 y 13; *In Epist. ad Rom.* c.9 lect.3; *In 2 Cor.* c.3 lect.1.

[40] *In Sent.* 2 d.37 q.2 a.1 ad 2.

convertida en causa *primera* de su libre volición? ¿De qué manera podría realizarse esto, si ese mismo poder libre de la voluntad consiste precisamente en la indeterminación para el acto y en la misma indiferencia intrínseca activa ante la proposición del entendimiento respecto del mismo? ¿Es acaso posible resolver indiferencia con más indiferencia e indeterminación? Y, en todo caso, si esto fuera posible de alguna manera desconocida, ¿adónde irían a parar los atributos de Dios como primera causa universal y primer motor, que también es necesario afirmar respecto de las libres voliciones de la voluntad humana?

Es necesario admitir, por tanto, que en la determinación de la voluntad al acto libre intervienen: Dios como causa primera y la misma voluntad como causa segunda, subordinada a la primera. De aquí no se sigue que Dios sea causa del pecado, porque la causa *primera* y *única* del pecado es la *limitación* propia de la criatura, de la cual limitación Dios no es causa, ya que es congénita a la misma naturaleza del ser creado, no pudiendo éste concebirse siquiera sin aquélla [41]. Y repugna que la criatura sea causa de otra manera de su propia libertad, a no ser que pretendamos establecer dos causas primeras del acto libre, despojando a Dios del atributo de primera causa respecto del mismo, lo que sería totalmente absurdo. Ni el acto libre, como autodeterminación de la voluntad, puede convenir a ésta nada más que como *causa segunda,* a no ser que abriguemos la ilusión de que un ser puede obrar sobre y fuera de la órbita que le señala su propia naturaleza. ¿Que una autodeterminación de la voluntad que proviene de Dios, como *causa primera,* no se puede llamar propiamente autodeterminación? Distingamos: de la voluntad como *causa primera* de la misma, concedido; como *causa segunda,* lo negamos una y mil veces. Y que solamente así puede convenirle es tan cierto como que la voluntad solamente es y puede ser criatura, y, por tanto, causa segunda. ¿Que entonces nuestra libertad no es como la de Dios? ¿Quién pensó nunca lo contrario?

Lo verdaderamente extraño sería pensar que la acción de Dios pueda herir o dañar a la voluntad en su libre inclinación. ¿De quién proviene el ser libre de la voluntad sino de Dios? ¿Quién ha dado a la voluntad su libre inclinación sino el mismo Dios? ¿Y no va a poder Dios obrar como *causa primera* en ella sin destruirla? Todo lo contrario. La moción divina, además de estar exigida por los atributos del ser de Dios como causa primera y primer motor universal y del mismo acto libre del hombre, lejos de destruir la libertad y contradecirla, es, por el contrario, causa de ella y la perfecciona, algo así como la influencia del sol es necesaria para la iluminación del aire, y el influjo de Dios para la permanencia de las cosas en el ser. Sin la moción divina, que previamente obre en la voluntad, ésta no puede determinarse al acto libre, ya que esta determinación sólo puede pertenecer a la voluntad humana como *causa segunda,* bajo la moción de la *primera,* que es Dios. Ninguna dificultad verdadera puede encontrarse en esto. La moción divina, en cuanto idéntica con el mismo ser de Dios, tiene en sí misma de un modo eminente todos los modos propios del obrar de las causas segundas, y de una manera especial de la voluntad humana, que solamente reconoce a Dios por causa de ella, el cual dispensa su moción divina a cada una de las causas segundas según el modo propio de su operación [42]. Por eso mismo, Dios, en cuanto ser por esencia, es causa primera y primer motor, no

[41] *In Sent.* 2 d.37 q.2 a.1 ad 2.

[42] *In Perther.* 1 c.9 lect.14; *In Met.* 6 c.3 lect.3; *De malo* q.16 a.7 ad 15; *Sum. Th.* 1 q.19 a.8; q.22 a.4 ad 1.3 etc.

sólo del ser de las criaturas, sino también de su obrar. La dificultad que muchos encuentran en que la moción divina actúe previamente en el obrar libre de la voluntad humana estriba en el falso supuesto de concebir la moción divina, ilimitada e infinita en su perfección, *unívocamente* con la de las criaturas, contenida en un solo género de perfección, específica e individualmente y sin la trascendencia y eminencia formal y virtual que hace extensible y comunicable la divina a todas las causas. Santo Tomás no sentía ciertamente esta dificultad, a quien parece la cosa más lógica y natural que, siendo Dios el verdadero autor de la libre determinación de la voluntad, ésta dependa de El también en su ejercicio y realización, de la misma manera, y con mayor motivo, que toda criatura, en cuanto causa segunda, depende de El en sus operaciones. Así es como, con toda verdad, se verifica aquí, analógicamente, la unidad ontológica de nuestra libertad con la divina, no siendo la nuestra nada más que una pálida participación de aquélla. En el orden sobrenatural, la moción divina se aplica a nuestra voluntad por medio de la gracia intrínsecamente eficaz y la caridad, que es la que realiza en nosotros «el querer y el obrar», según frase del apóstol San Pablo (Phil. 2,13). Por medio de ellas daba Dios a Jesucristo, inspirándoselo, el libre querer de la pasión y de la muerte, juntamente con el precepto de morir. Y así, «Jesucristo, en cuanto Dios, se entregó a sí mismo a la muerte con la misma voluntad y acción del Padre, que se la había ordenado, y en cuanto hombre, por su voluntad humana inspirada por el Padre» (3 q.47 a.3 ad 2). Pues pudiendo libremente rechazarla, por tratarse de una cosa creada y finita, y teniendo el poder de impedirla, no lo hizo, a pesar de la repugnancia natural que la muerte causa en nosotros, porque su ardentísima caridad le impulsaba a cumplir la voluntad del Padre padeciendo por nosotros cuanto le fué posible (3 q.47 a.1-3). Precisamente, para mostrar su libre voluntad en la muerte que padecía, dice Santo Tomás que conservó la fortaleza y el vigor de su naturaleza humana hasta el último momento, muriendo dulcemente y por propia voluntad, con dominio pleno sobre la muerte. *Cuando quiso...*, y no por imposición violenta del dolor de las heridas que le causaron los que trataban de darle muerte (ibid., a.1 ad 2)...

Luego Jesucristo, en cuanto hombre, no obstante el precepto del Padre de morir y su absoluta impecabilidad, fué completamente libre en su pasión y muerte.

III. Relación de la voluntad humana con la divina en Jesucristo

A) De conformidad (a.5)

Estado de la cuestión.—Dijimos que en Jesucristo, además de la voluntad divina, existía la humana, perfectamente libre, y el apetito sensitivo. La voluntad racional puede considerarse desde dos puntos de vista diferentes: *como naturaleza* y *como razón*. En el primer sentido mira al bien absolutamente, al cual no puede dejar de querer, y rehuye el mal. Y en el segundo, es de los medios en orden al fin y por razón del mismo. ¿La voluntad humana de Jesucristo estaba siempre conforme con la divina, de todas las maneras y en todos los sentidos según los cuales puede considerarse?

La voluntad por participación, o apetito sensitivo de Jesucristo, y la voluntad como naturaleza podían disentir, y disentían de hecho, de la divina; no así la voluntad como razón, la cual siempre y en todo momento estaba conforme con la voluntad divina, sometiendo y sujetando a ella también los movimientos del apetito sensitivo y de la voluntad como naturaleza.

Sagrada Escritura.—En la oración de Getsemaní, cuando su pasión y muerte eran ya inminentes, se expresa Jesús en los términos siguientes: «Padre mío, si es posible, pase de mí este cáliz; sin embargo, no se haga *como yo quiero*, sino *como quieres tú*» (Mt. 26,39). Estas palabras demuestran todo el contenido de la proposición anterior.

El concilio III de Constantinopla definió la total conformidad de la voluntad racional de Jesucristo con la divina y la subordinación y sujeción a la misma por aquélla de los movimientos disidentes del apetito sensitivo y de la voluntad como naturaleza, contra los monotelitas, que enseñaban la unidad de voluntad en Jesucristo, bajo pretexto de que, en caso contrario, existiría en El contrariedad de voluntades (Dz. 291).

No es difícil la explicación teológica de esta verdad de fe. Como hombre perfecto, que también se encontraba en estado de viador, Jesucristo poseía el apetito sensitivo, el cual rehuía el dolor sensible causado por las heridas de su cuerpo. Y, según la voluntad racional, como naturaleza también repugnaba la muerte y el dolor, ya que la voluntad como naturaleza mira al bien de una manera *absoluta*, sin relacionarlo con el fin. Y tanto el dolor como la muerte en este sentido repugnan a nuestra naturaleza, como mal de la misma. Por eso, según el apetito sensitivo, y también la voluntad como naturaleza, no deseaba Jesucristo el cumplimiento de la voluntad del Padre (ad 1), como es manifiesto; la voluntad divina está fuera del alcance del apetito sensitivo, y la racional como naturaleza prescinde de ella totalmente en la apetición de su objeto, que es el bien del sujeto, sin referir el mal que le pueda sobrevenir a un fin determinado ni a la voluntad divina. Desde este punto de vista, tanto la pasión como la muerte eran un mal para la voluntad como naturaleza, que ésta expresamente rechazaba. La voluntad que quiere una cosa por razón del fin, aunque en sí misma sea un mal físico para el sujeto, es la voluntad como razón, la cual puede también apetecer la voluntad divina y su cumplimiento en todas las cosas.

La voluntad divina no quería la pasión y muerte de Jesucristo por sí mismas, sino como *medio* para la consecución del fin de la redención del hombre. En este sentido, había una perfecta conformidad entre la voluntad humana de Jesucristo como razón y la divina. La encarnación del Verbo tenía por fin próximo e inmediato la redención del género humano. Para esto tomó Dios la naturaleza humana en la unidad de persona con el Verbo divino, dejando que cada una de sus potencias se manifestara según su propia naturaleza. Los sufrimientos de la pasión y muerte de Jesucristo eran necesarios para conseguir el fin de nuestra redención, según las disposiciones de la voluntad divina. En virtud de la unión hipostática, la voluntad humana de Jesucristo quedó constituída en voluntad de la persona del Verbo encarnado, y, por tanto, unificada con ella en el fin de la encarnación y, consiguientemente, con la voluntad divina. El obrar sigue al ser, y la volición del fin pertenece a la persona como sujeto de las operaciones. Esta volición del fin es la que impera y determina la volición de los medios, perteneciendo tanto la primera como la segunda a la voluntad *como razón*, y no como naturaleza. He aquí la razón ontológica y profunda de la absoluta impecabilidad de Jesucristo; de que Este padezca, sufra y muera por la salvación del hombre;

de que, según el apetito sensitivo y la voluntad como *naturaleza*, rechace el dolor, aborrezca la muerte e incluso no desee el cumplimiento de la voluntad del Padre, y de que, al mismo tiempo, según su voluntad humana como *razón*, quiera todas estas cosas y esté plena y absolutamente conforme con la voluntad divina en su mismo padecer y morir. «Padre..., no se haga como yo quiero, sino como quieres tú» (Mt. 26,29).

De donde se infiere que la conformidad de la voluntad humana de Jesucristo con la divina hay que buscarla en la voluntad como *razón*, que aprehende el fin y quiere los medios por razón de éste (ad 2), y no en el apetito sensitivo, cuya inclinación no se puede extender a la voluntad divina, ni en la voluntad como naturaleza, que tiende a los objetos absolutamente, sin relacionarlos con el fin; ni con la voluntad divina, según los cuales, por lo tanto, Jesucristo no apetecía su cumplimiento (ad 1). De lo cual tampoco se sigue que existiera en El contrariedad de voluntades, porque los mismos movimientos del apetito sensitivo y de la voluntad como naturaleza eran queridos por su voluntad como *razón* y estaban todos sometidos por ella al fin de la encarnación y a la voluntad divina.

B) De contrariedad (a.6)

Nociones previas.—1.ª En toda esta cuestión hay que tener muy presentes los distintos sentidos en que se puede tomar la voluntad: por esencia o racional, ya como naturaleza, ya como razón, y el apetito sensitivo, llamado también por los antiguos voluntad por participación. No insistimos en estos conceptos, porque ya los hemos expuesto repetidamente. 2.ª Para que haya contrariedad se requieren dos cosas: *a)* Que la voluntad verse acerca de un mismo objeto y bajo la misma razón. *b)* Y que sea la misma voluntad y en el mismo sentido la que los quiere o desecha. La razón de estas condiciones es manifiesta. Pues, si son diversos los objetos o distinta la voluntad que los quiere y rechaza, es claro que no hay oposición ni contrariedad, sino diversidad y divergencia de apetitos y quereres.

Errores.—Los nestorianos y los racionalistas de nuestros días, para quienes Jesucristo es puro hombre, enseñan la contrariedad de su voluntad humana con la divina, al igual que en nosotros. Unicamente esta oposición y contrariedad de su voluntad con la divina estaba en El más dominada que en nosotros por la abundancia de gracia que existía en Jesucristo. Y los monotelitas, monofisitas declarados o disfrazados, ponían por pretexto de la unidad de voluntad en Jesucristo la oposición y contrariedad de voluntades que, en otro caso, irremediablemente existirían en El. Tal era el ardite con que pretendieron traer a su causa al papa Honorio.

Tesis católica.—Puede expresarse en estos términos:

En Jesucristo no hubo contrariedad alguna de voluntades, a pesar de que su apetito sensitivo y la voluntad como naturaleza no querían lo que su voluntad divina y la humana como razón.

De fe.

El mismo Jesucristo, refiriéndose al Padre, nos lo dice taxativamente: «Yo hago siempre lo que es de su agrado» (Io. 8,29).

Los Santos Padres se manifiestan unánimemente en este mismo sentido. «Existen en Nuestro Señor Jesucristo, según la diversidad de naturalezas, dos voluntades, *no contrarias*, dice San Juan Damasceno. Ni la voluntad natural, ni la natural facultad de querer, ni las cosas que le están naturalmente su-

jetas, ni el ejercicio natural de la misma voluntad, son contrarios a la voluntad divina. La voluntad divina creó todas las cosas naturales. Solamente lo que es contrario a la naturaleza lo es también a la voluntad divina, como el pecado, que Jesucristo no tomó. Mas porque una es la persona de Jesucristo y uno el mismo Jesucristo, uno es también el que quiere por medio de cada una de las dos naturalezas: como Dios, demostrando su voluntad, y en cuanto hombre, obedeciendo» [43].

El concilio III de Constantinopla definió contra los monotelitas la inexistencia de contrariedad entre las dos voluntades de Jesucristo, la divina y la humana (Dz. 291), con lo cual desaparecía definitivamente el pretexto que ponían aquéllos para afirmar la existencia en El de una sola voluntad. Pero, como ni el apetito sensitivo ni la misma voluntad racional, como naturaleza, quieren lo que la voluntad divina, sino que más bien lo repugnan y rechazan, tratándose en concreto de los dolores de la pasión y muerte de Jesucristo, es necesario explicar cómo, a pesar de esto, entre las dos voluntades de Jesucristo no hubo contrariedad.

Lo cual gustosamente hace la teología. Ciertamente el apetito sensitivo de Jesucristo repudiaba el dolor, que la voluntad divina había dispuesto como *medio* para la redención del hombre. Ni siquiera, según él, apetecía el cumplimiento de la voluntad divina. Los movimientos del apetito sensible no se extienden a la voluntad divina ni al orden establecido por ella en las cosas. Tampoco la voluntad como naturaleza apetecía el dolor, y sobre todo la muerte, la cual repugnaba con verdadera vehemencia natural. Absolutamente considerados, el dolor y la muerte son un mal del sujeto, y la voluntad como naturaleza no tiende de otra manera a las cosas. Pues, aunque absolutamente también quería la redención del hombre, no le pertenecía a ella quererla como *fin* de la pasión y muerte de Jesucristo. Tanto la razón de fin, por el cual el dolor y la muerte pueden ser queridos, como el orden de la muerte a la voluntad divina caen fuera del ámbito de su volición, la cual tiende a las cosas como bien o como mal del sujeto absolutamente. Por eso los movimientos del apetito sensitivo y de la voluntad como naturaleza no son libres, sino que se manifiestan de una manera completamente espontánea y natural. En cambio, la voluntad como razón es libre, apetece el fin y tiende a los medios por razón del fin y del orden establecido en ellos por la voluntad divina. Esta voluntad es la que siempre y en todas las cosas se mantenía en Jesucristo absolutamente conforme con la voluntad divina, y de una manera especial en los atroces tormentos de su pasión y muerte. Los movimientos disidentes del apetito sensitivo y de la voluntad como naturaleza no son suficientes para excluir del alma de Jesús esta plena conformidad de su voluntad humana como razón con la voluntad divina, ni mucho menos para establecer en ella una verdadera contrariedad de voluntades. El apetito sensitivo y la voluntad como naturaleza tienen movimientos distintos y totalmente divergentes de la voluntad como razón, que no se oponen entre sí, porque no se encuentran, ya que, o son de facultades distintas, o versan acerca de objetos distintos o bajo distinta razón. Sobre todo en el alma de Jesús tiene esta verdad una realidad tanto más honda y expresiva cuanto que su razón era totalmente imperturbable por los dolores y sufrimientos de la parte sensible, así como por las repugnancias a la muerte de su voluntad como naturaleza, permaneciendo su voluntad como razón inamoviblemente unida a la voluntad

[43] *De duobus in Christo voluntt.*: MG 95,157.

divina en medio del mar inmenso de su dolor y aflicción. Es más, no sólo la voluntad divina, sino también la humana como razón de Jesucristo, querían que el apetito sensible y la voluntad natural se desenvolvieran en El conforme a sus propios modos de obrar y de reaccionar. Y lo que todavía es más sublime, la voluntad racional de Jesucristo se gozaba grandemente en el dolor de la parte sensitiva y en las vehementes repugnancias a la muerte de la voluntad natural, como expresión de su máxima conformidad con la voluntad divina para realizar por medio de ellas el gran misterio de nuestra redención. «Padre mío, si es posible, pase de mí este cáliz; sin embargo, *no se haga lo que yo quiero, sino como quieres tú*» (Mt. 26,39)...

La agonía de Jesucristo.—Merece destacarse la respuesta de Santo Tomás a la tercera dificultad, en la que determina dónde existía y en qué consistió la agonía de Jesucristo. Ciertamente, ésta no tenía lugar en la parte racional de su alma, que desde el primer momento de su existencia estaba inseparablemente unida y como identificada con la voluntad divina en cuanto a los tormentos de su pasión y muerte, que aquélla le había ordenado, los cuales ardientemente deseaba. Esta unión íntima y profunda de la voluntad humana de Jesucristo con la divina acerca de su pasión y muerte no era perturbada en lo más mínimo por los dolores y atroces sufrimientos de la parte sensitiva y las naturales repugnancias de la voluntad como naturaleza a la muerte (3 q.15 a.4). Al contrario, todo esto era querido vehementemente por su voluntad, guiada por la razón, que buscaba en aquéllos el más exacto y perfecto cumplimiento de la voluntad del Padre (a.6c). Y, con este objeto, el mismo Jesucristo, como instrumento unido al Verbo divino, conservó su naturaleza humana en toda su pujanza de dolor hasta el último momento. Por eso en la parte racional de su alma no existió nunca la agonía, porque en ella no había lucha alguna acerca de los movimientos ds su pasión y muerte, sino plena conformidad con la voluntad del Padre y con los mismos tormentos atroces que desgarraban su cuerpo y trataban de ahogar su voluntad natural con las terribles perspectivas de una muerte de cruz inminente, voluntad que también quería la salvación del género humano, no perteneciéndole a ella quererla por medio del dolor y la muerte.

La agonía estaba toda en la parte inferior de su alma, en la parte sensitiva y en la voluntad como naturaleza, que sentía vivísimamente el dolor y los desgarros de la muerte, sin que esta lucha tuviera repercusión alguna en su razón ni tampoco en su voluntad racional, las cuales más bien la sostenían y alimentaban (a.6 ad 3). El dominio de Jesucristo sobre los dolores de la parte sensitiva de su alma y su muerte era absoluto. Y por eso mismo murió cuando quiso (3 q.4 a.1 ad 2)... Santo Tomás considera como un milagro de su pasión el clamor que con tanta fortaleza dirigió al Padre, indicándole que el cáliz de amargura que le había ordenado beber estaba ya colmado. Después de lo cual, inclinando dulcemente la cabeza, expiró (ibid.). Esto hizo exclamar al centurión: «Verdaderamente era éste el Hijo de Dios» (Mc. 15,37-39). Y el mismo Pilato se maravilló de que hubiera muerto tan pronto (Mc. 15,44).

Los artistas que, en pinturas o esculturas, representan la muerte de Jesucristo en la cruz en trance supremo de violentas extorsiones de su cuerpo, que expresan la lucha cruel de la vida contra la muerte, no tienen noción siquiera de la agonía de Jesucristo, al que confunden con un vulgar criminal o con un hombre cualquiera, que a lo mejor les sirvió de modelo, siendo así que Jesucristo era el Hijo de Dios, el cual dió su vida tan espontánea y dulcemente por nosotros, en medio de agudísimos tormentos de cruz, desde antes de nacer conocidos, esperados, deseados y ardientemente queridos, que en manera alguna podían perturbar su razón y la soberanía absoluta de su alma sobre el dolor y la muerte. «*Yo doy* mi vida para tomarla de nuevo. *Nadie me la quita, soy yo quien la doy de mí mismo. Tengo poder* para darla y poder para volver a tomarla» (Io. 10,18).

CUESTION 18

(In sex articulos divisa)

De unitate Christi quantum ad voluntatem

La unidad de voluntades en Cristo

Deinde considerandum est de unitate quantum ad voluntatem (cf. q.17 introd.).

Et circa hoc quaeruntur sex.

Primo: utrum in Christo sit alia voluntas divina, et alia humana.

Secundo: utrum in humana natura Christi sit alia voluntas sensualitatis, et alia rationis.

Tertio: utrum in Christo fuerint ex parte rationis plures voluntates.

Quarto: utrum in Christo fuerit liberum arbitrium.

Quinto: utrum humana voluntas Christi fuerit omnino conformis divinae voluntati in volito.

Sexto: utrum in Christo fuerit aliqua contrarietas voluntatum.

Ahora toca considerar la unidad de Cristo en cuanto a su voluntad, acerca de lo cual se pregunta:

Primero: si en Cristo hubo dos voluntades, una divina y otra humana.

Segundo: si en su naturaleza humana tuvo dos voluntades, una sensitiva y otra racional.

Tercero: si tuvo varias voluntades racionales.

Cuarto: si Cristo gozó de libre albedrío.

Quinto: si la voluntad humana, en su querer, fué totalmente conforme con la voluntad divina.

Sexto: si en Cristo se dió contrariedad de voluntades.

ARTICULO 1

Utrum in Christo sint duae voluntates, una divina et alia humana [a]

Si Cristo tuvo dos voluntades, una divina y otra humana

Ad primum sic proceditur. Videtur quod in Christo non sint duae voluntates, una divina et alia humana.

1. Voluntas enim est primum movens et imperans in unoquoque volente. Sed in Christo pri-

Dificultades. Parece que no tuvo dos voluntades, una divina y otra humana.

1. La voluntad es, en el sujeto que quiere, el principio que mueve e impera. Pero en Cristo el principio

[a] *Sent.* 3 d.17 a.1 q.1; *In Mt.* 26; *Cont. Gent.* 4,36; *In Io.* 6 lect.4; *Compend. theol.* c.212.

motor y ordenador era su voluntad divina, ya que todas sus obras humanas tenían lugar conforme a esa voluntad divina. Luego parece que en Cristo sólo hubo una voluntad, la divina.

2. El instrumento no se mueve por propia voluntad, sino por la voluntad del agente principal. Pero la naturaleza humana de Cristo era "instrumento de su divinidad". Luego carecía de voluntad propia, siendo, por tanto, movida por la voluntad divina.

3. En Cristo sólo se multiplica lo que es propio de la naturaleza. Ahora bien, parece que la voluntad no pertenece a la naturaleza, pues lo que es natural es necesario, no así lo que es voluntario. Luego Cristo sólo poseyó una voluntad.

4. Dice el Damasceno: "Querer de una manera determinada es propio no de la naturaleza, sino de la inteligencia", es decir, de la persona. Pero toda voluntad es una voluntad determinada, porque "ninguna cosa pertenece a un género si no está en alguna de sus especies". Luego toda voluntad pertenece a la persona. Pero en Cristo existió y existe sólo una persona. Luego sólo tuvo una voluntad.

Por otra parte está lo que dijo el Señor: "Padre, si quieres, aparta de mí este cáliz; pero no se haga mi voluntad, sino la tuya". Y refiriéndose a esto dice San Ambrosio en su libro "Al emperador Graciano": "Así como tomó mi voluntad, tomó también mi tristeza". Y en el comentario a San Lucas dice: "Su voluntad se refiere al hombre; la del Padre, a la divinidad. Pues la voluntad del hombre es temporal; la divina, eterna".

mum movens et imperans fuit voluntas divina: quia omnia humana in Christo movebantur secundum voluntatem divinam. Ergo videtur quod in Christo non fuerit nisi una voluntas, scilicet divina.

2. Praeterea, instrumentum non movetur propria voluntate, sed voluntate moventis. Sed natura humana in Christo fuit «instrumentum divinitatis eius»[1]. Ergo natura humana in Christo non movebatur propria voluntate, sed divina.

3. Praeterea, illud solum multiplicatur in Christo quod pertinet ad naturam. Voluntas autem non videtur ad naturam pertinere: quia ea quae sunt naturalia, sunt ex necessitate; quod autem est voluntarium, non est necessarium. Ergo voluntas est una tantum in Christo.

4. Praeterea, Damascenus dicit, in III libro[2], quod «aliqualiter velle non est naturae, sed nostrae intelligentiae», scilicet personalis. Sed omnis voluntas est aliqualis voluntas: quia «non est in genere quod non est in aliqua eius specie». Ergo omnis voluntas ad personam pertinet. Sed in Christo fuit tantum et est una persona. Ergo in Christo est tantum una voluntas.

Sed contra est quod Dominus dicit, Lc. 22,42: «Pater, si vis, transfer calicem istum a me. Verumtamen non mea voluntas, sed tua fiat». Quod inducens Ambrosius, in libro «Ad Gratianum imperatorem»[3], dicit: «Sicut susceperat voluntatem meam, suscepit tristitiam meam». Et «Super Lucam»[4], dicit: «Voluntatem suam ad hominem retulit: Patris, ad divinitatem. Voluntas enim hominis est temporalis: voluntas divinitatis aeterna».

[1] DAMASCENUS, *De fide orth.* l.3 c.15: MG 94,1061.
[2] Ibid., c.14: MG 94,1036.
[3] *De fide* l.2 c.7: ML 16,594.
[4] Ibid., l.10 super 22,42: ML 15,1911.

Respondeo dicendum quod quidam posuerunt in Christo esse unam solam voluntatem: sed ad hoc ponendum diversimode moti esse videntur. Apollinaris enim non posuit animam intellectualem in Christo: sed quod Verbum esset loco animae, vel etiam loco intellectus. Unde, cum «voluntas sit in ratione», ut Philosophus dicit, in III «De anima»[5], sequebatur quod in Christo non esset voluntas humana: et ita in eo non esset nisi una voluntas.—Et similiter Eutyches, et omnes qui posuerunt unam naturam compositam in Christo, cogebantur ponere unam voluntatem in eo.—Nestorius etiam, qui posuit unionem Dei et hominis esse factam solum secundum affectum et voluntatem, posuit unam voluntatem in Christo.

Postmodum vero Macarius Antiochenus Patriarcha, et Cyrus Alexandrinus, et Sergius Constantinopolitanus, et quidam eorum sequaces, posuerunt in Christo unam voluntatem, quamvis ponerent duas naturas in Christo secundum hypostasim unitas: quia opinabantur quod humana natura in Christo nunquam movebatur proprio motu, sed solum secundum quod erat mota a divinitate, ut patet in Epistola Synodica Agathonis Papae[6].—Et ideo in Sexta Synodo, apud Constantinopolim celebrata[7], determinatum est oportere dici quod in Christo sint duae voluntates: ubi sic legitur: «Iuxta quod olim prophetae de Christo, et ipse nos erudivit, et Sanctorum Patrum nobis tradidit Symbolum, duas voluntates naturales in eo, et duas naturales operationes praedicamus».

Et hoc necessarium fuit dici. Manifestum est enim quod Filius Dei assumpsit humanam naturam perfectam: ut supra ostensum est[8]. Ad perfectionem autem humanae naturae pertinet voluntas quae est naturalis eius po-

Respuesta. Han sido muchos los que han opinado que en Cristo había una sola voluntad, pero aducían motivos diversos para ello. Para Apolinar, en Cristo no había más que una voluntad, porque afirmaba que Cristo carecía de alma intelectual, en cuyo lugar ponía el Verbo. Mas, dado que la voluntad, como enseña Aristóteles, "es una facultad racional", se seguía que Cristo no tenía voluntad humana.—Igualmente Eutiques y los que con él admitían en Cristo una sola naturaleza compuesta, se veían obligados a admitir una sola voluntad.—También Nestorio afirmó que Cristo poseía una sola voluntad, pues, según él, la unión de Dios y del hombre se realizó en el orden afectivo y de la voluntad.

Más tarde también Macario, patriarca de Antioquía; Ciro, de Alejandría, y Sergio, de Constantinopla, pusieron en Cristo una sola voluntad, a pesar que afirmaban las dos naturalezas unidas por la hipóstasis, debido esto a que, según ellos, la naturaleza humana de Cristo no se movía por sí misma, sino que era movida por Dios. Así puede verse en la carta sinodal del papa Agatón.—Por todo esto, en el concilio VI de Constantinopla se determinó la necesidad de admitir en Cristo dos voluntades. En efecto, se lee en las actas de este concilio: "En virtud de lo que predijeron los antiguos profetas de Cristo y lo que él mismo nos enseñó, y en virtud también de la doctrina de los Santos Padres, transmitida hasta nosotros en el Símbolo, declaramos en Cristo dos voluntades naturales y dos operaciones naturales."

Esta declaración era necesaria. En efecto, es claro, por lo que hemos dicho antes, que el Hijo de Dios asumió una naturaleza humana perfecta. Pero no sería tal si le faltase

[5] C.9 n.3 (BK 432b5): S.TH., lect.14.
[6] Ep.3: ML 87,1221; cf. Conc. Cpolit. III act.4.
[7] Ibid., act.18.
[8] Q.4 a.2 arg.2; q.5; q.9 a.1

la voluntad, que es una potencia natural, al igual que el entendimiento, como se desprende de la doctrina expuesta en la Primera Parte. De esto se infiere necesariamente que el Hijo de Dios, junto con la naturaleza humana, asumió una voluntad también humana. Ahora bien, por la asunción de la naturaleza humana no sufrió el Hijo de Dios menoscabo alguno en lo que es propio de su naturaleza divina. Pero, como hemos dicho en la Primera Parte, a esta naturaleza divina le competía una voluntad también divina. Luego es necesario concluir que Cristo poseía dos voluntades, una divina y otra humana.

Soluciones. 1. Todo lo perteneciente a la naturaleza humana de Cristo obedecía a su voluntad divina. Pero de aquí no se sigue que careciera de movimientos voluntarios propios de su naturaleza humana, pues también la voluntad de los santos obra conforme a la voluntad divina, "la cual, como se dice a los Filipenses, obra en ellos el querer y el obrar". La voluntad, aunque no puede ser movida interiormente por ninguna criatura, puede serlo por Dios, como queda dicho en la Primera Parte. Y, según esto, la voluntad humana de Cristo obedecía a su voluntad divina, como se dice en el Salmo: "Quise, Dios mío, hacer tu voluntad". Por eso dice San Agustín en su obra "Contra Maximino": "¿En qué favorecen tu opinión las palabras del Hijo al Padre: "Hágase lo que tu quieres, no lo que yo quiero"? Dices: "Revelan que su voluntad está sujeta a la del Padre". Pero ¿acaso negamos nosotros que la voluntad del hombre está sujeta a la de Dios?"

2. Es propio del instrumento el ser movido por el agente principal, pero de manera diversa conforme a su naturaleza. Así, un instrumento inanimado, como el hacha o la sierra, es movido por el artesano sólo mediante un movimiento corporal. El dotado de alma sensible es movido a través del apetito sensitivo; por ejemplo, el caballo por su jinete. Pero el instrumento dotado de alma racional es movido a través de su voluntad, así como lo es el siervo por el imperio de su amo, de suerte que este siervo, como enseña Aristóteles, es como un "instrumento animado". Y, en este sentido, la naturaleza humana de Cristo fué instrumento de su divinidad, siendo movida a través de su propia voluntad.

3. La voluntad es una potencia natural y sigue necesariamente a la naturaleza. Pero el movimiento o acto de esta potencia, el cual acto también es llamado voluntad, unas veces es natural y necesario, por ejemplo, cuando su objeto es la felicidad, y otras es producido bajo el libre albedrío de la razón, y, por tanto, no es necesario ni natural, como hemos probado en la Segunda Parte. Pero, con todo, la razón, que es el principio de este movimiento, es natural. Por ello era necesario que Cristo, además de la voluntad divina, poseyera también una voluntad humana, no sólo como potencia natural o movimiento necesario, sino también como movimiento racional.

4. Las palabras "querer de una manera determinada" designan un modo determinado de querer. Pero un modo determinado afecta a la realidad misma de la cual es modo. Mas, como la voluntad pertenece a la naturaleza, el hecho de querer de una manera determinada pertenecerá también a la naturaleza, pero no considerada absolutamente en sí misma, sino en cuanto está en tal hipóstasis. Por lo mismo, la voluntad humana de Cristo, por estar en

tentia, sicut et intellectus: ut patet ex his quae in Prima Parte dicta sunt [9]. Unde necesse est dicere quod Filius Dei humanam voluntatem assumpserit in natura humana. Per assumptionem autem humanae naturae nullam diminutionem passus est Fiilus Dei in his quae pertinent ad divinam naturam, cui competit voluntatem habere, ut in Prima Parte habitum est (q.19 a.1). Unde necesse est dicere quod in Christo sint duae voluntates, una scilicet divina et alia humana.

Ad primum ergo dicendum quod quidquid fuit in humana natura Christi, movebatur nutu divinae voluntatis: non tamen sequitur quod in Christo non fuerit motus voluntatis proprius naturae humanae. Quia etiam aliorum sanctorum piae voluntates moventur secundum voluntatem Dei, «quae operatur in eis et velle et perficere», ut dicitur Phil. 2,13. Licet enim voluntas non possit interius moveri ab aliqua creatura, interius tamen movetur a Deo: ut in Prima Parte dictum est [10]. Et sic etiam Christus secundum voluntatem humanam sequebatur voluntatem divinam: secundum illud Ps. 39,9: «Ut facerem voluntatem tuam, Deus meus, volui». Unde Augustinus dicit, «Contra Maximinum» [11]: «Ubi dixit Filius Patri, «Non quod ego volo, sed quod tu vis», quid te adiuvat quod tua verba subiungis, et dicis, «Ostendit vere suam voluntatem subiectam suo Genitori»: quasi nos negemus hominis voluntatem voluntati Dei debere esse subiectam?»

Ad secundum dicendum quod proprium est instrumenti quod moveatur a principali agente: diversimode tamen, secundum proprietatem naturae ipsius. Nam instrumentum inanimatum, sicut securis aut serra, movetur ab artifice per motum solum corporalem. Instrumentum vero animatum anima sensibili movetur per appetitum sensitivum, sicut equus a sessore. Instrumentum vero animatum anima rationali movetur per voluntatem eius, sicut per imperium domini movetur servus ad aliquid agendum: qui quidem servus est sicut «instrumentum animatum», ut Philosophus dicit, in I «Politic.» [12] Sic ergo natura humana in Christo fuit instrumentum divinitatis ut moveretur per propriam voluntatem.

Ad tertium dicendum quod ipsa potentia voluntatis est naturalis, et consequitur naturam ex necessitate. Sed motus vel actus potentiae, qui etiam voluntas dicitur, quandoque quidem est naturalis et necessarius, puta respectu felicitatis; quandoque autem ex libero arbitrio rationis proveniens, et non necessarius neque naturalis; sicut patet ex his quae in Secunda Parte [13] dicta sunt. Et tamen etiam ipsa ratio, quae est principium huius motus, est naturalis. Et ideo, praeter voluntatem divinam, oportet in Christo ponere voluntatem humanam, non solum prout est potentia naturalis, aut prout est motus naturalis, sed etiam prout est motus rationalis.

Ad quartum dicendum quod per hoc quod dicitur «aliqualiter velle», designatur determinatus modus volendi. Determinatus autem modus ponitur circa ipsam rem cuius est modus. Unde, cum voluntas pertineat ad naturam, ipsum etiam quod est aliqualiter velle, pertinet ad naturam: non secundum quod est absolute considerata, sed secundum quod est in tali hypostasi. Unde etiam voluntas humana Christi habuit quendam determinatum modum

[9] Q.79 a.1 ad 2; q.80 a.2.
[10] Q.105 a.4; q.106 a.2; q.111 a.2.
[11] L.2 c.20: ML 42,789.
[12] C.2 n.4 (Bk 1253b32): S.Th., lect.2; cf. *Ethic.* 8 c.9 n.6 (Bk 1161b4): S.Th., lect.11.
[13] I-2 q.10 a.1.2; cf. 1 q.82 a.2.

la hipóstasis divina, tenía un determinado modo de querer; en efecto, se movía siempre de acuerdo con la voluntad divina.

ex eo quod fuit in hypostasi divina: ut scilicet moveretur semper secundum nutum divinae voluntatis.

ARTICULO 2

Utrum in Christo fuerit aliqua voluntas sensualitatis, praeter rationis voluntatem [a]

Si Cristo, además de la voluntad racional, poseyó una voluntad sensible

Dificultades. Parece que Cristo no tuvo una voluntad sensible además de la racional.

1. Dice Aristóteles que "en la razón reside la voluntad, en el apetito sensitivo el irascible y el concupiscible". Pero "sensibilidad" hace referencia al apetito sensitivo. Luego no hubo en Cristo una voluntad sensible.

2. Según San Agustín, el símbolo de la sensibilidad es la serpiente. Pero en Cristo no hubo nada propio de la serpiente, pues poseyó sin veneno la semejanza de este animal venenoso, como enseña el mismo San Agustín en el comentario al texto de San Juan: "A la manera que Moisés levantó la serpiente en el desierto". Luego en Cristo no existió una voluntad sensible.

3. Como hemos dicho, la voluntad sigue a la naturaleza. Pero en Cristo, fuera de la naturaleza divina, no hubo más que una naturaleza. Luego sólo tuvo una voluntad humana.

Por otra parte, San Ambrosio, en su libro "Al emperador Graciano", dice: "Es mi voluntad la que él afirma ser suya, porque, en cuanto hombre, El ha tomado mi tristeza",

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod in Christo non fuerit aliqua voluntas sensualitatis, praeter rationis voluntatem.

1. Dicit enim Philosophus, in III «De anima» (l.c. nt.5), quod «voluntas in ratione est: in sensitivo autem appetitu est irascibilis et concupiscibilis». Sed «sensualitas» significat appetitum sensitivum. Ergo non fuit in Christo voluntas sensualitatis.

2. Praeterea, secundum Augustinum, XII «De Trin.» [14], sensualitas significatur per serpentem. Sed nihil serpentinum fuit in Christo: habuit enim similitudinem animalis venenosi sine veneno, ut dicit Augustinus [15], super illud Io. 3,14: «Sicut exaltavit Moyses serpentem in deserto». Ergo in Christo non fuit voluntas sensualitatis.

3. Praeterea, voluntas sequitur naturam, ut dictum est (a.1 ad 3). Sed in Christo non fuit nisi una natura praeter divinam. Ergo in Christo non fuit nisi una voluntas humana.

Sed contra est quod Ambrosius dicit, in II «Ad Gratianum Imperatorem» (l.c. nt.3): «Mea est voluntas quam suam dixit: quia, ut homo, suscepit tristitiam meam»: ex quo datur intelligi

[a] *Sent.* 3 d.17 a.1 q.ª2.
[14] C.12.13: ML 42,1007.1008.
[15] *De peccat. remiss.* l.1 c.32: ML 44,145.

quod tristitia pertineat ad humanam voluntatem in Christo. Sed tristitia pertinet ad sensualitatem: ut in Secunda Parte habitum est (1-2 q.23 a.1; q.25 a.1). Ergo videtur quod in Christo sit voluntas sensualitatis, praeter voluntatem rationis.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est [16], Filius Dei humanam naturam assumpsit cum omnibus quae pertinent ad perfectionem ipsius naturae. In humana autem natura includitur etiam natura animalis, sicut in specie includitur genus. Unde oportet quod Filius Dei cum humana natura assumpserit etiam ea quae pertinent ad perfectionem naturae animalis. Inter quae est appetitus sensitivus, qui sensualitas dicitur. Et ideo oportet dicere quod in Christo fuit sensualis appetitus, sive sensualitas.

Sciendum est autem quod sensualitas, sive sensualis appetitus, inquantum est natus obedire rationi, dicitur «rationale per participationem»: ut patet per Philosophum, in I «Ethic.» [17] Et quia «voluntas est in ratione», ut dictum est (arg.1), pari ratione potest dici quod sensualitas sit «voluntas per participationem».

Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procedit de voluntate essentialiter dicta, quae non est nisi in parte intellectiva. Sed voluntas participative dicta potest esse in parte sensitiva, inquantum obedit rationi.

Ad secundum dicendum quod sensualitas significatur per serpentem, non quantum ad naturam sensualitatis, quam Christus assumpsit; sed quantum ad corruptionem fomitis, quae in Christo non fuit.

de lo cual se desprende que la tristeza pertenece a la voluntad humana de Cristo. Pero, como hemos dicho en la Segunda Parte, la tristeza reside en la parte sensitiva. Luego parece que, además de la voluntad racional, poseyó Cristo una voluntad sensible.

Respuesta. Como hemos dicho anteriormente, el Hijo de Dios asumió una naturaleza humana con todos los elementos necesarios para su perfección. Ahora bien, la naturaleza humana incluye la naturaleza animal, como en la especie se incluye también el género. Por ello era necesario que el Hijo de Dios, junto con la naturaleza humana, asumiese aquellos elementos exigidos para la perfección de la naturaleza animal. Entre estos elementos se cuenta el apetito sensitivo, también llamado sensibilidad. Por tanto, debe concluirse que Cristo poseyó un apetito sensitivo.

Pero adviértase que la sensibilidad, o el apetito sensitivo, se llama "racional por participación", en cuanto, por su naturaleza, debe obedecer a la razón, como enseña Aristóteles. Y porque la voluntad, como queda dicho, "reside en la razón", puede decirse, a igual título, que la sensibilidad es una voluntad por participación.

Soluciones. 1. Esta objeción arguye acerca de la voluntad propiamente dicha, que pertenece exclusivamente al orden intelectivo. Pero la voluntad por participación puede darse también en la parte sensitiva, con tal que obedezca a la razón.

2. La sensibilidad representada por la serpiente no es la naturaleza sensible, que Cristo asumió, sino que se refiere al fomes del pecado, el cual no existió en Cristo.

[16] Q.4 a.2 arg.2; q.5 a.9; q.9 a.1.
[17] C.13 n.18 (BK 1102b31): S.TH., lect.20.

3. "Cuando una realidad es razón de otra, ambas parecen constituir una sola cosa": así, la superficie a la que el color hace visible, constituye, junto con el color, un único objeto visible. Por ello, igual que en Cristo sólo hay una naturaleza humana, así también hay una voluntad humana, pues la sensibilidad es llamada voluntad solamente en cuanto participa de la voluntad racional.

Ad tertium dicendum quod, «ubi est unum propter alterum, ibi tantum unum esse videtur»: sicut superficies, quae est visibilis per colorem, est unum visibile cum colore. Et similiter, quia sensualitas non dicitur voluntas nisi quia participat voluntatem rationis, sicut est una natura humana in Christo, ita etiam ponitur una voluntas humana in Christo.

ARTICULO 3

Utrum in Christo fuerint duae voluntates quantum ad rationem [a]

Si Cristo tuvo dos voluntades racionales

Dificultades. Parece que Cristo tuvo dos voluntades racionales.

1. Dice el Damasceno que la voluntad del hombre es doble: una natural, llamada "thelesis", y otra racional, llamada "bulesis". Pero Cristo poseyó cuanto era necesario para la perfección de su naturaleza humana. Luego tuvo ambas voluntades.

2. A las distintas facultades aprehensivas corresponden otras tantas facultades apetitivas. De ahí que la diferencia existente entre sentidos e inteligencia determina la diferencia de apetito sensitivo y apetito intelectivo. Pero en el hombre hay una doble aprehensión: la de la razón y la del entendimiento, y ambas se dieron en Cristo. Luego también se dió en él una doble voluntad: intelectual la una y racional la otra.

3. Algunos atribuyen a Cristo una "pía voluntad", la cual tiene que pertenecer a la razón. Luego

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod in Christo fuerunt duae voluntates quantum ad rationem.

1. Dicit enim Damascenus, in II libro [18], quod duplex est hominis voluntas: naturalis, quae vocatur «thelesis»; et rationalis, quae vocatur «bulesis». Sed Christus in humana natura habuit quidquid ad perfectionem humanae naturae pertinet. Ergo utraque praedictarum voluntatum fuit in Christo.

2. Praeterea, vis appetitiva diversificatur in homine secundum diversitatem virtutis apprehensivae: et ideo, secundum differentiam sensus et intellectus, diversificatur in homine appetitus sensitivus et intellectivus. Sed similiter quantum ad apprehensionem hominis ponitur differentia rationis et intellectus: quorum utrumque fuit in Christo. Ergo fuit in eo duplex voluntas, una intellectualis, et alia rationalis.

3. Praeterea, a quibusdam [19] ponitur in Christo «voluntas pietatis». Quae non potest poni nisi

[a] *Sent.* 3 d.17 a.1 q.ª3.

[18] *De fide orth.* c.22: MG 94,944.

[19] HUGO DE S. VICTORE, *De quatuor volunt. in Christo:* ML 176,841.

ex parte rationis. Ergo in Christo ex parte rationis sunt plures voluntates.

Sed contra est quod in quolibet ordine est unum primum movens. Sed voluntas est primum movens in genere humanorum actuum. Ergo in uno homine non est nisi una voluntas proprie dicta, quae est voluntas rationis. Christus autem est unus homo. Ergo in Christo est tantum una voluntas humana.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (a.1 ad 3), voluntas quandoque accipitur pro potentia, et quandoque pro actu. Si ergo voluntas accipiatur pro actu, sic oportet in Christo ex parte rationis ponere duas voluntates, idest, duas species actuum voluntatis. Voluntas enim, ut in Secunda Parte dictum est (1-2 q.8 a.2-3), et est finis, et est eorum quae sunt ad finem: et alio modo fertur in utrumque. Nam in finem fertur simpliciter et absolute, sicut in id quod est secundum se bonum: in id autem quod est ad finem, fertur cum quadam comparatione, secundum quod habet bonitatem ex ordine ad aliud. Et ideo alterius rationis est actus voluntatis secundum quod fertur in aliquid secundum se volitum, ut sanitas, quod a Damasceno vocatur «thelesis», idest «simplex voluntas», et a Magistris vocatur «voluntas ut natura»: et alterius rationis est actus voluntatis secundum quod fertur in aliquid quod est volitum solum ex ordine ad alterum, sicut est sumptio medicinae, quem quidem voluntatis actum Damascenus vocat «bulesim» (nt.14), idest «consiliativam voluntatem», a Magistris autem vocatur «voluntas ut ratio». Haec autem diversitas actus non diversificat potentiam: quia uterque actus attenditur ad unam rationem communem obiecti, quod est bonum. Et ideo dicendum est quod, si loquamur de potentia voluntatis, in Christo est una sola voluntas humana essentialiter et non participative dicta. Si vero loquamur de voluntate quae

Cristo tuvo varias voluntades racionales.

Por otra parte, en todo orden hay solamente un principio motor. Pero la voluntad es el principio motor en el orden de los actos humanos. Luego en el hombre sólo hay una voluntad propiamente dicha, la voluntad racional. Pero en Cristo sólo hay un hombre. Luego sólo hay una voluntad humana.

Respuesta. Como hemos dicho, por voluntad se toma a veces la potencia, a veces el acto de la misma. Tomada como acto, es necesario atribuir a Cristo dos voluntades racionales, esto es, dos especies de actos voluntarios. La voluntad, como queda dicho en la Segunda Parte, versa acerca del fin y de los medios relacionados con él, y a uno y a otro tiende con movimientos diferentes. En efecto, al fin tiende absolutamente por la bondad que encierra en sí mismo, mientras que a los medios relacionados con este fin tiende de una manera condicionada, a saber, en cuanto son buenos para alcanzar dicho fin. Por lo mismo, el acto de la voluntad que tiende a un objeto querido por sí mismo, por ejemplo, la salud, y que el Damasceno llama "thelesis", esto es, "simple voluntad", y los Maestros llaman "voluntad como naturaleza", es de naturaleza distinta que el acto de la voluntad que tiende a un objeto querido por orden a otro, como es el de tomar una medicina, y que es llamado por el Damasceno "bulesis", esto es, "voluntad consultiva", y por los Maestros "voluntad como razón". Pero estos actos distintos no multiplican las potencias, pues ambos actos se especifican por una formalidad común del objeto, la bondad. Por tanto, se ha de concluir que, si nos referimos a la voluntad como potencia, en Cristo no hubo más que una voluntad humana esencialmente, y no di-

cha por participación. Pero, si nos referimos a la voluntad como acto, entonces hay que distinguir la voluntad como naturaleza, llamada "thelesis", y la voluntad como razón, llamada "bulesis".

Soluciones. 1. Como hemos dicho, la razón de diversificar esas voluntades no es la potencia, sino los actos.

2. Como quedó demostrado en la Primera Parte, el entendimiento y la razón no son potencias distintas.

3. La "pía voluntad" no parece distinguirse de la voluntad como naturaleza, pues que su acción consiste en evitar el mal de otro considerado en absoluto.

est actus, sic distinguitur in Christo voluntas quae est ut natura, quae dicitur thelesis; et voluntas ut ratio, quae dicitur «bulesis».

Ad primum ergo dicendum quod illae voluntates non diversificantur secundum potentiam, sed solum secundum differentiam actus, ut dictum est (in c).

Ad secundum dicendum quod etiam intellectus et ratio non sunt diversae potentiae, ut in Prima Parte dictum est (q.79 a.8).

Ad tertium dicendum quod «voluntas pietatis» non videtur esse aliud quam voluntas quae consideratur ut natura: inquantum scilicet refugit alienum malum absolute consideratum.

ARTICULO 4

Utrum in Christo fuerit liberum arbitrium *

Si Cristo gozó del libre albedrío

Dificultades. Parece que Cristo no gozó del libre albedrío.

1. Dice el Damasceno: "Propiamente hablando, no puede atribuírsele a Cristo ni el "gnomen", esto es, parecer, opinión, pensamiento, ni la "proeresis", esto es, la elección". Pero en las verdades de fe es donde se debe hablar con más propiedad. Por tanto, en Cristo no se dió la elección, y, por consiguiente, tampoco el libre albedrío, cuyo acto es precisamente la elección.

2. Dice Aristóteles que la elección es "un deseo al que precede el consejo". Pero parece que el consejo no pudo darse en Cristo, pues de las cosas que estamos ciertos no tomamos consejo, y El tuvo certeza acerca de todas las cosas. Luego ca-

Ad quartum sic procedítur. Videtur quod in Christo non fuerit liberum arbitrium.

1. Dicit enim Damascenus, in III libro [20]: «Gnomen autem (idest «sententiam», vel «mentem», vel «cogitationem») «et proaeresin» (idest «electionem») «in Domino dicere impossibile est, si proprie loqui volumus». Maxime autem in his quae sunt fidei est proprie loquendum. Ergo in Christo non fuit electio. Et per consequens nec liberum arbitrium, cuius actus est electio.

2. Praeterea, Philosophus dicit, in III «Ethic.» [21], quod electio est «appetitus praeconsiliati». Sed consilium non videtur fuisse in Christo: quia non consiliamur de quibus certi sumus; Christus autem certitudinem habuit de omnibus. Ergo in Christo non

* *Sent.* 3 d.17 a.1 q.3 ad 5; d.18 a.2 ad 5; *Cont. Gent.* 4,36.

[20] *De fide orth.* c.14: MG 94,1044.

[21] C.2 n.17 (BK 1112a15): S.TH., lect.6.

fuit electio. Et sic, nec liberum arbitrium.

3. Praeterea, liberum arbitrium se habet «ad utrumque». Sed voluntas Christi fuit determinata ad bonum: quia non potuit peccare, sicut supra dictum est (q.15 a.1-2). Ergo in Christo non fuit liberum arbitrium.

Sed contra est quod dicitur Is. 7,15: «Butyrum et mel comedet, ut sciat reprobare malum et eligere bonum»: quod est actus liberi arbitrii. Ergo in Christo fuit liberum arbitrium.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (a.3), in Christo fuit duplex actus voluntatis: unus quidem quo eius voluntas ferebatur in aliquid sicut secundum se volitum, quod pertinet ad rationem finis: alius autem secundum quem eius voluntas ferebatur in aliquid per ordinem ad aliud, quod pertinet ad rationem eius quod est ad finem. Differt autem, ut Philosophus dicit, in III «Ethic.» [22], electio a voluntate in hoc, quod voluntas, per se loquendo, est ipsius finis; electio autem eorum quae sunt ad finem. Et sic simplex voluntas est idem quod voluntas ut natura: electio autem est idem quod voluntas ut ratio, et est proprius actus liberi arbitrii, ut in Prima Parte [23] dictum est. Et ideo, cum in Christo ponatur voluntas ut ratio, necesse est ibi ponere electionem: et per consequens liberum arbitrium, cuius actus est electio, ut in Prima Parte habitum est (l.c.).

Ad primum ergo dicendum quod Damascenus excludit a Christo electionem secundum quod intelligit in nomine electionis importari dubitationem. Sed tamen dubitatio non est de necessitate electionis: quia etiam Deo competit eligere, secundum illud Eph. 1,4, «Elegit nos in ipso ante mundi constitutionem»; cum tamen

reció de la elección y, por tanto, de libre albedrío.

3. El libre albedrío supone indiferencia hacia cualquiera de los contrarios. Pero la voluntad de Cristo, como antes dijimos, no podía pecar, y, por tanto, estaba determinada al bien. Luego Cristo no gozó de libre albedrío.

Por otra parte está lo que se dice en Isaías: "Se alimentará de leche y miel hasta que sepa desechar lo malo y elegir lo bueno", en lo cual consiste precisamente el acto de libre albedrío. Luego Cristo gozó de él.

Respuesta. Como hemos dicho, la voluntad de Cristo practicó un doble acto: uno por el que tendía a un objeto querido por sí mismo, esto es, al fin, y otro por el que tendía a un objeto querido por orden a otra cosa, esto es, a los medios. Ahora bien, según Aristóteles, la elección difiere de la voluntad en que ésta tiene por objeto, hablando propiamente, el fin, mientras que la elección versa sobre los medios. Por tanto, la simple voluntad se identifica con la voluntad como naturaleza; y la elección, que, como hemos dicho, es el acto del libre albedrío, se identifica con la voluntad como razón. De ahí que, atribuyéndole a Cristo la voluntad como razón, es necesario atribuirle también la elección y, consiguientemente, el libre albedrío, cuyo acto es la elección, como hemos dicho en la Primera Parte.

Soluciones. 1. El Damasceno niega a Cristo la elección en cuanto ésta incluye la duda. Pero la duda no se da necesariamente en la elección, pues también Dios practica esta última, según lo que se dice en los Efesios: "Nos eligió en él antes de la constitución del mundo", y, sin embargo, Dios no sufre duda algu-

[22] C.2 n.9 (BK 1111b26): S.TH., lect.5.

[23] Q.83 a.3; cf. 1-2 q.13 a.1.

na. La duda acontece en la elección cuando ésta es tenida por una naturaleza ignorante. Y lo mismo hay que decir de las otras afirmaciones del Damasceno.

2. La elección presupone el consejo; pero éste ha de ser determinado por el juicio, pues, como dice Aristóteles, elegimos lo que, después de la indagación del consejo, juzgamos se ha de hacer. Por tanto, si uno juzga que se ha de hacer una cosa, aunque no dude ni practique indagación alguna, ese juicio es suficiente para efectuar el acto de la elección. De donde se ve claro que la duda y la indagación no pertenecen esencialmente a la elección, sino sólo accidentalmente, en cuanto se da en una naturaleza ignorante.

3. Aunque la voluntad de Cristo está determinada al bien, no lo está, sin embargo, a este bien en concreto. Por tanto, Cristo, como los bienaventurados, podía elegir por su libre albedrío, ya confirmado en el bien.

in Deo nulla sit dubitatio. Accidit autem dubitatio electioni, inquantum est in natura ignorante. Et idem dicendum est de aliis de quibus fit mentio in auctoritate praedicta.

Ad secundum dicendum quod electio praesupponit consilium: non tamen sequitur ex consilio nisi iam determinato per iudicium; illud enim quod iudicamus agendum post inquisitionem consilii, elegimus, ut dicitur in III «Ethic.» [24] **Et ideo, si aliquid iudicetur ut agendum absque dubitatione et inquisitione praecedente, hoc sufficit ad electionem. Et sic patet quod dubitatio, sive inquisitio, non per se pertinet ad electionem, sed solum secundum quod est in natura ignorante.**

Ad tertium dicendum quod voluntas Christi, licet sit determinata ad bonum, non tamen est determinata ad hoc vel illud bonum. Et ideo pertinebat ad Christum eligere per liberum arbitrium confirmatum in bono, sicut ad beatos.

ARTICULO 5

Utrum voluntas humana in Christo voluerit aliud quam quod Deus vult [a]

Si Cristo con su voluntad humana quiso algo distinto de lo que Dios quería

Dificultades. Parece que Cristo con su voluntad humana no quiso nada distinto de lo que Dios quería.

1. Hablando en nombre de Cristo, dice el Salmo: "Quise, Dios mío, hacer tu voluntad". Pero querer hacer la voluntad de otro es querer lo que él quiere. Parece, por tanto, que Cristo con su voluntad humana no quería algo distinto de lo que quería con su voluntad divina.

2. El alma de Cristo poseía una

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod voluntas humana in Christo non voluerit aliud quam quod Deus vult.

1. Dicitur enim in Ps. 39,9, ex persona Christi: «Ut facerem voluntatem tuam, Deus meus, volui». Sed ille qui vult voluntatem alicuius facere, vult quod ille vult. Ergo videtur quod voluntas humana Christi nihil aliud voluerit quam voluntas ipsius divina.

2. Praeterea, anima Christi

[a] Infra q.21 a.4; *Sent.* 3 d.17 a.2 q.1; *Cont. Gent.* 4,36.

[24] C.3 n.19 (BK 1113a9): S.TH., lect.5.

habuit perfectissimam caritatem, quae etiam comprehensionem nostrae scientiae excedit, secundum illud Eph. 3,19: «supereminentem scientiae caritatem Christi». Sed caritatis est facere quod homo idem velit quod Deus: unde et Philosophus, in IX «Ethic.» [25], **dicit quod unum de amicabilibus est «eadem velle et eligere». Ergo voluntas humana in Christo nihil aliud voluit quam divina.**

3. Praeterea, Christus fuit verus comprehensor. Sed sancti qui sunt comprehensores in patria, nihil aliud volunt quam quod Deus vult. Alioquin, non essent beati, quia non haberent quidquid vellent: «beatus» enim «est qui habet quidquid vult et nihil mali vult», ut dicit Augustinus, in libro «De Trin.» [26] **Ergo Christus nihil aliud voluit secundum voluntatem humanam quam quod voluit voluntas divina.**

Sed contra est quod Augustinus dicit, «Contra Maximinum» [27]: **«In hoc quod Christus ait, «Non quod ego volo, sed quod tu», aliud se ostendit voluisse quam Pater. Quod nisi humano corde non posset: cum infirmitatem nostram in suum, non divinum, sed humanum transfiguraret affectum».**

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (a.2-3), in Christo secundum humanam naturam ponitur multiplex voluntas: scilicet voluntas sensualitatis, quae participative voluntas dicitur; et voluntas rationalis, sive consideretur per modum naturae, sive per modum rationis. Dictum est autem supra [28] **quod, ex quadam dispensatione, Filius Dei, ante suam passionem, «permittebat carni agere et pati quae sunt ei propria». Et similiter permittebat**

caridad perfectísima, que excede la capacidad de nuestro conocimiento, según lo dicho a los Efesios: "La caridad de Cristo, que supera a toda ciencia". Pero el efecto de la caridad es hacer que el hombre quiera lo que Dios quiere. Por eso dice Aristóteles que una de las cosas propias de los amigos es "querer y elegir lo mismo". Luego la voluntad humana de Cristo quería lo mismo que su voluntad divina.

3. Cristo fué realmente bienaventurado. Pero los bienaventurados en el cielo no quieren cosa distinta de lo que Dios quiere; de lo contrario, no serían tales, pues no poseerían cuanto quisieran, pues, como dice San Agustín, "bienaventurado es quien tiene cuanto quiere y no quiere nada malo". Luego Cristo con su voluntad humana no quiso nada distinto de lo que quería su voluntad divina.

Por otra parte, dice San Agustín en su libro "Contra Maximino": "Al decir Cristo: "Hágase no lo que yo quiero, sino lo que tú quieres", da a entender que quería algo distinto de lo que quería el Padre. Lo cual no podía quererlo sino con su corazón humano, puesto que nuestras debilidades las identificó con su afectividad humana, no con la divina".

Respuesta. A Cristo, desde el punto de vista de su naturaleza humana, se le atribuyen varias voluntades, a saber, la voluntad sensible, que se llama voluntad por participación, y la voluntad racional, considerada, bien como naturaleza, bien como razón. Pero ya hemos dicho que, por una dispensación divina, el Hijo de Dios, antes de su pasión, "permitía a su carne que obrase y padeciese conforme a su propia naturaleza", y lo mismo

[25] C.4 n.1 (BK 1166a7): S.TH., lect.4.
[26] L.13 c.5: ML 42,1020.
[27] L.2 c.20: ML 42,789.
[28] Q.13 a.3 ad 1; q.14 a.1 ad 2.

permitía a todas las facultades del alma. Ahora bien, es evidente que la voluntad sensible, por su misma naturaleza, rehuye los dolores sensibles y las lesiones del cuerpo. Igualmente, la voluntad como naturaleza rechaza lo que es contrario a la naturaleza y aquellas realidades que son esencialmente malas, como la muerte y otras de este género. Pero estas realidades son a veces elegidas por la voluntad como razón, por el orden que dicen a un fin: así, la voluntad sensible de un hombre normal y también su voluntad absolutamente considerada repulsan el cauterio, el cual puede ser elegido por la voluntad como razón en orden a un fin, la salud. Pero la voluntad de Dios era que Cristo padeciese dolores y también la pasión y la muerte; mas estas cosas las quería Dios no por sí mismas, sino por orden a un fin, la salvación de los hombres. Por tanto, se ve claro que Cristo, con su voluntad sensible y con su voluntad racional considerada como naturaleza, podía querer algo distinto de lo que Dios quería. Sin embargo, con su voluntad como razón quería siempre lo mismo que Dios. Lo cual queda de manifiesto en el texto: "No se haga como yo quiero, sino como quieres tú". En efecto, con la voluntad como razón quería cumplir la voluntad de Dios, aunque con la otra voluntad quisiera algo distinto.

Soluciones. 1. Cristo quería se cumpliera la voluntad del Padre; pero esto no lo quería con su voluntad sensible, pues la voluntad de Dios cae fuera de la órbita de su objeto; ni tampoco con su voluntad como naturaleza, que tiende a su objeto considerado absolutamente, no por orden a la voluntad divina.

2. La voluntad humana que se conforma con la divina es la voluntad racional, la cual es también la que coincide entre los amigos, en cuanto que la razón considera el objeto querido en relación con la voluntad de su amigo.

3. Cristo fué a la vez bienaventurado y viador, por cuanto su alma gozaba de Dios y su carne era pasible. Por tanto, desde el punto de vista de su carne pasible, podía ocurrirle algo incompatible con su voluntad natural y con su apetito sensitivo.

omnibus viribus animae agere quae propria. Manifestum est autem quod voluntas sensualitatis refugit naturaliter dolores sensibiles et corporis laesionem. Similiter etiam voluntas ut natura repudiat ea quae naturae sunt contraria, et quae sunt secundum se mala, puta mortem et alia huiusmodi. Haec tamen quandoque voluntas per modum rationis eligere potest ex ordine ad finem: sicut etiam in aliquo puro homine sensualitas eius, et etiam voluntas absolute considerata, refugit ustionem, quam voluntas secundum rationem elegit propter finem sanitatis. Voluntas autem Dei erat ut Christus dolores et passiones et mortem pateretur: non quod ista essent a Deo volita secundum se, sed ex ordine ad finem humanae salutis. Unde patet quod Christus, secundum voluntatem sensualitatis, et secundum voluntatem rationis quae consideratur per modum naturae, aliud poterat velle quam Deus. Sed secundum voluntatem quae est per modum rationis, semper idem volebat quod Deus. Quod patet ex hoc ipso quod dicit (Mt. 26,39): «Non sicut ego volo, sed sicut tu». Volebat enim, secundum rationis voluntatem, divinam voluntatem impleri: quamvis aliud dicat se velle secundum aliam eius voluntatem.

Ad primum ergo dicendum quod Christus volebat ut voluntas Patris impleretur: non autem secundum voluntatem sensualitatis, cuius motus non se extendit usque ad voluntatem Dei; neque per voluntatem quae consideratur per modum naturae, quae fertur in aliqua obiecta absolute considerata, et non in ordine ad divinam voluntatem.

Ad secundum dicendum quod conformitas voluntatis humanae ad voluntatem divinam attenditur secundum voluntatem rationis: secundum quam etiam voluntates amicorum concordant, inquantum scilicet ratio considerat aliquod volitum in ordine ad voluntatem amici.

Ad tertium dicendum quod Christus simul fuit comprehensor et viator: inquantum scilicet per mentem fruebatur Deo, et habebat carnem passibilem. Et ideo ex parte carnis passibilis poterat in eo aliquid accidere quod repugnaret naturali voluntati ipsius, et etiam appetitui sensitivo.

ARTICULO 6

Utrum in Christo fuerit contrarietas voluntatum [a]

Si en Cristo se dió contrariedad de voluntades

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod in Christo fuerit contrarietas voluntatum.

1. Contrarietas enim voluntatum attenditur secundum contrarietatem obiectorum: sicut et contrarietas motuum attenditur secundum contrarietatem terminorum, ut patet per Philosophum, in V «Physic.» [29]**. Sed Christus secundum diversas voluntates contraria volebat: nam secundum voluntatem divinam volebat mortem, quam refugiebat secundum voluntatem humanam. Unde Athanasius dicit, in libro «Adversus Apollinarium»** [30]**: «Quando Christus dixit, «Pater, si possibile est, transeat a me calix iste, et tamen non mea, sed tua voluntas fiat», et iterum, «Spiritus promptus est, caro autem infirma», duas voluntates hic ostendit: humanam, quae propter infirmitatem carnis refugiebat passionem; et divinam eius, promptam ad passionem». Ergo in Christo fuit contrarietas voluntatum.**

2. Praeterea, Gal. 5,17 dicitur quod «caro concupiscit adversus spiritum, et spiritus adversus carnem». Est igitur contrarietas voluntatum quando spiri-

Dificultades. Parece que en Cristo se dió contrariedad de voluntades.

1. Efectivamente, se da contrariedad de voluntades cuando se quieren objetos contrarios, igual que se da contrariedad de movimientos cuando los términos de éstos son contrarios, como enseña Aristóteles. Pero Cristo con una voluntad quería un objeto contrario al objeto querido por la otra; así, con su voluntad divina quería la muerte, que era rechazada por su voluntad humana. Por lo que San Atanasio en su libro "Contra Apolinar" dice así: "Cuando Cristo dijo: "Padre, si es posible, aparta de mi este cáliz, pero no se haga mi voluntad, sino la tuya"; y en otra ocasión: "El espíritu está pronto, pero la carne es flaca", manifiesta dos voluntades: la humana, que a causa de su flaqueza repudiaba la pasión, y la divina, dispuesta a sufrir la pasión". Luego en Cristo se dió contrariedad de voluntades.

2. Se lee en la Carta a los Gálatas que "la carne tiene tendencias contrarias a las del espíritu, y el espíritu tendencias contrarias a las de la carne". Hay, pues, contrariedad de

[a] *Sent.* 3 d.17 a.2 q.ª2.3; *Compend. theol.* c.232.
[29] C.5 n.3 (BK 226a25): S.TH., lect.8.
[30] *De Incarn. contra Arianos* n.21: MG 26,1021.

voluntades cuando el espíritu desea una cosa y la carne otra. Pero esto ocurrió en Cristo, pues por la caridad que el Espíritu Santo infundía en su alma quería sufrir la pasión, como se dice en Isaías: "Se ofrendó porque así lo quiso", mientras que su carne la repulsaba. Luego se dió en él contrariedad de voluntades.

3. Dice San Lucas: "Entrando en la agonía, oraba con más instancia". Pero la agonía implica una repulsa del espíritu, que lucha por lo contrario. Luego parece que en Cristo se dió contrariedad de voluntades.

Por otra parte, en la declaración del concilio VI de Constantinopla se lee: "Confesamos en Cristo dos voluntades naturales, no contrarias, como han afirmado algunos herejes impíos, sino que su voluntad humana seguía sin resistencia ni repulsas, antes bien con docilidad, a su voluntad divina y omnipotente".

Respuesta. Se da contrariedad sólo cuando hay oposición sobre el mismo objeto y bajo el mismo aspecto. Pero, si la diversidad se da bajo distintos aspectos y acerca de diversos objetos, no tenemos entonces contrariedad ni contradicción: por ejemplo, el que un hombre sea hermoso o sano respecto de las manos y no lo sea respecto de los pies.

Por tanto, para que se dé contrariedad de voluntades se requieren dos cosas: primera, que la diversidad de voluntades se dé bajo el mismo aspecto; pues si alguien desea hacer una cosa movido por una razón universal y otro desea que esa misma cosa no se haga, movido por una razón particular, en este caso no hay contrariedad de voluntades. Por ejemplo, si un rey desea por el bien de la república ahorcar a un ladrón y un pariente suyo desea que esto no se lleve a efecto, movido por el amor particular que le profesa, no

tus concupiscit unum, et caro aliud. Sed hoc fuit in Christo: nam per voluntatem caritatis, quam Spiritus Sanctus in eius mente faciebat, volebat passionem, secundum illud Is. 53,7: «Oblatus est quia ipse voluit»; secundum autem carnem, passionem refugiebat. Ergo erat in eo contrarietas voluntatum.

3. Praeterea, Lc. 22,43 dicitur quod, «factus in agonia, prolixius orabat». Sed agonia videtur importare quandam impugnationem animi in contraria tendentis. Ergo videtur quod in Christo fuerit contrarietas voluntatis.

Sed contra est quod in determinatione Sextae Synodi [a] dicitur: «Praedicamus duas naturales voluntates: non contrarias, iuxta quod impii asserunt haeretici; sed sequentem humanam eius voluntatem, et non resistentem vel reluctantem, sed potius subiectam divinae eius atque omnipotenti voluntati».

Respondeo dicendum quod contrarietas non potest esse nisi oppositio attendatur in eodem, et secundum idem. Si autem secundum diversa, et in diversis existat diversitas, non sufficit hoc ad rationem contrarietatis, sicut nec ad rationem contradictionis: puta quod homo sit pulcher aut sanus secundum manum, et non secundum pedem.

Ad hoc igitur quod sit contrarietas voluntatum in aliquo, requiritur, primo quidem, quod secundum idem attendatur diversitas voluntatum. Si enim unius voluntas sit de aliquo fiendo secundum quandam rationem universalem, et alterius voluntas sit de eodem non fiendo secundum quandam rationem particularem, non est omnino contrarietas voluntatum. Puta, si rex vult suspendi latronem in bonum reipublicae, et aliquis eius consanguineus velit eum non suspendi propter amorem privatum, non erit contrarietas voluntatis: nisi forte se in tantum extendat vo-

[a] Concil. III act. 18.

luntas boni privati ut bonum publicum velit impedire ut conservetur bonum privatum; tunc enim secundum idem attenderetur repugnantia voluntatum.

Secundo autem requiritur ad contrarietatem voluntatis, quod sit circa eandem voluntatem. Si enim homo vult unum secundum appetitum intellectus, et aliud secundum appetitum sensitivum, non est hic aliqua contrarietas: nisi forte appetitus sensitivus in tantum praevaleat quod vel immutet vel saltem retardet appetitum rationis; sic enim iam ad ipsam voluntatem rationis perveniet aliquid de motu contrario appetitus sensitivi.

Sic igitur dicendum est quod, licet voluntas naturalis et voluntas sensualitatis in Christo aliquid aliud voluerit quam divina voluntas et voluntas rationis ipsius, non tamen fuit ibi aliqua contrarietas voluntatum. Primo quidem, quia neque voluntas eius naturalis, neque voluntas sensualitatis repudiabat illam rationem secundum quam divina voluntas, et voluntas rationis humanae in Christo, passionem volebant. Volebat enim voluntas absoluta in Christo salutem humani generis: sed eius non erat velle hoc in ordine ad aliud. Motus autem sensualitatis ad hoc se extendere non valebat.

Secundo, quia neque voluntas divina, neque voluntas rationis in Christo, impediebatur aut retardabatur per voluntatem naturalem, aut per appetitum sensualitatis. Similiter autem nec e converso voluntas divina, vel voluntas rationis in Christo, refugiebat aut retardabat motum voluntatis naturalis humanae, et motum sensualitatis in Christo. Placebat enim Christo secundum voluntatem divinam, et secundum voluntatem rationis, ut voluntas naturalis in ipso et voluntas sensualitatis secundum ordinem suae naturae moverentur.

Unde patet quod in Christo

hay contrariedad de voluntades, a no ser que su voluntad por el bien privado sea tan grande que por conservarlo quiera impedir el bien público, pues en este último caso se daría oposición de voluntades respecto del mismo objeto.

Segunda, que la contrariedad se dé en una misma voluntad; pues si el apetito racional del hombre desea un objeto distinto al que desea su apetito sensitivo, no hay ninguna contrariedad, a no ser que el apetito sensitivo sea tan fuerte que cambie o, al menos, entorpezca el movimiento del apetito racional; en este caso, en efecto, la voluntad racional es alcanzada por el movimiento contrario del apetito sensitivo.

Por tanto, se ha de afirmar que, aunque la voluntad natural y la voluntad sensible de Cristo quisieran algo distinto de lo querido por su voluntad divina o por su voluntad racional, no se dió, con todo, contrariedad de voluntades. En primer luger, porque ni la voluntad natural ni la voluntad sensible de Cristo rechazaban los motivos por los que su voluntad divina y su voluntad racional querían someterse a la pasión. Pues también la voluntad natural de Cristo quería absolutamente la salvación del género humano, aunque a ella no le correspondía querer una cosa por orden a otra; y, en cuanto al movimiento de la sensibilidad, esto cae fuera de su alcance.

En segundo lugar, porque ni la voluntad divina ni la voluntad racional de Cristo eran impedidas o retardadas por su voluntad natural o por el apetito sensitivo, y de modo semejante el movimiento de estas dos últimas facultades no era impedido ni entorpecido por las dos primeras: la voluntad divina y la voluntad racional encontraban bueno que la voluntad natural y la voluntad sensible se moviesen en conformidad con la naturaleza que les era propia.

Por todo lo cual, es manifiesto que

en Cristo no se dió incompatibilidad o contrariedad de voluntades.

Soluciones. 1. El que alguna de las voluntades humanas de Cristo quisiera algo distinto que la voluntad divina, procedía de la misma voluntad divina, por cuya permisión la naturaleza humana operaba conforme a sus tendencias propias, como enseña el Damasceno.

2. Las tendencias de la carne impiden o entorpecen las tendencias del espíritu en nosotros, pero no en Cristo. Por lo cual no se dió en él contrariedad entre la carne y el espíritu, aunque se dé en nosotros.

3. La agonía no alcanzó al alma racional de Cristo, pues esto supondría un antagonismo entre sus voluntades, que procedería de la diversidad de los motivos: por ejemplo, cuando un sujeto, por la consideración de tales motivos, desea este objeto y por la consideración de otros motivos desea lo contrario. Lo cual tiene por causa la debilidad de nuestra razón, que es incapaz de juzgar qué cosa sea absolutamente la mejor. Pero esto no pudo ocurrirle a Cristo, cuya razón juzgaba como absolutamente lo mejor el cumplir la voluntad de Dios, que era que padeciese para salvar así el género humano. Sin embargo, la agonía se dió en su parte sensitiva, temerosa de la desgracia que se cernía, como dice el Damasceno.

nulla fuerit repugnantia vel contrarietas voluntatum.

Ad primum ergo dicendum quod hoc ipsum quod aliqŭa voluntas humana in Christo aliud volebat quam eius voluntas divina, procedebat ex ipsa voluntate divina, cuius beneplacito natura humana propriis motibus movebatur in Christo, ut Damascenus dicit [32].

Ad secundum dicendum quod in nobis per concupiscentiam carnis impeditur aut retardatur concupiscentia spiritus: quod in Christo non fuit. Et ideo in Christo non fuit contrarietas carnis ad spiritum, sicut in nobis.

Ad tertium dicendum quod agonia non fuit in Christo quantum ad partem animae rationalem, secundum quod importat concertationem voluntatum ex diversitate rationum procedentem: puta cum aliquis, secundum quod ratio considerat unum, vult hoc, et secundum quod considerat aliud, vult contrarium. Hoc enim contingit propter debilitatem rationis, quae non potest diiudicare quid sit simpliciter melius. Quod in Christo non fuit: quia per suam rationem iudicabat simpliciter esse melius quod per eius passionem impleretur voluntas divina circa salutem generis humani. Fuit tamen in Christo agonia quantum ad partem sensitivam, secundum quod importat timorem infortunii imminentis, ut dicit Damascenus, in III libro [33].

[32] *De fide orth.* l.3 c.14.19: MG 94,1037.1080.
[33] Ibid., c.18.23: MG 94,1073.1087; cf. l.1 c.15: MG 94,932.

INTRODUCCION A LA CUESTION 19

UNIDAD DE JESUCRISTO EN CUANTO A LA OPERACION

NEXO DE ESTA CUESTIÓN CON LAS ANTERIORES.—Después de haber tratado de la unidad de Jesucristo en cuanto al ser y hacerse (q.16), en cuanto a su existencia (q.17) y respecto de su voluntad (q.18), resta considerar aquélla ahora en cuanto a su operación, ya que la voluntad es principio de operaciones.

EL MONOENERGETISMO.—Como lo indica su mismo nombre, el monoenergetismo partía de la unidad en Jesucristo de virtud operativa, y de aquí pasaba a la unidad de voluntad en El. Su lema era: *en Jesucristo hay un solo operante y diversas cosas por El realizadas, divinas unas y otras humanas.* Sergio no quería que se hablara en Jesucristo de una o de dos operaciones, sino de un solo operante y de una virtud operativa, el cual realizaba obras diversas, así divinas como humanas. Así lo manifiesta en carta dirigida al papa Honorio. Después de hacerle referencia de su conversación con Sofronio, patriarca de Jerusalén, le dice que «había escrito a Ciro de Alejandría recomendándole no hablar de una operación, pues esta expresión, aunque usada por algunos Padres, podía extrañar a algunas personas, ni de dos operaciones, ya que esto parecía una novedad y escandalizaba a muchos. Tanto más cuanto que admitir dos operaciones en Jesucristo conduciría a poner en El dos voluntades contrarias, lo que es una impiedad» [1]. Por lo cual, continúa diciendo Sergio al papa Honorio, él había aconsejado al emperador «que el Hijo único de Dios, a la vez verdadero Dios y verdadero hombre, obra, El solo y únicamente, las cosas divinas y humanas, y que del mismo y único Dios Verbo encarnado procede, sin separación ni división, toda operación divina y humana» (ibid., col.537).

En realidad, los monoenergetas no admitían en Jesucristo dos operaciones naturales. El silencio que pedía Sergio acerca de la unidad o duplicidad de operaciones en Jesucristo no era más que un velo hipócrita con que pretendía tapar su error fundamental acerca de la unidad de virtud operativa y de voluntad en Jesucristo, de la cual la negación de operaciones distintas de las dos naturalezas es una consecuencia lógica inevitable. Su negación de la voluntad humana de Jesucristo, ¿debe entenderse solamente de su espontaneidad o también como potencia distinta de su alma humana? Jugie piensa lo primero, lo cual, tratándose del mismo Sergio, parece lo más probable; pero Tixeront afirma, con más fundamento, que en algunos monofisitas y otros monotelitas abarcaba también la voluntad como potencia. Desde luego, en Apolinar es esto indudable. Mas, aun cuando hubiera que entender aquella negación solamente de la espontaneidad de la voluntad humana, ésta era

[1] MANSI, XI col.533.

concebida en todo caso como totalmente inerte, quitando a Jesucristo la perfección que le era debida como hombre perfecto. Los monofisitas podían allanarse sin dificultad alguna a las fórmulas de los monoenergetas y monotelitas.

OPERACIONES NATURALES Y TEÁNDRICAS.—En Jesucristo se distinguen operaciones *naturales* y *teándricas*, por lo cual importa mucho fijar bien desde un principio el concepto de unas y otras. *Operación natural* es aquella que conviene a una cosa por su propia forma o naturaleza, ya que la forma es la que determina la naturaleza, la cual es por sí misma el primer principio intrínseco de todos los movimientos y operaciones de un ser. Y por esto se dice operación natural la que conviene a una cosa por su naturaleza.

Existiendo en Jesucristo dos naturalezas íntegras y perfectas, la admisión en El de *dos operaciones naturales*, una divina y otra humana, es una consecuencia completamente lógica y necesaria.

Operación *teándrica* se llama aquella de Jesucristo en la que la operación divina se sirve de la natural humana como de instrumento para la producción de efectos que trascienden la virtud propia de la naturaleza humana, como la gracia, los milagros, etc. No constituye, por lo tanto, una tercera operación natural, que correspondería a una tercera naturaleza de Jesucristo distinta de la divina y humana, sino que es una operación a la que concurren las dos naturalezas, haciendo la divina de causa principal, y la humana de instrumento (a.1c y ad 1).

En el hombre hay muchas operaciones: vegetativas, sensitivas y racionales. Pero *operación natural humana*, propiamente, no hay más que una, la que procede de la razón por la voluntad, puesto que el hombre es un ser racional. Las otras en tanto son y se dicen *humanas* en cuanto están más o menos sometidas a la razón y le obedecen (a.2).

DISTINCIÓN ESPECÍFICA Y UNIDAD NUMÉRICA DE LAS OPERACIONES DE JESUCRISTO.—La distinción de las operaciones de Jesucristo puede considerarse desde el punto de vista del *primer principio operativo* de las mismas y del *objeto* que realizan, y al cual tienden y se ordenan. Los monoenergetas y monotelitas las consideraban solamente en el primer sentido y, por lo mismo que únicamente admitían en Jesucristo una virtud operativa, negaban en El la existencia de diversidad de operaciones, al mismo tiempo que reconocían la pluralidad y diversidad de obras realizadas. No se les puede negar la lógica con que procedían. El error está en el falso supuesto de donde partían. Habiendo en Jesucristo dos naturalezas distintas, íntegras y perfectas, cada una con su virtud operativa correspondiente, a cada una de ellas pertenece una operación propia tan distinta de la otra como es la naturaleza a la cual responde. Por eso Santo Tomás, colocándose en el mismo punto de vista de los adversarios, del *primer principio activo de la operación* (a.2 ad 2), establece el principio que la distinción específica de las operaciones se toma de la forma o naturaleza a la cual pertenece aquél. Según lo cual, dos son las operaciones en Jesucristo, específicamente distintas por parte del principio de las mismas, *natural divina y humana* (a.1 ad 3).

La teándrica no constituye en este sentido una tercera operación específicamente distinta de la divina y de la humana, toda vez que es la misma divina usando de la humana como instrumento para la realización de efectos de orden superior (a.1 ad 1).

Siendo la acción divina, activamente considerada, una misma cosa con la esencia divina, es claro que en cuanto al principio de donde procede aquélla no admite pluralidad ni distinción específica ninguna, hallándose ésta solamente en las cosas por ella realizadas. Y por eso los monotelitas, que no admitían en Jesucristo nada más que la virtud operativa divina, siendo la naturaleza humana totalmente pasiva e inerte, tampoco reconocían en El nada más que una sola operación y diversas cosas obradas por ella.

A diferencia de la divina, la operación natural humana, activamente considerada, se divide en pluralidad de operaciones específicamente distintas por razón del *principio próximo* de las mismas, que son las potencias y hábitos de donde inmediatamente proceden (a.2 ad 2). Y así, una es la operación de entender, y otra muy distinta la de querer, ver, sentir, andar, etc.

De donde resulta que en Jesucristo sólo hay *dos operaciones naturales*, la divina y la humana, *por razón del primer principio de las mismas*, que es la naturaleza, y muchas específicamente distintas en cuanto a sus *principios próximos*, que son las potencias y hábitos, los cuales no tienen lugar en la naturaleza divina, sino tan sólo en la humana (ibid., ad 2), y diversos efectos realizados, así divinos como humanos.

Cada una de las operaciones de Jesucristo tiene en la persona del Verbo encarnado que las realiza una unidad numérica, indivisible y totalmente incomunicable (a.1 ad 3). Así, el andar, curar enfermos, etc.

ESTADO DE LA CUESTIÓN Y SU DIVISIÓN.—Hemos dicho anteriormente que la voluntad humana de Jesucristo estaba en todo absolutamente conforme con la divina, sin que le fuera posible disentir de ella, dada su absoluta impecabilidad. ¿Tenía también una acción propia distinta de la de la voluntad divina? Y, en caso afirmativo, ¿mereció algo por medio de la acción humana tanto para sí mismo como para nosotros?

De aquí la división de esta cuestión en tres partes: I. Dualidad de operación natural en Jesucristo (a.1). II. Unidad de la operación natural humana (a.2). III. Del mérito de Jesucristo (a.3-4).

I. Existencia en Jesucristo de dos operaciones naturales

PRINCIPIOS DE SOLUCIÓN: 1.° *Toda naturaleza perfecta es principio de una operación natural.*—No es otra la definición de naturaleza. Pues decimos que naturaleza es la misma esencia de una cosa en cuanto principio intrínseco de su operación propia. Por eso decimos también que las operaciones son de la persona por razón de la forma o naturaleza, y, por tanto, que la especie de las operaciones se toma de la forma por la cual el agente obra (a.1 ad 3). Por consiguiente, negar a una naturaleza ser principio de operación, valdría tanto como mutilarla y quitarle aquello que tiene de más característico y esencial.

2.° *Siempre que el motor y el móvil tienen diversa naturaleza y virtud operativa, aunque sólo sea numéricamente, es necesario distinguir en ellos dos operaciones distintas, una del motor y otra del móvil, participando éste de la acción del primero y sirviéndose el motor de la operación del móvil, obrando los dos cada uno con participación del otro en la producción de un efecto determinado* (a.1c).—Por ejemplo, en la escritura que estoy realizando con la máquina hay dos agentes, dos principios de operación distinta, dos virtudes, participando la máquina del impulso del escritor, y éste sirviéndose de la acción propia de ella para expresar las ideas que intenta por medio de la misma, a cuyo efecto ambos concurren cada uno con participación del otro.

3.° *En todo el que es movido por otro hay que distinguir dos operaciones, una natural y otra instrumental* (a.1c).—Siguiendo el mismo ejemplo de antes, la escritura de las letras mediante un mecanismo especial es operación propia natural de la máquina de escribir. Hacer esto mismo de una manera *artificiosa*, de tal modo que las letras formen ciertas palabras y, convenientemente dispuestas, expresen los conceptos que el escritor intenta manifestar por medio de éstas, es una operación que a la máquina sólo *instrumentalmente* puede pertenecerle. Y de igual modo en todo instrumento que es movido por un agente principal.

4.° *La operación que conviene al instrumento, solamente en cuanto movido por la causa principal, es una misma con la de ésta activamente considerada, la cual pasivamente se recibe en el instrumento* (a.1c). Tal sucede en la escritura *artificiosa* de la máquina con que escribo. El efecto es superior a la virtud propia de aquélla, el cual no puede realizar sino en cuanto recibe en sí misma, de una manera transeúnte y vial, una participación de la virtud superior de la causa principal.

DOCTRINA VERDADERA.—Una vez establecidos estos principios, que son del todo evidentes, pasamos a enunciar la doctrina verdadera acerca de este particular, lo cual hacemos en la siguiente proposición:

Existen en Jesucristo dos operaciones naturales; además de las cuales también se dió en él la operación teándrica, llamada del Dios-hombre.

De fe la primera parte, siendo la segunda cierta teológicamente.

PRIMERA PARTE: *Dos operaciones naturales*

En la SAGRADA ESCRITURA se atribuyen a Jesucristo operaciones que sólo pueden convenirle por razón de la naturaleza *divina*, como la creación de todas las cosas (Io. 1,3), su conservación [2], tener la misma operación con el Padre (Io. 5,17), etc. Y otras que solamente le convienen en virtud de la naturaleza humana. *Operación humana:* Nace de una mujer (Lc. 2,7), habla [3], llora [4]. Tiene hambre (Mt. 4,2), sed (Io. 4,7), come [5], enseña [6], ora [7], es humilde (Mt. 11,29), obediente [8]. Progresa en el conocimiento (Lc. 2,52), padece (Lc. 23,46) y expira en la cruz (Io. 19,30).

LOS SANTOS PADRES afirman con toda claridad la dualidad de operaciones naturales en Jesucristo. Como exponente de su doctrina acerca de este particular, véase el testimonio de San Juan Damasceno que a continuación transcribimos: «Lo que decimos de la voluntad (la dualidad) lo afirmamos también de la dualidad de operación. ¿Cómo el Señor no ha de tener la operación natural de la naturaleza humana, si la inexistencia de una potencia natural cualquiera es la inexistencia de la misma naturaleza? Luego, si no tuvo la operación natural humana, tampoco poseyó la naturaleza humana... Una cosa es la potencia de obrar, otra la operación, otra el obrar algo o de algún modo, otra la cosa obrada, otra el que tiene la facultad de obrar y otra el operante... Por lo cual, en Jesucristo, por lo mismo que era doble su naturaleza, *doble también era su operación natural*... Lo obrado por la operación

[2] Col. 1,16-17.
[3] Mt. 9,18; 13,3; 13,33-34.
[4] Lc. 19,41; Io. 11,35.
[5] Mt. 9,11; Mc. 14,18.
[6] Mt. 4,23; 5,2; Mc. 1,21-22; Lc. 4,15; 5,3.17; Io. 7,14.28.
[7] Mt. 14,23; 26,36-44; Mc. 1,35; 6,46; 14,35.
[8] Lc. 2,51; Heb. 10,9; Phil. 2,8.

natural divina es distinto de lo realizado por la natural humana..., pues la naturaleza humana de ninguna manera crea, ni come la divina..., aunque la operación divina también obra por medio de la humana. Uno mismo es, por último, el que obra unas cosas y otras, porque en Jesucristo no había nada más que una sola persona. La cual, si no hubiera tomado la operación humana, no viviría como hombre, no entendería, no pensaría, no comería ni bebería, ni gustaría los manjares, ni caminaría..., ni, por tanto, sería verdadero hombre» [9].

MAGISTERIO DE LA IGLESIA.—En la carta dogmática del papa San León a Flaviano se dice: «*Obra cada naturaleza lo que le es propio*, con comunicación de la otra. Es decir, el Verbo lo que es del Verbo, ejecutando la carne (la naturaleza humana) lo que es de la carne» (Dz. 144).

Durante la controversia monotelita, el papa San Martín I reunió un concilio en Letrán, del 5 al 31 de octubre del año 649, al cual concurrieron 105 obispos, en el que la doctrina de los monotelitas y monoenergetas fué examinada a fondo y confrontada con la de los Santos Padres. El error monotelita fué totalmente proscrito, adoptándose la misma profesión de fe del concilio de Calcedonia, con la adición siguiente: «Y así como en Jesucristo existen dos naturalezas inconfusamente, así también *dos naturales voluntades*, la divina y la humana, y *dos naturales operaciones*, divina y humana, en perfecta y total conformidad, siendo uno mismo perfecto Dios y hombre perfecto con toda verdad y el mismo Señor nuestro y Dios Jesucristo, el cual quiso y obró humana y divinamente nuestra salud» [10]. Esta profesión de fe se explicaba después en 20 cánones, conforme a la doctrina de los Santos Padres, afirmándose en el segundo la *espontaneidad* de la voluntad de Jesucristo en sus padecimientos por nosotros y reprobando en el 18 a los representantes del monotelismo juntamente con la *Ecthesis* y el *Typo* (Dz. 254-74).

Posteriormente el papa San Agatón mandó tener sínodos en las diferentes provincias eclesiásticas, celebrando él mismo uno en Roma, el año 680, al cual concurrieron 125 obispos, con el objeto de fijar la mente de la Iglesia de Occidente, que después había de ser llevada por delegados al emperador Constantino, como base sobre cuya admisión se había de concertar la paz de la Iglesia de Oriente con la de Occidente. Dos cartas llevaron los emisarios al emperador Constantino, una personal del papa Agatón y otra en nombre del Papa y de los obispos de su patriarcado, ambas con el mismo contenido. En la carta dogmática del papa Agatón se decía textualmente: «Del mismo modo que *verdaderamente confesamos* en Jesucristo dos naturalezas, la divina y la humana, inconfusa, indivisa e inconmutablemente, así también que tuvo *dos naturales voluntades y dos naturales operaciones*, en cuanto perfecto Dios y perfecto hombre, uno y el mismo Señor Jesucristo, según nos enseña la regla de piedad, puesto que esto establecen la apostólica y evangélica tradición y el magisterio de los Santos Padres, que la santa, apostólica y católica Iglesia y los sínodos venerables reciben» (Dz. 288).

Un año más tarde (680-81), el tercer concilio general de Constantinopla recibía con toda fidelidad, lleno de júbilo, la doctrina del papa Agatón en su carta al emperador Constantino, definiendo *solemnemente* la dualidad de dos *naturales voluntades* y de dos *naturales operaciones* en Jesucristo, con lo cual se puso fin a tan larga y enojosa cuestión (Dz. 289-92).

RAZÓN TEOLÓGICA.—La existencia de la voluntad humana en Jesucristo, así como también de su espontaneidad, es una consecuencia necesaria de la integridad y perfección de su naturaleza humana. El error monotelita y monoener-

[9] *De duabus voluntatibus:* MG 95,169-173.
[10] MANSI, X 1150-52.

geta sólo podía conformarse con el monofisismo, y por eso sus secuaces no encontraban obstáculos en las fórmulas de fe que aquéllos les proponían. La fe católica acerca de las dos naturalezas en Jesucristo, ambas íntegras y perfectas, totalmente las repugna. Una naturaleza human sin la potencia de la voluntad es una naturaleza mutilada y manca precisamente en lo que tiene de más propio y específico. Y una voluntad sin espontaneidad y sin los actos propios de la misma sería también una potencia truncada en su mismo ser esencial, imperfecta, la cual quedaría convertida, por el mismo caso, en un instrumento totalmente inerte y estéril del alma humana de Jesucristo. ¿No decimos que la potencia se ordena esencialmente al acto y que éste perfecciona la potencia y, por medio de ella, al sujeto que la tiene? (3 q.9 a.1).

Los monotelitas y monoenergetas, prescindiendo de estos razonamientos, que son básicos en teología católica, acudían, para justificar su error, a que la voluntad humana de Jesucristo estaba totalmente subordinada a la divina y regida por ella. De donde deducían que en Jesucristo sólo había una operación indiferente de la voluntad divina, la cual se diversificaba en las cosas por ella realizadas, siendo unas totalmente divinas, como las que realizaba el Verbo por sí mismo, y otras humanas, llevadas a cabo por medio de la naturaleza humana, como el andar, comer, etc.

A estas argucias monotelitas sale Santo Tomás al encuentro, en el artículo 1, con los principios antes indicados, que echan por tierra todo el tinglado monotelita. Si la naturaleza humana de Jesucristo es tal, y además íntegra y perfecta, por necesidad tiene que ser principio intrínseco e inmediato de una operación natural distinta de la divina, so pena de incurrir en manifiesta contradicción o de negar su real distinción de la naturaleza divina.

Cierto que la voluntad humana de Jesucristo estaba totalmente subordinada a la divina y regida por ella. Pero esto no impide que pertenezca a una naturaleza perfecta distinta de la divina, y, por consiguiente, que constituya un principio intrínseco de operación natural distinto de la voluntad divina. De donde se sigue inmediatamente la existencia en Jesucristo de dos operaciones naturales distintas, aun cuando la humana sea siempre regida por la divina. Y de igual manera cuando la voluntad divina se sirve de la humana de Jesucristo como de instrumento, en sentido estricto, para la realización de obras de orden sobrenatural.

Lo único que prueba la argumentación monotelita es que la operación de la voluntad humana de Jesucristo, que es instrumento de la divina, *únicamente en cuanto movida por ésta,* es una misma con ella pasivamente recibida. Pero aun en este caso es preciso también que se den dos operaciones naturales completamente distintas, la humana y la divina. Un ejemplo nos hará patente esto. El tocar con las manos un cuerpo extraño es una operación natural humana de Jesucristo. Que el tacto de las manos de Jesucristo en un ciego de nacimiento le dé inmediatamente la vista es una obra milagrosa que solamente se puede realizar por virtud divina. El tocar de las manos de Jesucristo es, sin duda, una operación natural humana distinta de la virtud divina y de la misma curación del ciego de nacimiento. Pero la operación de tocarle, *en cuanto lo cura y da la vista,* es una misma con la de la virtud divina que por medio de aquélla hace que vea. De manera que también aquí hay dos operaciones naturales distintas, una humana y otra divina, que obra por medio de la primera.

Por lo cual resueltamente concluye Santo Tomás que, «si en Jesucristo no hubiera más que una sola operación de la divinidad y de la humanidad, habría que decir, o que la naturaleza humana no tenía en El su propio ser y virtud —de lo cual se seguiría la única operación en Jesucristo—, o que la virtud divina y la humana se habían fundido en una sola, siendo ambas cosas imposibles. La primera, porque supone que la naturaleza humana de Jesucristo era imperfecta. Y la segunda, porque equivale a la confusión de las dos naturalezas en El» (a.1).

ARGUMENTOS PRINCIPALES DE LOS MONOENERGETAS.—Los partidarios de la única operación en Jesucristo invocaban principalmente en su favor el testimonio de San Cirilo de Alejandría y del Pseudo-Areopagita, a quien tenían por discípulo de San Pablo. Santo Tomás solamente tiene en cuenta a este último en la primera dificultad, tal vez porque no concedía al testimonio de San Cirilo aducido por los adversarios nada que pudiera favorecerles.

Se encuentra este testimonio en su comentario al evangelio de San Juan [11], en el que dice que, cuando el Señor resucitó la hija de Jairo con la omnipotencia de su virtud y el contacto de su cuerpo, nos mostró que su operación era *única* y de la misma naturaleza *(mian te kai suggene di'amfoin epideiknuei ten energeian).*

Lo cual no quiere decir que la naturaleza humana de Jesucristo no tuviera una operación natural distinta de la divina, sino que el contacto de la hija de Jairo por la humanidad de Jesucristo, en el que se produjo el milagro de su resurrección, *en cuanto realizaba ésta por la virtud divina que se le comunicaba,* tenía una sola operación con ella, como sucede en toda operación estrictamente instrumental. O sea, que la vivificación del cuerpo muerto de la hija de Jairo fué obra conjuntamente de la virtud divina, como causa principal, y de la humanidad de Jesucristo como instrumento. Aparte de lo cual, la humanidad de Jesucristo tiene operaciones naturales de las cuales ella es causa propia, como el andar, comer, hablar y el mismo contacto físico de su humanidad. Y así lo reconoce el mismo San Cirilo en otras partes de manera tan clara, que no puede dar lugar a duda [12]. Es más, también habla de la existencia en Jesucristo de una *doble virtud operativa* [13].

A estas operaciones *estrictamente instrumentales* de la humanidad de Jesucristo las llama el Pseudo-Areopagita teándricas, o del Dios-hombre, o divino-humanas. Pero esto no quiere decir que *constituyan una operación* compuesta de las dos naturalezas, sino simplemente una *combinación* de la operación propia de cada una de ellas. Lo cual reconoce el mismo Areopagita cuando distingue en Jesucristo dos clases de operaciones: una en la que comunican con El el Padre y el Espíritu Santo (la divina), y otra que conviene exclusivamente a Jesucristo, como el padecer, sufrir, morir, etc. [14].

La naturaleza humana de Jesucristo, objetaban los adversarios, es instrumento de la divinidad en la realización de todas las obras encaminadas a la consecución del fin de nuestra redención. Pero una misma es la operación de la causa principal y del instrumento. Luego en Jesucristo no había más que una sola operación.

La solución de esta dificultad está contenida en los principios señalados al principio de esta cuestión. Aunque la humanidad de Jesucristo era instrumento de la divinidad, como Jesucristo, además de la naturaleza divina, poseía también la humana íntegramente y en toda su perfección, de aquí que, juntamente con la operación divina, es forzoso admitir en El otra natural humana, ya que toda naturaleza perfecta es principio inmediato de operación. En otro caso, su integridad y perfección serían un verdadero contrasentido. Es más, sin la operación natural humana, la humanidad de Jesucristo tampoco podría ser

[11] L.4 c.2: MG 73,578.
[12] *In Luc.* 5,12: MG 72,556; *De recta fide ad reginas* 1: MG 76,1329; *In Matth. Fragmenta:* MG 72,302.
[13] *In Luc.* 5,33: MG 72,937.
[14] Ad 1; *Epist.* IV: MG 3,1072; *De divin. nom.* c.2: MG 3,644.

instrumento de la divinidad, puesto que solamente puede esto tener lugar en cuanto que la acción propia de la humanidad de Jesucristo es tomada como instrumento de la virtud divina para la producción de efectos que están fuera del alcance natural de aquélla, como sucede en la curación del ciego de nacimiento y en la revitalización de la hija de Jairo. En cuyo caso, la virtud de la humanidad de Jesucristo es ciertamente una misma con la de la voluntad divina, como ya dejamos dicho tantas veces (ad 2).

Más especioso es este otro argumento. Las acciones son de los supuestos o personas. Pero las dos naturalezas, humana y divina, existían en Jesucristo en una sola persona. Luego una misma era la operación de ambas en El.

El sofisma está fácil de descubrir. Sí; las operaciones son de la persona como *sujeto* de las mismas, que las realiza. Pero el principio de realización de las operaciones de la persona está en la virtud operativa que fluye de su naturaleza. Por eso mismo, la especie de las operaciones se toma de la forma o naturaleza, en virtud de la cual obra la persona. Y como en Jesucristo existen dos naturalezas, íntegras y perfectas, en una misma persona, de ahí que, perteneciendo todas las operaciones de Jesucristo a la misma persona del Verbo encarnado, haya en El dos especies inconfundibles de operación natural, divina una y humana la otra. La unidad de persona sólo confiere a cada una de las operaciones realizadas por Jesucristo una unidad *numérica*, totalmente indivisible, como lo es la misma de la persona, no *específica* (ad 3).

Se insiste. Del mismo modo que las operaciones son de la persona, también lo es la existencia. Pero la existencia recibe su *unidad* de la persona. Luego también las operaciones, y así en Jesucristo no puede haber nada más que una sola operación.

Nunca hemos puesto siquiera en tela de juicio que tanto las operaciones como la existencia convengan a la persona y se digan de ella. Lo que negamos, una y mil veces, es que unas y otra le convengan de la misma manera. Pues la existencia es el *acto* propio de la persona, y las operaciones, *efecto* de la misma. En lo cual no reparan los adversarios, siendo así que aquí está la razón honda de que en una persona no puede haber nada más que una sola existencia sustancial; en cambio, acciones puede tener muchas. Y ya queda dicho que las acciones reciben su *especie* de la forma o naturaleza, de la cual procede la virtud por la cual la persona las produce o realiza. Por tanto, habiendo en Jesucristo dos naturalezas distintas, tiene que haber también en El dos operaciones naturales específicamente distintas. Lo que no se puede decir de la existencia personal, porque toda persona es *un subsistente* totalmente *indivisible* e *incomunicable*, el cual sólo puede tener una existencia, puesto que, en caso contrario, de ninguna manera podría ser *uno* (ad 4).

Se arguye de nuevo. La divinidad y humanidad en Jesucristo producían unos mismos efectos; por ejemplo, la curación de los enfermos, la resurrección de los muertos, la multiplicación de los panes, etc. Luego las dos tenían una misma acción, la cual solamente podía pertenecer a la virtud divina como principio de la misma. Luego en Jesucristo solamente había una operación natural.

Ya indicamos antes que en Jesucristo había que distinguir tres clases de operaciones: a) *meramente divinas*, como la creación, conservación, etc.; b) *humanas* solamente, como andar, padecer, etc.; y c) *divino-humanas*, que son aquellas en las que la virtud divina se sirve como de instrumento de una acción humana para la producción de un efecto milagroso.

Las primeras son *exclusivas* de la naturaleza divina. Las segundas, *propias* de la naturaleza humana de Jesucristo, en cuanto al principio intrínseco de donde proceden, las cuales siempre fueron acompañadas del beneplácito de la voluntad divina, que quiso que el Verbo divino se encarnara, fuera hombre y realizara todas las acciones que tuvo, en las cuales Jesucristo obró siempre en perfecta conformidad con la voluntad divina. Pero intrínsecamente éstas no procedían de la voluntad divina, sino de su naturaleza humana. Y las terceras, o teándricas, son aquellas en las que la virtud divina toma como instrumento alguna de las operaciones humanas de Jesucristo para la producción de efectos de orden sobrenatural. En estas últimas hay que distinguir la *acción propia* del intrumento, tocar, mandar, imperar, etc., y la acción del mismo, *en cuanto movido por la virtud divina*, en la producción de un efecto sobrenatural. En este último sentido, ya hemos dicho también que la acción del instrumento es la misma que la del agente principal. Los monoenergetas, al argüir de esta manera, proceden como si los actos de Jesucristo *sólo pudieran tomarse en este sentido*. Con lo cual, implícitamente niegan la instrumentalidad de la humanidad de Jesucristo en la realización de los hechos milagrosos de su vida, al no admitir que su humanidad tenga acciones propias y distintas de la divina, que pudieran servir de instrumento en la producción de aquéllos. No sólo eso, sino también la misma existencia de la naturaleza humana de Jesucristo, ya que una naturaleza que no es principio intrínseco de operación es una naturaleza desintegrada e imperfecta, que no tiene de naturaleza nada más que el nombre (ad 5).

SEGUNDA PARTE: *Operaciones teándricas*

Se llaman así aquellas operaciones de Jesucristo en las que la virtud divina usa de la humana como instrumento para la realización de efectos que traspasan la virtud natural. Por otro nombre, las llama también el Pseudo-Areopagita operaciones del Hombre-Dios. No son una tercera clase de operaciones naturales de Jesucristo, sino una combinación de las dos en El existentes, haciendo la divina de causa principal, y de instrumental, la humana.

Consta la existencia de estas operaciones en Jesucristo por la SAGRADA ESCRITURA, aun cuando en ella no reciban este nombre; en el magisterio de los Santos Padres, en el de la Iglesia y por la razón teológica.

Todos los milagros de Jesús, de los cuales se hace mención en el Evangelio, son operaciones teándricas. Es notable lo que nos dice el mismo Jesucristo con ocasión de la mujer que se curó con sólo tocar sus vestidos. ¿Quién me tocó los vestidos, dice, pues yo he sentido que salía virtud de mí? (Mc. 5,30; Lc. 8,45-46). El gran misterio de nuestra redención es todo él una operación teándrica, en el que la virtud divina obraba en todos los pasos de la pasión de nuestro Salvador para reconciliarnos con Dios (3 q.49 a.1; q.22 a.3 ad 1).

De los SANTOS PADRES pueden verse los testimonios de San Atanasio[15], San Cirilo de Alejandría[16], San Juan Damasceno[17] y también el Pseudo-Dionisio[18].

MAGISTERIO DE LA IGLESIA.—El concilio I de Letrán determina la naturaleza de la operación teándrica, que los monotelitas tomaban como designativa de una sola operación en Jesucristo, en el canon 15, por estas palabras: «Si alguno toma neciamente, como los malvados herejes, la operación del Hombre-Dios que los griegos llaman *teándrica* como *una sola operación*, y no confiesa, según los Santos Padres, que es *doble*, divina y humana o divino-humana; o también que la palabra *teándrica* es designativa de la *única*

[15] *Adversus Arianos orationes*: MG 26,389.
[16] *In Luc.*: MG 72,921.
[17] *De fide orth.*: MG 94,1080.
[18] *Epist.* 4: MG 3,1072.

operación del Hombre-Dios y no *demostrativa* de la admirable y gloriosa unión en Jesucristo de las *dos operaciones*, sea condenado» (Dz. 268).

RAZÓN TEOLÓGICA.—Al tratar del poder del alma de Jesucristo, hemos dicho en la cuestión 13 que la naturaleza humana de Jesucristo era instrumento de la divinidad en la realización de los efectos sobrenaturales producidos por El en orden a la consecución del fin de la encarnación. Es ésta una teoría muy estimada de los escritores griegos, de los cuales pasó después a los latinos.

En todo instrumento hay que distinguir dos virtudes, dos acciones y dos efectos distintos, el correspondiente a la virtud propia del instrumento y el que pertenece al agente principal. Siendo el efecto de la causa principal superior a la virtud propia del instrumento, es manifiesto que éste no puede realizarlo, a no ser por una comunicación de la virtud propia de aquélla, recibida en el instrumento de una manera vial y transeúnte. La cual, al mismo tiempo que eleva su virtud propia, produce por medio de su acción el efecto de orden sobrenatural. Las acciones de la humanidad de Jesucristo, tales como tocar el cuerpo de un enfermo o de un muerto, intimar una orden o hacer un acto de imperio, etc., por medio de las cuales actuaba la virtud divina para producir efectos sobrenaturales, como las curaciones milagrosas, la expulsión de los demonios de un poseso, calmar una tempestad o resucitar un muerto, etc., son lo que se llaman operaciones *teándricas* de Jesucristo. Estas no son una sola operación, sino que en ellas manifiestamente hay dos operaciones naturales, una divina y otra humana, de las cuales la primera usa de la segunda como instrumento para la producción de efectos trascendentes a la misma naturaleza humana. Como dice el concilio I de Letrán; estas operaciones son «una admirable y gloriosa demostración» de la íntima y profunda unión de la acción divina con la humana en la producción de efectos sobrenaturales por la humanidad de Jesucristo. A su vez, esta unión no es más que pálido reflejo y natural consecuencia de aquella otra unión todavía mucho más íntima y profunda de la naturaleza humana de Jesucristo en la unidad de persona con el Verbo divino. De la cual brota espontáneamente la teoría de la humanidad de Jesucristo como *instrumento unido del Verbo divino*, que de modo tan admirable se manifiesta en todo el misterio de nuestra redención, operación teándrica la más excelente de Jesucristo. Pues, como dice Santo Tomás, en él obran simultáneamente la virtud divina con la humana en todas las acciones de Jesucristo, hasta la muerte de cruz, para causar en nosotros de una manera eficiente instrumental nuestra santificación y glorificación (3 q.48 a1.6).

¿SON TEÁNDRICAS TODAS LAS OPERACIONES DE JESUCRISTO?

No faltan autores que así piensan. Verdad es que dice el Pseudo-Dionisio que Jesucristo no hacía las cosas *divinas* en cuanto Dios, ni las *humanas* como hombre, sino todas en cuanto Dios encarnado, dándonos a conocer una nueva operación, que es la *teándrica*[19]. De donde infieren algunos autores que todas las operaciones de Jesucristo eran teándricas, al menos en un sentido lato.

Santo Tomás interpreta las cosas *divinas* de que habla el Pseudo-Areopagita de los hechos milagrosos de Jesucristo, que realizaba con intervención de su naturaleza humana, como la curación del leproso, etc.; y por *humanas* las que hacía, o de las cuales era sujeto, con intervención de la virtud divina; por ejemplo, andar sobre el mar, ser concebido sobrenaturalmente por la

[19] *Epist.* 4: MG 3,1072.

virtud del Espíritu Santo, etc. (a.1 ad 1). Todo lo cual entra de lleno en el concepto de operaciones teándricas propiamente dichas.

Por otra parte, si nos atenemos al principio especificativo de las acciones, que es la forma o naturaleza, en virtud de la cual se producen aquéllas (a.1 ad 3), sólo podemos distinguir en Jesucristo dos géneros de acciones, divinas y humanas, siendo las teándricas una combinación de las dos anteriores entre sí en el sentido ya explicado, pero no un género nuevo de operación, añadido a los ya dichos. Pues para que las humanas entren en el género de teándricas es necesario que sean instrumento de la virtud divina en la producción de efectos trascendentes a la misma naturaleza humana. En otro caso, no pasan de ser acciones simplemente humanas, aunque pertenezcan a una persona divina. Pensar lo contrario sería abandonar el principio especificante y de clasificación de las operaciones de Jesucristo, llevando la confusión a todas partes. Cosa que no hace nunca Santo Tomás.

Por tanto, dos son, y nada más que dos, las *operaciones naturales* de Jesucristo, a las cuales hay que añadir las *teándricas*, no como una nueva *especie* de operación natural, sino tan sólo como una *combinación* de la divina y humana, del modo ya dicho y explicado.

PRINCIPIO SUBJETIVO Y VIRTUAL DE LAS OPERACIONES DE JESUCRISTO

Llámase principio *subjetivo* de las operaciones a la persona o sujeto que las realiza. Los teólogos escolásticos lo designaban con el nombre de principio *quod*, que obra o tiene la acción. Y *virtud*, a la naturaleza por cuya virtud obra o las produce.

Según esto, el principio *subjetivo* de *todas* las acciones humanas de Jesucristo, y de las teándricas en lo que tienen de humanas, es el Verbo encarnado. El Verbo encarnado era el que andaba, comía, predicaba, resucitaba muertos, hacía milagros, padeció por nosotros, murió en la cruz y nos redimió. Por eso mismo, todos fuimos redimidos por el Verbo encarnado, y no por el Padre ni por el Espíritu Santo, de la misma manera que la naturaleza humana solamente fué unida en la persona del Verbo divino y no con el Padre o el Espíritu Santo.

El principio virtual de todas las operaciones de Dios *ad extra* es la naturaleza divina, puesto que las personas divinas no tienen operaciones distintas en este sentido[20]. A las personas les convienen estas operaciones *en cuanto idénticas realmente con la divina esencia*, no como distintas entre sí. La virtud divina obra no sólo en las operaciones exclusivamente divinas, sino también en las teándricas de Jesucristo, perteneciendo todas a la esencia y no a las personas como principio subjetivo de las mismas[21]. Pero, por lo mismo que en estas operaciones la virtud divina usa como instrumento de una operación humana de Jesucristo, estas operaciones reconocen dos principios subjetivos sólo formalmente distintos, uno que pertenece a la virtud y operación divinas en cuanto tales, y otro que es propio de la humana. Lo cual no constituye ningún obstáculo para la unidad ontológica del mismo, puesto que la naturaleza divina es también naturaleza de Jesucristo, con la cual se identifica realmente su persona.

Por consiguiente, en Jesucristo hay *coincidencia*, no identidad formal, aunque sí real, entre el principio subjetivo de las operaciones divinas y humanas,

[20] *In Sent.* 1 d.5 q.1 a.1 y *passim*.
[21] *In Sent.* 1 d.29 q.1; *Sum. Th.* 1 q.45 a.3 ad 1; q.36 a.4 ad 7; q.39 a.1, etc.

que es la naturaleza divina como perfectamente subsistente, tratándose de las primeras, y la misma persona del Verbo encarnado respecto de las segundas. Pues en Dios las personas se identifican realmente con la naturaleza divina, de la cual, no obstante, se distinguen formalmente, o sea, con distinción de razón raciocinada menor, o con fundamento imperfecto.

Tratándose del principio virtual, la cosa es mucho más fácil de determinar. El de las operaciones divinas y de las teándricas, en cuanto a la virtud divina que en ellas actúa, es la naturaleza divina, y de las humanas la naturaleza humana de Jesucristo. Y así, porque tenía la naturaleza humana, podía Jesucristo andar, padecer y morir. Síguese de aquí que las operaciones teándricas son las más complejas, por lo mismo que son dobles en cuanto a la virtud, a la operación y al principio subjetivo y virtual de las mismas. Por donde claramente se ve que no son más que una combinación de la operación natural divina con la humana, y no una tercera especie de operación distinta de las dos anteriores, única en Jesucristo. En las operaciones exclusivamente divinas, tanto el principio subjetivo como el virtual de las mismas es divino. Y en las humanas, el principio subjetivo es divino, la persona del Verbo encarnado; pero el virtual es humano, ya que es la misma naturaleza humana.

UNIDAD PERSONAL DE TODAS LAS OPERACIONES TEÁNDRICAS Y HUMANAS EN JESUCRISTO

De lo dicho fácilmente se colige también que el sujeto o persona que realiza las operaciones teándricas y humanas de Jesucristo es la misma del Verbo encarnado, a la cual todas se atribuyen, no con una atribución *extrínseca*, sino *personal intrínseca*. No hay que olvidar que el obrar sigue al ser y se funda en el ser, y la naturaleza humana es *realmente* una en la persona con el Verbo divino y existe con su misma existencia [22]. La opinión de los que sólo admiten una atribución extrínseca se basa en una falsa concepción de la unión hipostática, según la cual la naturaleza humana tiene una existencia distinta del Verbo divino. Y así, la persona del Verbo encarnado es la que camina y se fatiga, sufre y es transfigurada en el monte Tabor, predica a las turbas y resucita los muertos, nace en Belén y muere en la cruz.

II. Extensión y mayor unidad que en nosotros de la operación humana de Jesucristo (a.2)

Dijimos al principio de esta cuestión que se entendía por operación propiamente humana aquella que procedía en el hombre de la razón por la voluntad, la cual, según los principios próximos de la misma y sus objetos, se distinguía en muchas especies distintas, como orar, amar, entender, etc. Al lado de estas operaciones humanas hay en el hombre otras que de ninguna manera lo son, como las vegetativas, y otras que sólo de una manera muy imperfecta están sometidas a la razón, como las sensitivas.

De la misma manera que en nosotros la operación propiamente humana de Jesucristo era la que inmediatamente procedía de su razón por la voluntad, la cual tenía un dominio perfecto sobre las de su alma sensitiva en cuanto al objeto, el principio de las mismas y su efecto (3 q.15 a.4), aun cuando inmediatamente todas ellas procedían de su alma sensitiva por medio de las potencias respectivas. Por eso mismo, todas estas operaciones eran en Jesucristo mucho más *humanas* que lo son en nosotros, aun cuando tampoco en El llegaran a serlo con toda propiedad. Las operaciones naturales y corporales de alguna manera también pertenecían a su voluntad, en cuanto que la voluntad divina y también la suya humana querían que estas operaciones se desenvolvieran en El conforme a las leyes naturales que las rigen en los demás hombres, ya que, como instrumento unido a la divinidad, podía dominarlas totalmente y cambiarles su curso natural (3 q.13 a.3-4). De donde se deduce que, aun cuando la operación humana sea una misma en Jesucristo y en nosotros, en El ésta tiene una extensión más grande y una unidad más perfecta (a.2). Esta consideración sube de punto si tenemos en cuenta que, como enseña Santo Tomás, los actos imperados se unifican en la misma virtud que los manda [23], y que el primer acto de la voluntad humana de Jesucristo al entrar en este mundo fué *aceptar* todo lo que la voluntad divina tenía dispuesto acerca de su vida y existencia (Heb. 10,7). Esto plantea otra cuestión en teología, y ciertamente de no pequeña envergadura. ¿Mereció algo Jesucristo por medio de sus operaciones humanas, tanto para sí mismo como para nosotros?

III. El mérito de Jesucristo (ad 3.4)

DIVISIÓN DE LA CUESTIÓN.—Abarca las partes siguientes: 1.ª Existencia del mérito en Jesucristo. 2.ª Objeto del mérito de Jesucristo: a) respecto de sí mismo; b) de nosotros. 3.ª Por qué actos mereció una y otra cosa. 4.ª Naturaleza del mérito de Jesucristo. 5.ª Propiedades del mismo. 6.ª El mérito de la Virgen María y su exaltación gloriosa. Como se ve, un programa largo y difícil. Lo desenvolveremos con la mayor brevedad posible.

NOCIONES PREVIAS.—a) *Concepto del mérito.*—Lo suelen definir así los autores: *Ius ad praemium* [24]. Tratándose aquí de los méritos provenientes de la gracia, es fácil prever que esta cuestión se mueve toda ella dentro del cuadro de las relaciones entre Dios y nosotros (ibid.). Lo cual da a esta cuestión un matiz especial, que es preciso tener constantemente en cuenta. Y así, entre nosotros y Dios, hablando con rigor, no puede haber mérito, a no ser en un sentido proporcional (1-2 q.114 a.1). El derecho al premio es una exigencia del mismo en virtud de una obra realizada, cuya satisfacción constituye un acto de justicia. Ahora bien, entre nosotros y Dios no puede darse tampoco justicia, a no ser en un sentido muy limitado e imperfecto, como tendremos ocasión de ver en las condiciones del mérito.

b) *División del mérito.*—En el mérito hay que distinguir cuatro elementos: el que merece y el que premia, el mismo mérito y el premio [25]. Si entre el mérito y el premio no hay igualdad, se llama *de congruo*, ya en sentido lato o estricto, según que esté fundado en la benevolencia del que premia o en el derecho de la amistad que brota de la caridad. Mas, si entre el mérito y el premio hay perfecta igualdad, entonces el mérito es de *justicia*, por otro nombre llamado también *de condigno*. Y si entre el que merece y el que premia hay distinción perfecta, porque la *justicia* dice *igualdad* entre dos cosas, la cual supone *distinción* entre ellas, lo cual sucede siempre que el que merece lo hace con lo que le es propio, y no con lo que recibe del mismo que premia, el mérito se dice entonces de condigno *con todo rigor de jus-*

[22] *In Sent.* 4 d.7 q.2 a.1 sol.3.

[23] 1-2 q.17 a.4 *sed contra.*
[24] *In Sent.* 3 d.18 q.1 a.2.
[25] *In Sent.* 3 d.18 q.1 a.2.

ticia. Pero, si el que merece lo hace con lo mismo que recibió del que premia, la distinción entre ellos no es perfecta, ni, por consiguiente, la justicia en la recompensa del mérito, aun cuando exista igualdad entre el mérito y el premio. De esta naturaleza son todos nuestros méritos condignos respecto de Dios, por lo cual reciben diversas denominaciones, todas ellas indicadoras de su imperfección: *de condignidad; imperfectos, según cierta proporción; por misericordia de Dios*, ya que ésta es la que nos otorga el principio del mérito, que es la gracia; *por aceptación divina*, en cuanto que Dios los acepta como tales, es decir, de justicia, a pesar de toda su imperfección, perteneciendo todos los nuestros al mismo Dios mucho más que a nosotros mismos, puesto que nosotros merecemos por lo mismo que El nos da, y, por tanto, en ellos premia más sus dones que los nuestros.

Es una pena que muchos autores modernos olviden esta distinción del mérito condigno, por otra parte tan fundamental y tradicional en la teología.

c) *Condiciones del mérito.*—Las principales se reducen a las siguientes: 1) *estado de viador*, toda vez que el mérito es *camino* hacia la gloria [26]; 2) *gracia*, puesto que ésta es principio del mérito [26*]; 3) *libertad*, la cual hace que los actos por los cuales merecemos sean propiamente nuestros y tengan un valor personal [27]; 4) *ordenación divina* de la gracia al mérito y 5) *aceptación divina* de los actos procedentes de la misma como acreedores al premio al cual están ordenados por el mismo Dios [28]. Porque el mérito implica una doble relación, de *exigencia* en nosotros del premio respecto de Dios, y de *deber* en Dios de concedérnoslo [29], y ni una cosa ni otra pueden subsistir sino en virtud de una ordenación divina, puesto que todo lo que nosotros tenemos es del mismo Dios y se lo debemos a El. Es más, la recompensa de nuestros méritos por parte de Dios no es ni puede ser un deber de justicia, sino tan sólo, supuesta su ordenación divina y la promesa del premio, un deber de *fidelidad* consigo mismo en el cumplimiento de las promesas hechas por El a nosotros con tanta generosidad y amor [30]. Las cuales cumple siempre exactísima y graciosamente el mismo Dios por su gran amor e inagotable misericordia para con nosotros.

A') Existencia del mérito de Jesucristo

Es de fe que en Jesucristo existió el mérito, del cual nos ocuparemos al tratar de lo que Jesucristo mereció para sí mismo y para nosotros. Por ahora bástenos saber que el concilio de Trento definió contra los protestantes que Jesucristo nos mereció la justificación (Dz. 820), de cuyo mérito es El mismo causa eficiente principal (Dz. 799), y el sacramento del bautismo causa instrumental para borrar el pecado original, en virtud del mérito de Jesucristo, sin el cual nadie puede verse libre de éste en el presente orden de la economía de la gracia (Dz. 790). Aunque Jesucristo murió por todos los hombres, no a todos se aplica el mérito de la pasión y muerte (Dz. 795). De donde se infiere que la existencia del mérito en Jesucristo es una verdad del todo incontrovertible

Por otra parte, es también muy fácil demostrarla teológicamente, ya que en Jesucristo se dieron todas las condiciones del mérito: estado de viador,

[26] 1 q.62 a.9 ad 1; *Quodl.* 9,8.
[26*] 1-2 q.114 a.4; *In Sent.* 4 d.49 q.1 a.4 ad 4, etc.
[27] 1-2 q.114 a.4; 3 q.19 a.3; *De verit.* q.29 a.6, etc.
[28] 1-2 q.114 a.1 y ad 3 y *passim*.
[29] *In Sent.* 3 d.18 q.1 a.2; *Sum. Th.* 1 q.21 a.1 ad 3.
[30] 1-2 q.114 a.1 ad 3 y *passim*.

gracia perfectísima, libertad sin tacha y ordenación divina de aquélla al mérito para todos nosotros, puesto que el fin próximo de la encarnación del Verbo es la redención del hombre.

B) Objeto del mérito de Jesucristo

1. Para sí mismo

Principios que lo regulan: 1.º *Es mucho más noble tener una cosa con mérito que sin él* (a.3).—La razón es muy clara y, al mismo tiempo, muy sencilla. El que tiene una cosa con mérito de alguna manera, la tiene por sí mismo, puesto que el mérito es causa del premio. Lo cual es mucho más perfecto que tenerla sólo por benevolencia o generosidad de otro.

2.º *Jesucristo tuvo con mérito todo lo que de esta manera tienen los demás, a no ser que la carencia de lo mismo por un instante sea tal que perjudique más a su dignidad y perfección que la acreciente el mérito* (a.3).—La razón de este segundo principio hay que buscarla en la dignidad altísima que conviene a Jesucristo por razón de la unión hipostática, la cual en ningún momento sufre privación alguna de la perfección que por razón de aquélla le pertenece. Los grandes teólogos, y de una manera especial Santo Tomás, son en este punto sumamente exigentes y por completo intransigentes, como hemos tenido ocasión de ver al tratar de la gracia y de la ciencia de Jesucristo.

Conforme a estos principios, establecemos la siguiente proposición por lo que al mérito de Jesucristo se refiere respecto de sí mismo:

Jesucristo no mereció para sí mismo la gracia, ni la ciencia, ni la visión de la esencia divina, ni su divinidad, sino tan sólo su gloriosa resurrección y todas aquellas cosas que pertenecen a su exterior excelencia, o sea, su ascensión a los cielos, estar a la diestra del Padre y ser por todos venerado como Rey universal y Juez de vivos y muertos.

Tiene dos partes: 1.ª, lo que no mereció para sí mismo; 2.ª, y lo que para sí mismo mereció.

No mereció para sí mismo ninguna de las cosas que se indican en la primera parte, porque, como no se merece sino lo que no se tiene, la carencia de cualquiera de esas cosas, aunque sólo fuera por un instante, supondría la existencia en Jesucristo de una verdadera *privación*, totalmente incompatible con la perfección suma que lleva consigo la unión hipostática, de ninguna manera superada, ni igualada siquiera, por la dignidad de tener una cosa con mérito. Es incomparablemente mucho más perfecto tener todas esas cosas naturalmente [31], a la manera que las propiedades siguen y acompañan a la esencia, que carecer de ellas por un instante para tenerlas después con mérito. Esto aparte de que el mérito de alguna de ellas, como la divinidad, implica verdadera repugnancia en sí mismo.

No se concibe al Hijo natural de Dios si no es adornado desde el primer momento de su existencia con todos los dones de la gracia, de la ciencia, del poder, etc. Por eso Jesucristo nunca careció de ellos, sino que desde un principio los poseyó todos en toda su perfección, como propiedades *naturales* que inseparablemente acompañan al sujeto. Lo cual supone en El una perfección incomparablemente más grande que la que le podía dar el mérito de los mismos.

[31] 3 q.2 a.12; q.7 a.13.

En cuanto a la segunda parte de la proposición anterior, las cosas cambian por completo. En la Sagrada Escritura encontramos claro testimonio de esta verdad. Isaías vaticina que el Siervo de Yavé, por haber ofrecido su vida en sacrificio por el pecado, «tendrá prosperidad y vivirá largos días, y en sus manos prosperará la obra de Yavé. Librada su alma de los tormentos, verá, y lo que verá colmará sus deseos. El Justo, mi siervo, justificará a muchos y cargará con las iniquidades de ellos. *Por eso* yo le daré por parte suya muchedumbre, y recibirá muchedumbres por botín: *por haberse entregado a la muerte y haber sido contado entre los pecadores cuando llevaba sobre sí los pecados de todos e intercedía por los pecadores*» (Is. 53,10-12). En cuyas palabras claramente se descubre la relación que establece el profeta Isaías entre los padecimientos y el sacrificio de Jesucristo y su glorificación futura, como de causa a efecto o de mérito y premio.

Lo mismo que Isaías vaticinó como cosa futura, San Pablo lo enseña como ya realizado: «Se humilló, hecho obediente hasta la muerte, y muerte de cruz; *por lo cual* Dios le exaltó y le otorgó un nombre sobre todo nombre» [32].

En el capítulo 5 de su Apocalipsis describe San Juan el triunfo del Cordero en la Jerusalén celestial como premio a sus padecimientos en esta vida, al cual sólo fué dado abrir el libro de los siete sellos: «Y vi en medio del trono y de los cuatro vivientes, y en medio de los ancianos, un cordero que estaba en pie como degollado, que tenía siete cuerpos y siete ojos, que son los siete espíritus de Dios, enviados a toda la tierra. Y vino y tomó el libro de la derecha del que estaba sentado en el trono. Y cuando lo hubo tomado, los cuatro vivientes y los veinticuatro ancianos cayeron delante del Cordero, teniendo cada uno su cítara y copas de oro llenas de perfumes, que son las oraciones de los santos. Y cantaron un cántico nuevo, que decía: *Digno eres de tomar el libro y abrir sus sellos, porque fuiste degollado y con tu sangre has comprado para Dios hombres de toda tribu,* lengua, pueblo y nación, y los hiciste para nuestro Dios reino y sacerdotes, y reinan sobre la tierra. Y vi y oí la voz de muchos ángeles en rededor del trono, y de los vivientes, y de los ancianos, y era su número de miríadas y miríadas, y de millares de millares, que decían a grandes voces: *Digno es el Cordero, que ha sido degollado, de recibir el poder, la riqueza, la sabiduría, la fortaleza, el honor, la gloria y la bendición.* Y todas las criaturas que existen en el cielo, y sobre la tierra, y debajo de la tierra, y en el mar, y todo cuanto hay en ellas, oí que decían: Al que está sentado en el trono y al Cordero, la bendición, el honor, la gloria y el imperio por los siglos de los siglos. Y los cuatro vivientes respondieron: Amén. Y los ancianos cayeron de hinojos y adoraron» (Ap. 5,6-14).

El mismo Jesucristo advierte a los discípulos que, confusos y desconcertados, iban tristes camino de Emaús comentando los sucesos de su pasión y muerte: «¡Oh hombres sin inteligencia y tardos de corazón para creer lo que vaticinaron los profetas!, ¿acaso no fué conveniente que el Mesías padeciera *y que de esta manera entrase en su gloria?*» [33]

Así como la dignidad altísima de la unión hipostática exigía en Jesucristo, desde el primer momento de su existencia, la gracia y la ciencia en toda su perfección, sin que se diera lugar en El al mérito respecto de estas cosas, por el contrario, su ordenación a la consecución de la redención del hombre por la satisfacción y el mérito de la gracia pedían en Jesucristo, según la ordenación del Padre, la pasibilidad, la pasión y la muerte. Todo lo cual constituye la gran humillación de Jesucristo, que le mereció su resurrección gloriosa y su exaltación sobre todas las cosas.

[32] Phil. 2,8-9; Heb. 2,5-9.
[33] Lc. 24,25-26; Io. 17,4-5.

Como dice Santo Tomás, cuando alguno por su injusta voluntad se atribuye más de lo que se le debe, es justo que se le quite algo de lo que le es debido, como «el ladrón que roba una oveja debe devolver cuatro», según se dice en el Exodo (22,1). Y esto se llama merecer, por cuanto es castigada su mala voluntad. De la misma manera, cuando alguno, por su voluntad justa, se quita lo que tenía derecho a poseer, merece que se le añada algo en recompensa de su justa voluntad; por donde dice San Lucas (14,11): «El que se humilla será exaltado».

Ahora bien, Jesucristo se humilló en su pasión por debajo de su dignidad en cuatro cosas: 1.°, en soportar la pasión y la muerte, que no le eran debidos; 2.°, por el lugar, ya que su cuerpo fué depositado en el sepulcro y su alma descendió al limbo; 3.°, por la confusión y los oprobios de que fué objeto; 4.°, por haber sido entregado a los poderes humanos, según lo que El mismo dice a Pilato: «No tendrías en mí poder alguno si no te hubiera sido otorgado de arriba» (Io. 19,11).

Y así, por la pasión mereció la exaltación en cuatro cosas: 1.° En la resurrección gloriosa, según lo que dice el Salmo: «Tú conociste mi sentarme», es decir, la humillación de la pasión; «y mi levantarme», esto es, mi resurrección (Glosa). 2.° En la ascensión a los cielos, por lo cual dice el Apóstol a los Efesios (4,9-10): «Bajó primero a las partes inferiores de la tierra». Pues el que descendió es el mismo que subió sobre todos los cielos. 3.° En sentarse a la diestra del Padre y en la manifestación de su divinidad, según lo que dice Isaías (52,13-14): «He aquí que mi siervo prosperará, será engrandecido y ensalzado, puesto muy alto. Como de él se pasmarán muchos, tan desfigurado estaba su rostro que no parecía de hombre, así se admirarán de él las gentes». Y el Apóstol a los Filipenses (2,8-9) dice: «Se hizo obediente hasta la muerte, y muerte de cruz; por lo cual Dios le exaltó y le dió un nombre sobre todo nombre, para que por todos sea llamado Dios y como a Dios todos le rindan homenaje. Y añade luego: «Para que al nombre de Jesús se doble toda rodilla en los cielos, en la tierra y en los infiernos» (Phil. 2,10). 4.° En el poder de juzgar; pues, como se dice en Job (36,37), «tu causa fué juzgada como la de un impío; recibirás la causa y el juicio» (3 q.49 a.6), es decir, la dignidad de Rey universal de todo lo creado y Juez de vivos y muertos.

Jesucristo mereció todas estas cosas por su calidad de viador, no en cuanto comprensor, puesto que era al mismo tiempo viador y comprensor (ad 1). La gloria que pertenece a Jesucristo en cuanto Dios y como Hijo de Dios por naturaleza, al cual se debe la gloria divina y el dominio absoluto sobre todas las cosas como primero y supremo señor, no es objeto de mérito, sino la gloria externa y su exaltación en cuanto hombre (ad 2). Pues la redundancia de la gloria del alma en el cuerpo es objeto de mérito (ad 3), y aunque la manifestación de la excelencia de Jesucristo principalmente pertenezca al bien de aquellos que le conocen, últimamente se refunde en el mismo Jesucristo, en cuanto miembros suyos (ad 4).

2. Para nosotros (a.4)

Generalmente enseñan los teólogos que Jesucristo nos mereció todas las gracias absolutamente. Por tanto, lo mismo las actuales que las habituales y las dispositivas. Todas ellas constituyen el acervo del tesoro de gracias de nuestra redención. Algunos teólogos, no obstante, con una falta de sentido manifiesta de lo que en sí encierra el tesoro de nuestra redención, trataron de excluir las dispositivas a la justificación por razón de la absoluta gratuidad de ésta. Y alguno que otro suelta también la peregrina idea de que las gracias actuales no pertenecen a la redentiva de Jesucristo.

Conforme al común sentir de los teólogos, establecemos la siguiente conclusión:

Jesucristo mereció para todos los hombres, a los cuales se extendía el pecado de Adán, todas las gracias absolutamente, sin excluir las actuales y las dispositivas a la justificación.

Es el pensamiento central de la divina revelación en su aspecto soteriológico, que San Pablo expresa felizmente en estas breves palabras: «Como por la transgresión de uno solo llegó la condenación a todos, así también por la justicia de uno solo llega a todos la justificación de vida» (Rom. 5,18). Y San Pedro proclamará valientemente ante los jueces del sanedrín que, fuera de Jesucristo, «en ningún otro hay salud, pues ningún otro nombre nos ha sido dado bajo el cielo, entre los hombres, por el cual podamos ser salvos» (Act. 4,12).

Todos los escritores del Nuevo Testamento proclaman a una que Jesucristo obró en nosotros el gran misterio de nuestra redención, lo cual hacen de múltiples maneras [34].

Ahora bien, en el misterio de nuestra redención o de nuestra salud están incluídas todas las gracias absolutamente, habituales, actuales, dispositivas..., sin que ninguna de las que contribuyen a la realización de nuestra redención o de nuestra salud nos venga por otro medio que Jesucristo, el cual nos las mereció todas.

También la Iglesia nos enseña y manda creer esto de una manera terminante, haciéndose eco no sólo de la revelación divina, sino también de todo el pensamiento de la tradición de la Iglesia, como puede verse en el concilio Tridentino [35], para no citar más que este concilio.

Y Santo Tomás explica esto de una manera clarísima por medio de la gracia capital de Jesucristo. Todos formamos con Cristo «una persona mística», en cuanto miembros suyos. De donde resulta que el mérito de Jesucristo se extiende a todos nosotros, por lo mismo que la acción de la Cabeza pertenece de alguna manera a todos los miembros del cuerpo. ¡Qué consuelo y qué motivo de confianza tan grande es considerar que los méritos de Jesucristo se extienden a nosotros y que de algún modo son también nuestros! Siendo el mérito de Jesucristo infinito por razón de la persona que merecía y de la gracia por la cual merecía, que en su orden era también infinita, es manifiesto que Jesucristo nos mereció absolutamente todas las gracias que de un modo o de otro contribuyen a nuestra redención efectiva y a nuestra salvación, las cuales San Pablo resume en estas tres: *vocación, justificación, glorificación* (Rom. 8,30).

Por consiguiente, todos fuimos *redimidos* por Jesucristo, sin excluir a la Virgen Santísima, que también lo fué de un modo especialísimo [36], en cuanto que por los méritos de Jesucristo fué preservada del pecado original (Dz. 1641). Por este motivo, los méritos de Jesucristo son causa de nuestra predestinación (Eph. 1,4). La gracia y la gloria de los ángeles no fué merecida por Jesucristo, así como tampoco la justicia original de los primeros padres, como fácilmente se desprende del motivo adecuado de la encarnación. Sin embargo, Jesucristo mereció para los ángeles su ministerio acerca de los redimidos y la gloria accidental que por este motivo les pertenece [37].

La gratuidad de la justificación, no obstante el mérito de las gracias que

[34] Rom. 3,22-25; 5,10-19; Eph. 1,3-7; 1 Cor. 6,20; 7,23; Gal. 3,13; 4,4-5; 1 Tim. 2,6; Tit. 2,14; 1 Petr. 1,18-19, etc.
[35] Dz. 790 795 799 811 820 836 842.
[36] Bula *Ineffabilis Deus*.
[37] *De verit.* q.29 a.7 ad 8.

disponen a ella por Jesucristo, es fácil concebirla teniendo en cuenta la distinción que media entre la adquisición de aquéllas y su aplicación al sujeto. Si nosotros pudiéramos merecerlas por nosotros mismos independientemente de Jesucristo, tendría lugar la dificultad; pero, siendo Jesucristo el que las merece y nosotros los que por pura bondad y misericordia de Dios las recibimos, la gratuidad de nuestra justificación salta a la vista [38].

C) Por qué actos mereció Jesucristo su exaltación y nuestra redención

Jesucristo nos redimió por todos los actos de su vida santísima desde el primer instante de su concepción hasta la muerte de cruz. Siendo todos ellos actos de una persona divina, todos tenían el mismo valor *intrínseco* para causar nuestra salud. El Padre había señalado la muerte de cruz como medida de nuestra redención, y por eso mismo todos los actos anteriores son causa de ésta, en cuanto dicen orden a la muerte de cruz y son camino hacia ella, como *medida* de aquélla según la designación y aceptación divinas [39]. La pasión y muerte de cruz de Jesucristo tienen un mayor valor *extrínseco* que los actos anteriores, en cuanto a la manifestación de la bondad y misericordia de Dios para con nosotros, así como también respecto de otras conveniencias de la encarnación, las cuales patentizan de una manera más clara la pasión y muerte de Jesucristo (3 q.46 a.2-4). Por eso se dice que nosotros fuimos redimidos por la pasión y muerte de Jesucristo y no por los demás actos de su vida santísima, a pesar de que todos tienen el mismo valor *intrínseco*, por cuya razón también puede afirmarse que en Jesucristo sólo hay un acto redentivo. Todo *progreso esencial* está en pugna con la perfección de su gracia y caridad, no siendo posible más que el *extrínseco* en cuanto a su manifestación en las distintas obras de Jesucristo (3 q.7 a.12; q.12 a.2). San Pablo atribuye a la humildad y obediencia de Jesucristo el mérito de su exaltación (Phil. 2,8-9), las cuales se manifiestan en todos los actos de su vida hasta la muerte de cruz. Todos los actos de su vida están imperados por aquella aceptación voluntaria de la voluntad del Padre, realizada en el mismo instante de su concepción que le imponía su pasión y muerte en orden a la consecución de la redención del hombre (Heb. 10,7). Santo Tomás demuestra clarísimamente la conveniencia de la voluntad del Padre en la designación de este modo de realización del gran misterio de nuestra redención (3 q.46 a.4.11).

D) Naturaleza del mérito de Jesucristo

¿Con qué clase de mérito consiguió Jesucristo nuestra redención y su exaltación en el cielo como Rey y Juez universal de vivos y muertos? ¿Con un mérito de mera congruencia, o fundado en justicia? ¿Perfecta o solamente imperfecta? Y si en justicia perfecta, ¿fué ésta comunicativa o distributiva? He ahí las graves cuestiones que nos presenta la existencia del mérito en Jesucristo, las cuales abordaremos con la mayor brevedad que nos sea posible.

Sentencias de los teólogos.—No ha habido ningún teólogo que se haya atrevido a decir que el mérito de Jesucristo respecto de todas estas cosas fuera de mera congruidad. Por el contrario, todos afirman que fué de justicia. Molina, Vázquez, Lugo, Billot y los que les siguen sostienen, sin embargo, que no

[38] *De verit.* q.29 a.7 ad 4.
[39] *Quodl.* 11 q.1 a.2; *Sum. Th.* 3 q.46 a.5 ad 3; q.48 a.1 ad 2 y 3.

fué de perfecta o estricta justicia, por faltarle una de las condiciones de ésta, que es la perfecta alteridad entre el que merece y el que premia. Por la misma razón, niegan también que haya sido de justicia conmutativa. Por el extremo opuesto, Santo Tomás, Suárez, Valencia, etc., propugnan en Jesucristo la existencia de un mérito totalmente perfecto y de justicia conmutativa.

Conforme a esta última sentencia, establecemos la siguiente proposición:

El mérito de Jesucristo fué de perfectísima justicia y analógicamente conmutativa.

Antes de pasar adelante es necesario hacer una observación que, aunque a primera vista pudiera parecer innecesaria, es, por otra parte, fundamental. Cuando tratamos de examinar si el mérito de Jesucristo fué o no de justicia, y de justicia conmutativa, es manifiesto que no pretendemos encontrar en él las condiciones de justicia *tal como se encuentran en las relaciones de un hombre con otro,* sino si la *forma de justicia* se salva en las operaciones de Jesucristo respecto de nuestra salvación, aun cuando en El se verifiquen de modo diverso que en nosotros. Lo contrario sería dar por bueno el univocismo como norma en la inteligencia de las cosas divinas, lo que vale tanto como herir de muerte a la misma teología. No es el camino del univocismo el que seguiremos nosotros, sino el de la salvadora y confortable analogía.

Decíamos antes que en el mérito y la satisfacción intervienen cuatro elementos, a saber: el que merece o satisface, el que premia o perdona; el mérito o la satisfacción, y el premio, el perdón o reconciliación.

Para que el mérito o la satisfacción sean con todo rigor de justicia, se requieren las siguientes condiciones: *a*) que entre el mérito y la satisfacción, por una parte, y el premio o la condonación de la ofensa, por otra, haya igualdad perfecta. Para esto es necesario: *b*) que el que merece o satisface lo haga por lo que le es *propio* a él; *c*) y no *debido* al mismo que premia o perdona; *d*) ni contenido bajo el dominio del acreedor u ofendido; *e*) el cual por *justicia* deba aceptar el mérito o la satisfacción, las cuales, tratándose de Dios, necesariamente presuponen la *ordenación divina* al mérito o la satisfacción en los actos del que merece o satisface; *f*) todo lo cual requiere *alteridad* entre el que merece o satisface y el que premia o perdona.

Ahora bien, ¿se encuentran todas estas condiciones en el mérito y satisfacción de Jesucristo? Hay que dar por descontado que en los actos de Jesucristo existe, desde luego, el presupuesto fundamental de todo mérito verdadero, cual es la ordenación divina de aquéllos al mérito y a la satisfacción, puesto que la redención del hombre constituye el fin próximo e inmediato de la encarnación del Verbo. Sobre esta base examinemos ahora si en ellos se dan también las otras condiciones antes señaladas de la justicia perfecta.

En cuanto a la primera, que es la más característica y fundamental, tampoco parece razonable la duda acerca de su existencia, ya que los méritos y satisfacciones de Jesucristo gozan de una doble infinitud moral *absoluta* por parte de la persona divina que los realiza y la correspondiente al principio intrínseco de los mismos, que es la gracia [40]. No sólo hay igualdad absoluta en los méritos y satisfacciones de Jesucristo con el premio y el perdón de la ofensa, sino también cierta superabundancia, pues «allí donde abundó el delito sobreabundó la gracia» (Rom. 5,15).

La gracia por la cual merecía y satisfacía era también *propia* de Jesucristo en cuanto Dios, no *recibida* de otro distinto, y de modo semejante las

[40] *De verit.* q.29 a.5 ad 4; *Sum. Th.* 3 q.7 a.11 ad 2.

acciones humanas, que, en cuanto *actos de la persona* a la cual la naturaleza humana estaba indivisiblemente unida por la unión hipostática, le eran totalmente incomunicables. Tanto la gracia como los actos humanos de Jesucristo tampoco se hallaban bajo el dominio de otro distinto de El en cuanto Dios. De donde resulta que, presupuesta la ordenación divina de aquéllos al mérito de la gracia y a la satisfacción por el pecado, era en Dios un *acto de justicia* su aceptación como tales a su retribución. Lo cual no hace a Dios en manera alguna deudor a una criatura, sino *de sí mismo,* «en cuanto que es *de justicia* se cumpla la ordenación divina» (1-2 q.114 a.1 ad 3).

La gran dificultad para concebir la perfectísima justicia de los méritos y satisfacciones de Jesucristo estriba en la *igualdad* del premio con el mérito y del perdón con la satisfacción, la cual necesariamente presupone distinción entre el que merece o satisface y el que premia o perdona; o lo que es lo mismo, en la *alteridad.* En el caso presente, esta *alteridad* parece debería ser entre el Dios encarnado y el Dios sin encarnar, o del Dios encarnado consigo mismo, todo lo cual constituye un verdadero absurdo.

Desde luego que, si tratásemos de buscar en los méritos y satisfacciones de Jesucristo una alteridad tan perfecta como la que existe en la justicia conmutativa humana, nos impondríamos una tarea imposible, y tendríamos que renunciar a la perfecta justicia de aquéllos. Lo cual sería sacar las cosas completamente de quicio, poniéndolas todas al revés. Ni en los méritos y satisfacciones de Jesucristo se puede buscar la misma alteridad que existe en la justicia humana, ni tampoco hace falta otra distinta de la que permite la misma naturaleza de la unión hipostática y de las acciones humanas de Jesucristo como Cabeza de los hombres, para encontrar en ellas la razón de perfectísima justicia, y de justicia conmutativa.

El que merece o satisface en Jesucristo no es ciertamente la persona divina en cuanto tal, sino la persona divina en cuanto subsiste en la naturaleza humana, o lo que es lo mismo, Jesucristo en cuanto hombre. La persona divina en cuanto tal no puede merecer ni satisfacer, sino tan sólo en cuanto a ella está unida la naturaleza humana. Por lo cual dice Santo Tomás que, siendo la persona de Jesucristo formalmente simple en sí misma, de algún modo es *compuesta* después de la encarnación en la misma razón de persona, por cuanto subsiste en dos naturalezas distintas, por razón diversa en cada una de ellas (3 q.2 a.4). De donde se sigue que la persona de Jesucristo, en cuanto merece y satisface, *virtualmente* es distinta de la persona divina en cuanto tal. Por otra parte, la misma unión hipostática da a Jesucristo, en cuanto hombre, la razón de Cabeza universal del género humano, lo que hace que merezca y satisfaga por nosotros como hombre *en representación de todos los demás hombres* (a.4c y ad 1).

Teniendo ahora todo esto en cuenta, no hay duda que basta para que se pueda decir que, en Jesucristo, el que merece y satisface en cuanto tal es distinto del que premia y perdona, y, por tanto, para que en sus actos quepa la razón de perfecta justicia, y de justicia conmutativa. No de una manera *unívoca* con la humana, sino del modo que esto es posible tratándose de la justicia con Dios, es decir, *analógicamente.* Pues todas las demás condiciones de la perfecta justicia se encuentran en El, por lo mismo que Jesucristo es al mismo tiempo verdadero Dios y verdadero hombre, en la unidad indivisible de la persona del Verbo encarnado. Por cuya razón, el mérito de Jesucristo es infinito, teniendo una igualdad sobreabundante con el premio, y de modo semejante la satisfacción con la ofensa del pecado; merece y satisface por lo que le es propio como Dios, y no debido a otro distinto de El ni contenido bajo su dominio, cuyos méritos y satisfacciones, presupuesta la

ordenación divina, el mismo Dios debe aceptar en justicia, no obligándose con esto a ninguna criatura, sino a sí mismo, por cuanto es de justicia que la divina ordenación sea cumplida (1-2 q.114 a.1 ad 3).

Por eso dice Santo Tomás que, así como el pecado de Adán alcanzó a la humanidad entera, por cuanto éste fué constituído por Dios en principio o cabeza de aquélla, de modo semejante el mérito de Jesucristo, como Cabeza universal, con el que todos formamos como «una persona mística», se extiende a todos los hombres absolutamente (ad 1).

En la respuesta a la segunda dificultad enseña el Angélico Doctor que, fuera de Jesucristo, nadie puede merecer para otro la gracia con mérito de justicia. La razón es porque todos recibimos de Jesucristo una gracia *particular* y no la fuente de la gracia. No hace falta advertir que por fuente de la gracia entiende aquí Santo Tomás, no la causa principal de la misma, que es Dios, sino la gracia *capital*, a la cual se contrapone la *particular*. Esto es lo mismo que decir que, fuera de Jesucristo, nadie puede merecer para otro la gracia con mérito de justicia, por falta de *ordenación divina* a este particular, puesto que la gracia nos es dada por Dios para que cada uno de nosotros consiga para sí mismo por medio de ella el aumento de la misma gracia y la eterna bienaventuranza (Dz. 842). En cambio, la gracia capital lleva *intrínsecamente* en su mismo concepto esta *ordenación divina* al mérito de la misma gracia para todos los demás, por lo cual se contrapone a la *particular*. Todos los teólogos, en efecto, convienen en afirmar que lo único por lo que nosotros no podemos merecer la gracia para los demás con un mérito de condignidad es porque nuestra gracia carece de esa ordenación divina al mérito de la misma para los otros [41].

De donde se deduce que, si por razón distinta de la gracia capital se llegara a conocer que en una persona existía esa *ordenación divina* al mérito de la gracia para los demás, la afirmación de la existencia en ella del mérito de condignidad de la gracia para los otros no estaría en contra de la mente y de la doctrina de Santo Tomás, aun cuando éste expresamente no llegara a conocer y formular aquélla. Tal es el caso de la Virgen Santísima por razón de su asociación divina con Jesucristo en el fin de nuestra redención. Tengan esto muy presente los tomistas demasiado pegados a la letra del común Maestro, para no tener que verse después en ridículo adoptando una posición contraria a las mismas enseñanzas y doctrina de Santo Tomás.

E) Cualidades del mérito y satisfacción de Jesucristo

Las principales son las siguientes: *universal, sobreabundante, infinito* y *de rigurosa justicia.*

Universal. Dice así San Juan: «El (Jesucristo) es la propiciación por nuestros pecados. Y no sólo por los nuestros, *sino por los de todo el mundo*» (1 Io. 2,2). Y San Pablo: «Como por la transgresión de uno solo llegó la condenación a *todos*, así también por la justicia de un solo llega a *todos* la justificación de la vida» (Rom. 5,18). «De manera que con una sola oblación perfeccionó *para siempre* a los santificados» (Heb. 10,14).

«Contemplemos atentamente—dice San Clemente Romano—la sangre de Jesucristo, y consideremos lo preciosa que es ante los ojos de Dios y del Padre de Aquél, la cual, derramada por nuestra salud, da la gracia de la penitencia al mundo entero» [42].

[41] Araújo, *In I-II* q.114 a.6; Juan de Santo Tomás, *In I-II* disp.31 a.2; *In III P.* q.1 disp.1 a.2 n.62; Nazario, *In III P.* q.1 a.2 contr.4; Gonet, *De iustificatione et merito* d.2 a.7 concl.3.

[42] *Epist. ad Cor.*: MG 1,224.

La misma doctrina se encuentra en los diversos símbolos y profesiones de fe de diversos concilios, en las definiciones dogmáticas del Tridentino y en la doctrina de este último [43].

La razón de esta universalidad del mérito de Jesucristo se encuentra en la capitalidad universal de Jesucristo, con el cual formamos todos *una persona mística* (a.4) como miembros suyos, mereciéndonos a todos la gracia, la justificación y la vida eterna. Directamente, este mérito mira a todos los hombres descendientes de Adán, sin excluir a éste después del pecado; pero indirectamente salta a los mismos ángeles, en cuanto a la gracia accidental, por razón de su acción cerca de los redimidos. De manera que la universalidad del mérito de Jesucristo es tan grande como su misma capitalidad, la cual es absoluta (3 q.8 a.3-4).

Sobreabundante. Lo expresa San Pablo claramente cuando dice: «Si por la transgresión de uno solo mueren muchos, *mucho más* la gracia de Dios y el don gratuito de uno solo, Jesucristo, se difundirá copiosamente sobre muchos». «Donde abundó el pecado, *sobreabundó la gracia*» (Rom. 5,15.20). Se deduce también de su infinitud, como a continuación veremos.

Infinitud. Paulo VI enseña que Jesucristo adquirió para la Iglesia militante «un tesoro *infinito*» de satisfacciones y de méritos, el cual no se agota nunca (Dz. 550-52). La infinitud de los méritos de Jesucristo es por doble motivo, por razón de la persona divina que merece y del principio del mérito, que es la gracia, la cual tiene en Jesucristo una infinitud natural en el mismo ser de gracia [44]. De donde resulta que sus méritos tienen un valor verdaderamente infinito.

De rigurosa justicia. Porque entre el mérito y el premio existe no sólo una igualdad perfecta, sino también sobreabundante. Y de igual modo en la satisfacción. Por otra parte, también existe igualdad entre el que merece o satisface y el que premia y perdona. En el primer caso es la persona del Verbo encarnado, y Dios en el segundo. Y en cuanto a la distinción que es posible entre estos dos términos, ya queda explicado anteriormente la suficiencia de la misma para que en el mérito y satisfacción de Jesucristo se dé justicia perfecta o rigurosa.

. . . . . .

F) El mérito de la Virgen María

1. Existencia y naturaleza del mérito de María

No se puede hablar del mérito de la Virgen sin tener en cuenta su maternidad divina y su asociación con Jesucristo en el fin de la encarnación. La maternidad divina es una propiedad de la Virgen María esencialmente de orden hipostático, porque todo su ser consiste en el orden al Hijo, Jesucristo, que es el orden hipostático sustancial. Por tanto, la maternidad divina constituye a la Virgen María en el orden hipostático relativo, asociándola de esta manera con Jesucristo en el mismo orden hipostático que éste constituye sustancialmente. No vemos de qué manera se pueda negar esto con fundamento, a no ser prescindiendo en María de la misma naturaleza de su ser como madre de Jesucristo [45].

Ahora bien, *de hecho*, el orden hipostático sustancial está todo él ordenado a conseguir nuestra redención, cualquiera que sea la doctrina que se sostenga acerca del motivo adecuado de la encarnación. En la hipótesis tomista adquiere esto mucha más fuerza y vigor; pero por el momento pres-

[43] Lugd.: Dz. 462; Vien.: Dz. 480, y Trid.: Dz. 790 794 799, etc.

[44] *De verit.* q.29 a.5 ad 4; *Sum. Th.* 3 q.7 a.11 ad 2

[45] *In Sent.* 1 d.44 q.1 a.3.

cindimos de ella, por bastarnos el hecho de esta ordenación en el orden actual de la presente economía de la gracia.

Siendo esto así, al quedar asociada la Virgen María con Jesucristo del modo dicho en el orden hipostático sustancial, en cuanto Madre suya, fué, por el mismo caso, asociada también con El en el mismo fin de la encarnación. La asociación de María con Jesucristo en el orden hipostático es absolutamente necesaria, y, estando éste ordenado por Dios a la redención del hombre, la naturaleza de las cosas pide también la asociación de María con Jesucristo en el mismo fin de la encarnación. Sólo se podría negar esto si en la revelación divina existieran testimonios claros que la excluyeran de esta participación en la obra redentora. Pero estos testimonios no se dan, sino que, por el contrario, en todo el proceso de la revelación divina acerca de nuestra redención aparece María estrechamente asociada con el Redentor de los hombres hasta el último momento de su inmolación por nosotros en el monte Calvario. Lo cual es señal manifiesta de que en la mente divina no estaba excluída por Dios, sino, por el contrario, íntimamente asociada con Jesucristo en toda la obra de nuestra redención.

Inmediatamente después de la caída del primer hombre, Dios pone «perpetua enemistad entre la serpiente y la mujer», la cual terminará con la *victoria de la mujer* por medio de su linaje, *que aplastará* la cabeza de la serpiente (Gen. 3,15). Según toda la revelación divina, el que aplastó la cabeza a la serpiente, salvando así al género humano de la ruina en que había caído por el pecado de Adán, es Jesucristo. La mujer tan estrechamente unida al Redentor y a su obra, según las promesas del Antiguo Testamento, es una virgen (Is. 7,14) que «ha de parir» al Salvador en Belén de Efrata (Mich. 5,2). Y, según las realidades del Nuevo Testamento, es María, desposada con José (Lc. 1,27), que, ante el anuncio del ángel, acepta el hecho misterioso de la concepción del Verbo divino en sus entrañas, que viene para salvar al género humano de sus pecados [46], al cual da a luz en Belén en un pesebre, entre cánticos de ángeles [47], cría y atiende durante su vida en la tierra hasta llegar el momento cumbre de su inmolación por nosotros en el monte Calvario, estando allí María presente al pie de la cruz de la que pendía su Hijo amantísimo [48].

En el pensamiento de la tradición de la Iglesia, la asociación de María con Jesús en el fin de la encarnación tiene una interpretación progresiva. Los Padres parece ser que la entendieron en un sentido *mediato*, cuya expresión más autorizada sería el paralelismo antitético Eva-María. Posteriormente se extendió a la objetiva inmediata o perfectiva. Y en este sentido parecen entenderla también los papas León XIII, San Pío X, Benedicto XV, Pío XI y Pío XII, particularmente los tres últimos.

Ya Pío IX indicó de una manera implícita que la maternidad divina era el lazo que tan estrechamente *(arctissimo et indissolubili vinculo)* asociaba a María con su Hijo en la lucha contra la serpiente y en la victoria sobre la misma [49]. Y después de él, León XIII [50], Pío XI [51] y Pío XII [52] lo enseñan expresamente.

No faltaba más, después de esto, que la suprema autoridad de la Iglesia reconociera también que la asociación de María con Jesús en la obra redentora era *divina* y no solamente *humana* en virtud del consentimiento que ella

[46] Lc. 1,26-38; Mt. 1,21.
[47] Lc. 6,2.6-14.
[48] Io. 19,25-27.
[49] *Ineffabilis Deus:* DM 285.
[50] *Supremi Apostolatus:* DM 329
[51] *Auspicatus profecto:* DM 638.
[52] *Ad caeli Reginam:* DM 902.

había prestado a la concepción del Verbo, para que esta cuestión pudiera considerarse como definitivamente resuelta. Y esto es lo que cabalmente hizo Pío XII, además de otros lugares que también pudieran aducirse, en un testimonio que resuelve de una manera tajante muchas cuestiones a la vez. Dice así:

«Habiendo sido la Beatísima Virgen María *inseparablemente unida con Jesucristo, por voluntad de Dios, en la obra de nuestra redención,* de tal manera que nuestra salud sea *efecto* de la caridad y de los sufrimientos de Jesucristo juntamente con el amor y los dolores de su Madre santísima *íntimamente asociados entre sí,* fué absolutamente conveniente que el pueblo cristiano, *que consiguió la vida divina de Cristo por María,* después de dar el culto debido al Sacratísimo Corazón de Jesús, manifieste también al Corazón amantísimo de su Madre del cielo los correspondientes sentimientos de piedad, amor, gratitud y reparación» [53].

El consentimiento de María en la concepción del Verbo no es más que la *expresión humana* de su *asociación divina.*

Esta *asociación divina* con Jesucristo en la obra redentora da a la gracia de María una *ordenación divina* al mérito de la gracia y a la satisfacción por el pecado del hombre, de la cual carece la nuestra, que es totalmente *individual.* Como enseña Santo Tomás, Dios «da la gracia a cada uno según aquello para lo cual es elegido» (3 q.27 a.5 ad 1).

De donde se sigue que la gracia de María es, en cuanto al mérito, *específicamente* distinta de la nuestra y de la de Jesucristo. Nosotros no podemos merecer la gracia para los demás con un mérito de condignidad, sino tan sólo de *congruidad,* a causa de que nuestra gracia carece de aquella ordenación divina al mérito de la misma para los otros. Y de igual modo en la satisfacción por el pecado. Mas, supuesta aquella ordenación divina en la gracia de la Virgen, el mérito de condignidad de la misma y la satisfacción de igual naturaleza por el pecado del hombre, es una consecuencia inevitable. «Solamente al defecto de la moción y ordenación divina—dice Gonet—atribuye Santo Tomás el que nosotros no podamos merecer para los demás la gracia con un mérito de condignidad» [54]. De igual modo piensan la mayoría de los teólogos. Unicamente, para que este mérito se extienda a todos los hombres, exige Santo Tomás en el que lo realiza gracia perfectísima [55]. Lo cual también tuvo lugar en la Virgen Santísima, pues «gran cosa es en cualquier santo que tenga tanta gracia que sea suficiente para la salvación de muchos; pero, si tuviera la que es necesaria para la salvación de todos los hombres del mundo, sería el *maximum,* lo cual se verificó *en Jesucristo y en la Virgen Santísima*» [56].

Por otra parte, el mérito de la Virgen nunca puede igualarse con el de Jesucristo, el cual es totalmente perfecto, o de rigurosa justicia, mientras que el de María sólo puede ser de *condignidad,* por lo mismo que Jesucristo merece y satisface por la gracia que le es *propia* a El, siendo la gracia de la Virgen toda *recibida* de Jesucristo.

Luego el mérito de la Virgen se distingue *específicamente* del nuestro, por una parte, y por otra, del que es propio de Jesucristo, distinción que arranca de otra más fundamental, cual es la de la gracia *como principio* del mérito o en su ser moral en Jesucristo, en la Virgen María y en nosotros. Todo lo cual está en perfecta consonancia con el orden distinto en que esta-

[53] AAS vol.47 p.352.
[54] *De iustificatione et merito* d.2 a.7 concl.3.
[55] *In Sent.* 2 d.27 q.1 a.6.
[56] *Expositio salutationis angelicae.*

mos colocados nosotros (de los simplemente redimidos) Jesucristo (del hipostático sustancial, o del Redentor absolutamente) y la Virgen María (del hipostático relativo, o de la redimida y Corredentora).

Sería un grave error teológico confundir la ordenación divina inherente a la gracia de María con la gracia capital, puesto que aquélla le conviene a la gracia de la Virgen en cuanto Corredentora y no en cuanto cabeza ni concabeza con Jesucristo de los hombres [57].

2. Objeto y extensión del mérito de María

El mérito de María fué esencialmente progresivo, siendo ésta una de las notas que más lo distinguen del de Jesucristo, que no admitía progreso esencial alguno por el estado de comprehensor en que se encontraba desde el primer instante de su concepción (3 q.34 a.4; Pío XII, *Mystici Corporis:* Dz. 2289).

En él debemos distinguir su objeto y su extensión, ya en cuanto a las gracias, ya respecto de los individuos a los cuales se aplican éstas.

1.° EN CUANTO AL OBJETO.—El objeto adecuado del mérito de María, en el cual están comprendidos todos los demás, es nuestra redención. Para esto Dios la asoció con Jesucristo en el mismo fin de la encarnación. No ciertamente por insuficiencia de la redención realizada por Jesucristo, sino todo lo contrario, por su desbordante perfección y la infinita generosidad de Dios. Así como en el orden natural no sólo comunicó Dios a las criaturas una semejanza de su ser, sino que también las hizo partícipes del atributo de su causalidad; de modo análogo en la redención, siendo la Virgen perfectísimamente redimida, al mismo tiempo la hizo Corredentora con Jesucristo de los hombres. «La bondad divina—dice el Angélico Maestro—es la causa de la producción de las cosas en el ser. Pues quiso Dios comunicar, del modo que esto es posible, la perfección de su bondad a la criatura. La perfección de la bondad divina puede considerarse de dos maneras: absolutamente, como es en sí misma, conteniendo de un modo sobreeminente toda perfección, y en cuanto *causa* de las cosas. De las dos maneras conviene a la bondad divina comunicarse a la criatura, dándole en primer lugar el ser y la bondad y haciendo que ella misma cause también el ser y la bondad en otros. Así vemos que el sol no sólo ilumina con sus rayos a los cuerpos, sino que también los hace en sí mismos lúcidos, en tal forma que cuanto más semejantes son a él tanto más perfectamente participan de su iluminación, haciéndose no sólo lúcidos en sí mismos, sino también capaces de iluminar a los demás» [58].

Y así como la causalidad de las criaturas en nada perjudica ni disminuye la de Dios, sino que, por el contrario, la postula y exalta, de modo semejante la corredención de la Virgen en nada perjudica la de Jesucristo, de la cual depende en todo y a la cual está absolutamente subordinada, constituyendo ambos como un solo principio de nuestra salud.

Tal es la dignidad más sublime que el mismo Dios puede comunicar a una pura criatura, en el orden de la causalidad, después de la altísima de ser Madre de Dios, con la cual guarda cierta proporción.

2.° EN CUANTO A LA EXTENSIÓN.—a) *Respecto de la gracia.*—Toda la gracia que viene a nosotros, ya sea actual o habitual, puramente carismática o santificante, procede del gran misterio de nuestra redención. Habiéndonos merecido la Virgen María, en unión con Jesucristo, nuestra redención, es manifiesto que el mérito de la misma se extiende a todas las gracias

[57] Pío XII, *Inter complures:* DM 918.
[58] *De verit.* q.5 a.8

absolutamente. Hay que exceptuar, sin embargo, la primera gracia de la Virgen, por el axioma de que el principio del mérito no cae bajo mérito. Estas gracias se nos comunican ya directamente por Dios, como causa principal, y la humanidad de Jesucristo, como instrumento (3 q.13 a.2); ya por medio de los sacramentos, como instrumentos separados del mismo Jesucristo (3 q.62 a.4.5). El conjunto de todas ellas constituye lo que se designa con el nombre de gracia redentiva, merecida, en grado diverso, por Jesús y María. Por consiguiente, en el presente orden de la economía divina de la gracia, toda es de Jesús y María, en cuanto merecida por los dos conjuntamente de modo y en grado diverso.

Tal es el fundamento de la mediación universal mariana en cuanto a la distribución de las gracias. Como afirma Santo Tomás, pertenece distribuir una cosa a otros a aquel que la adquirió para ellos [59]. Del modo como interviene en esto la Virgen, hablaremos más adelante, el cual no es precisamente por causalidad eficiente instrumental, la cual pertenece a Jesucristo, sino por intercesión y unión íntima de voluntades entre ella y su divino Hijo.

Y como la gracia que se nos comunica por el sacramento del bautismo es *regenerativa,* toda vez que nos hace renacer a la vida de la gracia, que habíamos perdido por el pecado, aquí se encuentra también el fundamento verdadero de la *real y perfecta maternidad espiritual* de la Virgen respecto de todos los hombres, como enseña Pío XII [60].

b) *En cuanto a los individuos.*—Habiendo sido realizada nuestra redención por Jesús y María como un solo principio, en grado y forma diversa, Jesucristo como agente principal y María como asociada por Dios y cooperadora con Aquél en la consecución del fin de la encarnación, dependiente y subordinadamente a Jesucristo, puede considerarse aquélla, ya como obra de Jesucristo o también en cuanto a la parte que en ella tuvo María.

En el primer sentido, el mérito de Jesucristo se extiende a todos los hombres a los cuales es aplicable su redención. Por consiguiente, a todos los hombres, así del Nuevo como del Antiguo Testamento, sin excluir al mismo Adán después del pecado y a la Virgen Santísima, que también fué redimida por Jesucristo de un modo eminentísimo. Y el mérito de María, en el segundo, se extiende también a todos los hombres, excluída ella solamente. Redimida por Jesucristo en cuanto persona individual y Corredentora con Jesucristo de todos los hombres en virtud de su asociación con Jesucristo en el fin de la encarnación.

A diferencia del mérito de Jesucristo, que no admitía progreso alguno esencial, sino tan sólo extrínseco o manifestativo, el de la Virgen Santísima tenía un progreso esencial a medida que aumentaba su gracia y caridad, quedando constituída su cooperación redentiva por toda la serie sucesiva de actos con los que ella cooperó con su Hijo a la obra de nuestra redención. ¿Desde cuándo? Desde luego no cabe duda que, en cuanto concibió al Verbo divino en sus entrañas, sus actos fueron todos corredentivos hasta que nuestra redención se consumó en la cruz con la muerte de su divino Hijo.

c) *El mérito y la exaltación gloriosa de María.*—En este punto María sigue analógicamente una línea completamente paralela con Jesucristo. Dada la economía de la encarnación, la cual exigía que Este no tuviera desde un principio la exaltación gloriosa que por naturaleza le pertenecía en virtud de la unión hipostática, la adquirió después de su muerte por el mérito de su humillación, lo cual le añadía una nueva perfección. A María le convenía tam-

[59] *Comp. theol.* c.241.
[60] *Haurietis aquas:* AAS vol.332.

bién, por razón de su maternidad divina, su exaltación gloriosa a los cielos en cuerpo y alma, así como ser Reina de todo lo creado en virtud de su maternidad divina y de su corredención [61], consiguiendo ambas cosas por el mérito de su humillación en la compasión con el Hijo y de su ardentísima caridad (3 q.49 a.6).

CUESTION 19

(In quatuor articulos divisa)

De unitate operationis Christi

La unidad de operación en Cristo

Ahora vamos a estudiar la unidad de operación en Cristo, acerca de la cual se pregunta:

Primero: si en Cristo no hay más que una operación, a la vez divina y humana.

Segundo: si la naturaleza humana de Cristo poseyó varias operaciones.

Tercero: si Cristo mereció algo para sí con su operación humana.

Cuarto: si con ella mereció algo para nosotros.

Deinde considerandum est de unitate operationis Christi (cf. q.17 introd.).

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo: utrum in Christo sit una operatio divinitatis et humanitatis, vel plures.

Secundo: utrum in Christo sint plures operationes secundum humanam naturam.

Tertio: utrum Christus secundum humanam operationem aliquid sibi meruerit.

Quarto: utrum per eam aliquid meruerit nobis.

ARTICULO 1

Utrum in Christo sit tantum una operatio divinitatis et humanitatis [a]

Si en Cristo no hay más que una operación, a la vez divina y humana

Dificultades. Parece que en Cristo no hay más que una operación, a la vez divina y humana.

1. Dice Dionisio: "La acción misericordiosa de Dios sobre nosotros se ha manifestado en que, como nosotros y a partir de nosotros, el Verbo, que es superior a toda sustancia, se ha entera y verdaderamente hu-

Ad primum sic proceditur. Videtur quod in Christo sit tantum una operatio divinitatis et humanitatis.

1. Dicit enim Dionysius, 2 cap. «De div. nom.» [1]: «Discreta autem est benignissima circa nos Dei operatio per hoc quod, secundum nos, ex nobis, integre vere, que humanatum est Verbum quod est supra substantiam, et operari

[a] *Sent.* 3 d.18 a.1; *De verit.* q.20 a.1 ad 2; *Cont. Gent.* 4,36; *De unit. Verbi* a.1 ad 16; a.5; *Compend. theol.* c.212.

[61] Pío XII, *Ad caeli Reginam:* DM 902

[1] § 6: MG 3,644; S.TH., lect.3.

et pati quaecumque humanae eius divinaeque operationi congruunt»: ubi unam operationem nominat humanam et divinam, quae in graeco dicitur «theandrica», idest «Dei-virilis» (cf. nt.8). Videtur igitur esse una operatio composita in Christo.

manado, y en que ha obrado y sufrido todo aquello que convenía a su operación humana y divina". En este texto sólo se nombra una operación a la vez humana y divina, que los griegos llaman "teándrica", esto es, divino-humana. Parece, pues, que en Cristo hay una sola operación, bien que compuesta.

2. Praeterea, principalis agentis et instrumenti est una sola operatio. Sed humana natura in Christo fuit instrumentum divinae: ut supra [2] dictum est. Ergo eadem operatio est divinae et humanae naturae in Christo.

2. La operación del agente principal es la misma que la del instrumento. Pero la naturaleza humana de Cristo era instrumento de la divina. Luego la operación de ambas era una e idéntica.

3. Praeterea, cum in Christo duae naturae in una hypostasi vel persona sint, necesse est unum et idem esse quod pertinet ad hypostasim vel personam. Sed operatio pertinet ad hypostasim vel personam: nihil enim operatur nisi suppositum subsistens; unde et, secundum Philosophum [3], «actus sunt singularium». Ergo in Christo est una et eadem operatio divinitatis et humanitatis.

3. Cristo posee en una sola hipóstasis, o persona, dos naturalezas, y, por tanto, es necesario que lo perteneciente a la hipóstasis, o persona, sea único. Pero la operación pertenece a la hipóstasis, pues el sujeto que obra es el supuesto subsistente; por lo cual dice Aristóteles que "las acciones pertenecen a los seres concretos". Por tanto, en Cristo no hay más que una sola operación, a la vez divina y humana.

4. Praeterea, sicuti esse est hypostasis subsistentis, ita etiam et operari. Sed propter unitatem hypostasis est in Christo unum esse, ut supra dictum est (q.17 a.2). Ergo et propter eandem unitatem est in Christo una operatio.

4. El obrar, igual que el existir, pertenece a la hipóstasis subsistente. Pero, como hemos dicho anteriormente, en Cristo hay una sola hipóstasis, y, por tanto, un solo ser. Luego también habrá un solo obrar.

5. Praeterea, ubi est unum operatum, ibi est una operatio. Sed idem operatum erat divinitatis et humanitatis: sicut sanatio leprosi, vel suscitatio mortui [4]. Ergo videtur quod in Christo sit una tantum operatio divinitatis et humanitatis.

5. Donde hay una sola obra, hay una sola operación. Pero una misma obra, como la curación de un leproso o la resurrección de un muerto, era realizada a la vez por su divinidad y por su humanidad. Luego en Cristo no había más que una operación.

Sed contra est quod Ambrosius, in II libro «Ad Gratianum imperatorem» [5], dicit: «Quem ad modum eadem operatio diversae est potestatis? Nunquid sic potest minor quemadmodum maior

Por otra parte, dice San Ambrosio en su libro "Al emperador Graciano": "¿De qué suerte una misma operación puede pertenecer a facultades distintas? ¿Acaso el inferior puede obrar de igual modo que el su-

[2] Q.2 a.6 arg.4; q.7 a.1 ad 3; q.8 a.1 ad 1; q.18 a.1 ad 2.

[3] *Metaph.* 1 c.1 n.6 (BK 981a16): S.TH., lect.1.

[4] Mt. 8,3; 9,25; Lc. 7,14.15; Io. 11,43-44.

[5] *De fide* c.8: ML 16,598.

perior? ¿Cómo puede haber una sola operación donde se dan sustancias distintas?

Respuesta. Como queda dicho, los herejes que atribuyeron a Cristo una sola voluntad le atribuyeron igualmente una sola operación. Para comprender más fácilmente su error, téngase presente que, cuando se dan varios agentes que guardan entre sí un orden, el agente inferior es movido por el superior; así, en el hombre, el cuerpo es movido por el alma, y las potencias inferiores por la razón. En este sentido, las acciones y movimientos de principio inferior son, más que operaciones, efectos obrados por el principio supremo, cuya operación es la operación propiamente dicha: así, la acción de caminar, realizada por los pies, y la de tocar, que lo es por las manos, son obras humanas efectuadas por el alma mediante aquellos miembros. Y porque es la misma y única alma la que opera en uno y otro caso, atendiendo al agente que es el primer principio de movimiento, la operación es única e idéntica; la diferencia se da por parte de las obras llevadas a cabo. Y así como en un hombre normal el cuerpo es movido por el alma y el apetito sensitivo por el apetito racional, así en nuestro Señor Jesucristo la naturaleza humana era movida y regida por la divina. Por eso los herejes sostenían que, por parte de la divinidad operante, la operación era única e indistinta, pero que las obras eran diversas, en cuanto que su naturaleza divina realizaba algunas cosas por sí misma, como "sustentar todas las cosas por su poderosa palabra"; otras las realizaba por medio de su naturaleza humana, como caminar corporalmente. De ahí las palabras del hereje Severo recogidas en el concilio VI: "Las obras realizadas y operadas por un solo Cristo difieren mucho entre sí, ya que algunas de

operari? Aut una operatio potest esse ubi diversa est substantia?»

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (q.18 a.1), haeretici qui posuerunt in Christo unam voluntatem, posuerunt etiam in ipso unam operationem. Et ut eorum opinio erronea melius intelligatur, considerandum est quod, ubicumque sunt plura agentia ordinata, inferius movetur a superiori: sicut in homine corpus movetur ab anima, et inferiores vires a ratione. Sic igitur actiones et motus inferioris principii sunt magis operata quaedam quam operationes: id autem quod pertinet ad supremum principium, est proprie operatio. Puta si dicamus in homine quod ambulare, quod est pedum, et palpare, quod est manuum, sunt quaedam hominis operata, quorum unum operatur anima per pedes, aliud per manus: et quia est eadem anima operans per utrumque, ex parte ipsius operantis, quod est primum principium movens, est una et indifferens operatio; ex parte autem ipsorum operatorum differentia invenitur. Sicut autem in homine puro corpus movetur ab anima, et appetitus sensitivus a rationali, ita in Domino Iesu Christo humana natura movebatur et regebatur a divina. Et ideo dicebant quod eadem est operatio et indifferens ex parte ipsius divinitatis operantis; sunt tamen diversa operata, inquantum scilicet divinitas Christi aliud agebat per seipsam, sicut quod «portabat omnia verbo virtutis suae» (Heb. 1,3); aliud autem per naturam humanam, sicut quod corporaliter ambulabat. Unde in Sexta Synodo [6] inducuntur verba Severi haeretici sic dicentis: «Ea quae agebantur et operabantur ab uno Christo, multum differunt. Quaedam enim sunt Deo decibilia:

[6] Act.10; Ep.1, *Ad Sergium.*

quaedam humana. Veluti, corporaliter vadere super terram profecto humanum est: cruribus vero vexatis, et ambulare super terram penitus non valentibus, sanum gressum donare Deo decibile est. Sed unum, scilicet incarnatum Verbum, hoc et illud operatum est: et nequaquam hoc quidem huius, hoc vero huius est naturae. Neque, eo quod diversa sunt operamenta, ideo duas operatrices naturas atque formas iuste definiemus».

Sed in hoc decipiebantur. Quia actio eius quod movetur ab altero, est duplex: una quidem quam habet secundum propriam formam; alia autem quam habet secundum quod movetur ab alio. Sicut securis operatio secundum propriam formam est incisio: secundum autem quod movetur ab artifice, operatio eius est facere scamnum. Operatio igitur quae est alicuius rei secundum suam formam, est propria eius; nec pertinet ad moventem, nisi secundum quod utitur huiusmodi re ad suam operationem: sicut calefacere est propria operatio ignis; non autem fabri, nisi quatenus utitur igne ad calefaciendum ferrum. Sed illa operatio quae est rei solum secundum quod movetur ab alio, non est alia praeter operationem moventis ipsum: sicut facere scamnum non est seorsum operatio securis ab operatione artificis. Et ideo, ubicumque movens et motum habent diversas formas seu virtutes operativas, ibi oportet quod sit alia propria operatio moventis et alia propria operatio moti: licet motum participet operationem moventi, et sic utrumque agit cum communione alterius.

ellas son predicables de Dios, otras son simplemente humanas: así, caminar corporalmente sobre la tierra es una obra abiertamente humana; pero sanar a quienes estaban impedidos para caminar con sus piernas sobre la tierra es una obra atribuíble a Dios. Pero un solo ser, el Verbo encarnado, era quien llevaba a cabo una y otra obra, y no unas cosas la naturaleza humana y otras cosas la naturaleza divina. Y tampoco se debe concluir que en Cristo hay dos naturalezas o dos formas operantes por el hecho de que se dan en El obras diversas".

Pero en esto se engañaban los herejes, pues hay que advertir que la acción de un agente que es movido por otro es doble: una que resulta de su propia forma y otra que recibe del agente que le mueve; así, la acción que el hacha posee por su propia forma es la de cortar; pero, en cuanto que es manejada por un artesano, su acción es, por ejemplo, el hacer una silla. La operación, pues, que realiza un agente según su propia forma, es su operación propia, y pertenece al agente motor sólo en cuanto éste se sirve del otro agente para realizar su operación propia: el calentar es acción propia del fuego y no llega a ser del herrero sino en tanto que éste aplica el fuego para calentar el hierro. Mas la operación que un agente posee sólo en cuanto que es movido por otro no es una operación distinta de la del agente que le mueve: el hacer una silla no es una operación del hacha, distinta de la del artesano; únicamente como instrumento es como el hacha participa en la acción del artesano. Por tanto, siempre que el motor y el móvil posean formas o potencias operativas diversas, la operación propia del agente motor es distinta de la operación propia del móvil, por más que el móvil participe de la acción del motor y éste utilice la operación del móvil, de suerte que uno y otro obren en común.

Así, pues, la naturaleza humana de Cristo posee una forma propia y una potencia que es principio de operación; y lo mismo su naturaleza divina. Consiguientemente, su naturaleza humana tiene una operación propia distinta de la operación divina, y viceversa; y, sin embargo, la naturaleza divina utiliza la operación de la naturaleza humana a la manera que el agente principal utiliza la operación de su instrumento y, a su vez, la naturaleza humana participa en la operación de la naturaleza divina, igual que el instrumento participa en la acción del agente principal. Y esto es lo que escribe el papa San León en su carta a Flaviano: "Una y otra forma", esto es, la naturaleza divina y la naturaleza humana de Cristo, "realiza, en unión con la otra, lo que le es propio; es decir, el Verbo opera lo que es propio del Verbo, y la carne lo que es propio de la carne".

Si la operación de la divinidad de Cristo fuese la misma que la de su humanidad, sería necesario concluir que, o bien la naturaleza humana no poseía forma y potencia propias (cosa que evidentemente no se puede decir de su naturaleza divina) y que, por consiguiente, en Cristo no existía más que la operación divina; o bien que la potencia divina y humana constituían una sola potencia. Pero ambas suposiciones son imposibles, pues en el primer caso habría que admitir que la naturaleza humana de Cristo era imperfecta, y en el segundo caso se afirmaría una confusión de naturalezas.

Por eso, en el concilio VI se condena justamente esta opinión y se declara así la doctrina verdadera: "Confesamos en el mismo y único Señor Jesucristo, nuestro verdadero Dios, dos operaciones naturales, indivisas, inconvertibles, no confusas, inseparables", esto es, la operación divina y la operación humana.

Sic igitur in Christo humana natura habet propriam formam et virtutem per quam operatur, et similiter divina. Unde et humana natura habet propriam operationem distinctam ab operatione divina, et e converso. Et tamen divina natura utitur operatione naturae humanae sicut operatione sui instrumenti: et similiter humana natura participat operationem divinae naturae, sicut instrumentum participat operationem principalis agentis. Et hoc est quod dicit Leo Papa, in epistola «Ad Flavianum» [7]**: «Agit utraque forma», scilicet tam natura divina quam humana in Christo, «cum alterius communione, quod proprium est: Verbo scilicet operante quod Verbi est, et carne exequente quod carnis est».**

Si vero esset una tantum operatio divinitatis et humanitatis in Christo, oporteret dicere vel quod humana natura non haberet propriam formam et virtutem (de divina enim hoc dici est impossibile), ex quo sequeretur quod in Christo esset tantum divina operatio: vel oporteret dicere quod ex virtute divina et humana esset conflata in Christo una virtus. Quorum utrumque est impossibile: nam per primum horum ponitur natura humana in Christo esse imperfecta; per secundum vero ponitur confusio naturarum.

Et ideo rationabiliter in Sexta Synodo haec opinio est condemnata; in cuius determinatione dicitur (act.18): «Duas naturales operationes indivise, inconvertibiliter, inconfuse, inseparabiliter, in eodem Domino Iesu Christo, vero Deo nostro, glorificamus», hoc est, divinam operationem et humanam.

[7] Ep.28 c.4: ML 54,767.

Ad primum ergo dicendum quod Dionysius ponit in Christo operationem «theandricam», idest «divinam-virilem», vel «divinam-humanam», non per aliquam confusionem operationum seu virtutum utriusque naturae, sed per hoc quod divina operatio eius utitur humana eius operatione, et humana operatio participat virtutem divinae operationis. Unde, sicut ipse dicit in quadam epistola [8]**, «super hominem operabatur ea quae sunt hominis: quod monstrat Virgo supernaturaliter concipiens, et aqua terrenorum pedum sustinens gravitatem». Manifestum est enim quod concipi est humanae naturae, similiter et ambulare: sed utrumque fuit in Christo supernaturaliter. Et similiter divina operabatur humanitus: sicut cum sanavit leprosum tangendo (Mt.8,3). Unde in eadem Epistola subdit: «Sed, Deo homine facto, nova quadam Dei et hominis operatione».**

Quod autem intelligat duas esse operationes in Christo, unam divinae naturae, aliam autem humanae, patet ex his quae dicit in 2 cap. «De div. nom.» (l.c nt.1), ubi dicit quod «his», quae pertinent ad humanam eius operationem, «Pater et Spiritus Sanctus nulla ratione communicant: nisi quis dixerit secundum benignissimam et misericordem voluntatem», inquantum scilicet Pater et Spiritus Sanctus ex sua misericordia voluerunt Christum agere et pati humana. Addit autem: «et omnem sublimissimam et ineffabilem Dei operationem quam operatus est secundum nos factus incommutabilis eo quod Deus et Dei Verbum». Sic igitur patet quod alia est eius operatio humana, in qua Pater et Spiritus Sanctus non communicant nisi secundum acceptationem misericordiae suae; et alia est eius operatio inquantum est Dei Ver-

[8] Ep.4 *Ad Calum*: MG 3,1072.

Soluciones. 1. Dionisio reconoce en Cristo una operación "teándrica", esto es, "divino-humana", no en el sentido de que las operaciones o potencias de ambas naturalezas se confundan en una, sino atendiendo a que la operación divina se sirve de la humana y ésta participa de la virtud de la primera. De ahí que, como él mismo escribe, (Cristo) "realizaba las cosas propias del hombre de una manera sobrehumana, como lo muestra su concepción sobrenatural en el seno de la Virgen y su paso sobre las aguas sin hundirse". Es evidente, en efecto, que ser concebido y caminar es propio de la naturaleza humana, pero ambas cosas las realizó Cristo de un modo sobrenatural. A su vez, realizaba humanamente las cosas divinas, como cuando con el contacto de su mano sanó a un leproso. Por eso, en el mismo lugar, escribe: "No efectuaba como Dios las cosas divinas ni realizaba como hombre las cosas humanas, sino que, habiéndose Dios hecho hombre, obraba con una nueva operación, a la vez divina y humana".

Que admitía en Cristo dos operaciones, una divina y otra humana, se desprende de lo que dice el mismo autor en su libro "Los nombres de Dios": "En las cosas tocantes a su operación humana, el Padre y el Espíritu Santo no tienen ninguna participación, a no ser que nos refiramos a su benignísima y misericordiosa voluntad"; es decir, que el Padre y el Espíritu Santo han querido, en su misericordia, que Cristo obrase y padeciese humanamente. Y añade: "Y referente a la sublime e inefable operación de Dios, que Cristo, haciéndose hombre, pero permaneciendo inmutable, cumplió como Dios y Verbo de Dios". Así, pues, es claro que una es la operación humana de Cristo, en la cual no toman parte ni el Padre ni el Espíritu Santo, a no ser en cuanto a su consentimiento misericordioso, y otra es su

operación en cuanto Verbo de Dios, en la que participan el Padre y el Espíritu Santo.

2. Una cosa recibe el nombre de instrumento cuando es movida por un agente principal; pero ella puede tener, además, su propia operación proveniente de su forma, como ocurre en el caso antes dicho del fuego. La acción del instrumento como tal no es distinta de la acción del agente principal; pero, en cuanto es una realidad aparte, puede poseer otra operación. Por lo mismo, la operación de la naturaleza humana de Cristo, en cuanto es instrumento de su divinidad, no difiere de la operación de esta última: así, nuestra salvación es obra única de la humanidad y de la divinidad de Cristo. Pero la naturaleza humana de Cristo, en cuanto que es una naturaleza, posee una operación propia, distinta de la divina, como hemos dicho.

3. El principio de operación es la hipótesis subsistente, pero la operación brota de la forma o naturaleza por la cual es especificada. Por eso, a diversas formas o naturalezas corresponden diversas especies de operación, mientras que la unidad de hipóstasis da a la operación su unidad numérica: así, el fuego tiene dos operaciones específicamente diferentes, a saber, iluminar y calentar, en razón de la diferencia existente entre la luz y el calor; mas en el momento mismo de iluminar, su iluminación es numéricamente una. Igualmente, en Cristo hay dos operaciones específicamente diferentes, correspondientes a sus dos naturalezas; y, sin embargo, en el momento en que tiene lugar, cada una de sus operaciones es una numéricamente; así, por ejemplo, se da un único caminar, una única curación.

4. El existir y el obrar nacen de la persona y de la naturaleza, pero de modo diferente. El existir pertenece a la constitución misma de la persona, y bajo este aspecto tiene razón de término; de ahí que la unidad de la persona postula la unidad

bum, in qua communicant Pater et Spiritus Sanctus.

Ad secundum dicendum quod instrumentum dicitur aliquid ex eo quod movetur a principali agente: quod tamen, praeter hoc, potest habere propriam operationem secundum suam formam, ut de igne dictum est (in c). Sic igitur actio instrumenti inquantum est instrumentum, non est alia ab actione principalis agentis: potest tamen habere aliam operationem prout est res quaedam. Sic igitur operatio quae est humanae naturae in Christo, inquantum est instrumentum divinitatis, non est alia ab operatione divinitatis: non enim est alia salvatio qua salvat humanitas Christi, et divinitas eius. Habet tamen humana natura in Christo, inquantum est natura quaedam, quandam propriam operationem praeter divinam, ut dictum est (in c).

Ad tertium dicendum quod operari est hypostasis subsistentis, sed secundum formam et naturam, a qua operatio speciem recipit. Et ideo a diversitate formarum seu naturarum est diversa species operationum: sed ab unitate hypostasis est unitas secundum numerum quantum ad operationem speciei. Sicut ignis habet duas operationes specie differentes, scilicet illuminare et calefacere, secundum differentiam lucis et caloris: et tamen est una numero illuminatio ignis semel illuminantis. Et simliter in Christo oportet quod sint duae operationes specie differentes, secundum eius duas naturas: quaelibet tamen operationum est una numero in Christo, semel facta, sicut una ambulatio et una sanatio.

Ad quartum dicendum quod esse et operari est personae a natura, aliter tamen et aliter. Nam esse pertinet ad ipsam constitutionem personae: et sic quantum ad hoc se habet in ratione termini. Et ideo unitas personae

requirit unitatem ipsius esse completi et personalis. Sed operatio est quidam effectus personae secundum aliquam formam vel naturam. Unde pluralitas operationum non praeiudicat unitati personali.

Ad quintum dicendum quod aliud est proprium operatum operationis divinae, et operationis humanae in Christo: sicut operatum proprium divinae operationis est sanatio leprosi, operatum autem proprium humanae naturae est eius contactus. Concurrunt tamen ambae operationes ad unum operatum secundum quod una natura agit cum communione alterius, ut dictum est (in c).

del existir completo y personal. Pero la operación es un efecto de la persona producido mediante una forma o naturaleza, y, por tanto, la pluralidad de operaciones no se opone a la unidad personal.

5. En Cristo, la obra propia de su operación divina es distinta de la obra propia de su operación humana; así, la obra propia de la primera es la curación del leproso; la propia de la segunda es el contacto con el leproso. Ambas operaciones, sin embargo, concurren a la misma obra, por cuanto una naturaleza obra en comunión con la otra.

ARTICULO 2

Utrum in Christo sint plures humanae operationes

Si en Cristo hay varias operaciones humanas

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod in Christo sint plures humanae operationes.

1. Christus enim, inquantum homo, communicat cum plantis in natura nutritiva, cum animalibus autem in natura sensitiva, cum angelis vero in natura intellectiva, sicut et ceteri homines. Sed alia est operatio plantae inquantum est planta, et alia animalis inquantum est animal. Ergo Christus, inquantum est homo, habet plures operationes.

2. Praeterea, potentiae et habitus distinguuntur secundum actus. Sed in anima Christi fuerunt diversae potentiae et diversi habitus. Ergo diversae operationes.

3. Praeterea, instrumenta debent esse proportionata operationibus. Corpus autem humanum habet diversa membra differentia secundum formam. Ergo diversis operationibus accommodata. Sunt igitur in Christo diversae operationes secundum humanam naturam.

Dificultades. Parece que en Cristo hay varias operaciones humanas.

1. Cristo, en cuanto hombre, y como todos los demás hombres, tenía de común con las plantas la naturaleza vegetativa; con los animales, la naturaleza sensitiva, y con los ángeles, la naturaleza intelectual. Pero la operación de la planta en cuanto tal es distinta de la operación del animal como animal. Luego Cristo, en cuanto hombre, ejercía diversas operaciones.

2. Las potencias y los hábitos se distinguen por sus actos. Pero el alma de Cristo poseía diversas potencias y hábitos. Luego también diversas operaciones.

3. Los instrumentos deben ser acomodados a las operaciones que han de ejercer. Pero el cuerpo humano tiene diversos miembros con distintas formas. Luego tiene diversas operaciones que ejercer, a las cuales aquéllos se acomodan. Por tanto, en la naturaleza humana de Cristo se dieron diversas operaciones.

Por otra parte, dice el Damasceno: "La operación sigue a la naturaleza". Pero en Cristo hay una sola naturaleza humana. Luego también una sola operación humana.

Respuesta. Lo que especifica al hombre es la razón, y, por tanto, sólo aquella operación que procede de la razón a través de la voluntad, que es el apetito racional, es absolutamente humana. Si se da en el hombre alguna otra operación que no proceda de la razón y la voluntad, no es, absolutamente hablando, una operación humana; pertenece al hombre únicamente por razón de alguna parte de su naturaleza. Así, en virtud de su naturaleza corporal, está sujeto a las leyes de la gravedad; en virtud de su naturaleza vegetativa, puede alimentarse y crecer; en virtud de su naturaleza sensitiva, puede ver y oír, imaginar y recordar, apetecer e irritarse. Entre estas operaciones se da cierta diferencia. En efecto, las operaciones del alma sensitiva obedecen en cierta medida a la razón, y, por tanto, en la misma medida en que le están sumisas, son racionales y humanas, como enseña Aristóteles. Pero las operaciones que dimanan de la naturaleza vegetativa o corporal no están sujetas a la razón, y por eso no son racionales ni humanas, absolutamente hablando; son sólo humanas en cuanto pertenecen a una parte de la naturaleza humana.

Pero hemos dicho anteriormente que, cuando un agente inferior obra mediante su forma propia, entonces su operación es distinta de la operación del agente superior. Mas, cuando dicho agente inferior obra sólo bajo la moción del agente superior, entonces la operación de ambos agentes es la misma. Así, en el hombre normal la operación de su elemento corporal o de su naturaleza vegetativa es distinta de la operación de la

Sed contra est quod Damascenus dicit, in III libro [9]: «Operatio sequitur naturam». Sed in Christo est tantum una humana natura. Ergo in Christo fuit tantum una operatio humana.

Respondeo dicendum quod, quia homo est id quod est secundum rationem, illa operatio dicitur esse simpliciter humana quae a ratione procedit per voluntatem, quae est rationis appetitus. Si qua autem operatio est in homine, quae non procedit a ratione et voluntate, non est simpliciter operatio humana, sed convenit homini secundum aliquam partem humanae naturae: quandoque quidem secundum ipsam naturam elementi corporalis, sicut ferri deorsum; quandoque vero secundum virtutem animae vegetabilis, sicut nutriri et augeri; quandoque vero secundum partem sensitivam, sicut videre et audire, imaginari et memorari, concupiscere et irasci. Inter quas operationes est differentia. Nam operationes animae sensitivae sunt aliqualiter obedientes rationi: et ideo sunt aliqualiter rationales et humanae, inquantum scilicet obediunt rationi, ut patet per Philosophum, in I «Ethic.» [10]. Operationes vero quae sequuntur animam vegetabilem, vel etiam naturam elementalis corporis, non subiiciuntur rationi: unde nullo modo sunt rationales, nec humanae simpliciter, sed solum secundum partem humanae naturae.

Dictum est autem supra (a.1) quod quando agens inferius agit per propriam formam, tunc est alia operatio inferioris agentis et superioris: quando vero agens inferius non agit nisi secundum quod est motum a superiori agente, tunc est eadem operatio superioris agentis et inferioris. Sic igitur in quocumque homine puro alia est operatio elementalis et animae vegetabilis ab operatione voluntatis, quae est proprie humana. Similiter etiam

[9] *De fide orth.* c.15.16: MG 94,1048.1068; cf. l.2 c.23: MG 94,949.
[10] C.13 n.18 (Bk 1102b30); S.Th., lect.20.

operatio animae sensitivae quantum ad id quod non movetur a ratione: sed quantum ad id quod movetur a ratione: est eadem operatio partis sensitivae et rationalis. Ipsius autem animae rationalis est una operatio, si attendamus ad ipsum principium operationis, quod est ratio vel voluntas: diversificatur autem secundum respectum ad diversa obiecta; quam quidem diversitatem aliqui appellaverunt diversitatem «operatorum», magis quam operationum, iudicantes de unitate operationis solum ex parte operativi principii; sic enim nunc quaeritur de unitate vel pluralitate operationum in Christo.

Sic igitur in quolibet puro homine est tantum una operatio quae proprie humana dicitur: praeter quam tamen sunt in homine puro quaedam aliae operationes, quae non sunt proprie humanae, sicut dictum est. Sed in homine Iesu Christo nullus erat motus sensitivae partis qui non esset ordinatus a ratione. Ipsae etiam operationes naturales et corporales aliqualiter ad eius voluntatem pertinebant, inquantum voluntatis eius erat «ut caro eius ageret et pateretur quae sunt sibi propria», ut dictum est supra (q.18 a.5). Et ideo multo magis est una operatio in Christo quam in quocumque alio homine.

Ad primum ergo dicendum quod operatio partis sensitivae et nutritivae non est proprie humana, sicut dictum est (in c). Et tamen in Christo huiusmodi operationes fuerunt magis humanae quam in aliis.

Ad secundum dicendum quod potentiae et habitus diversificantur per comparationem ad obiecta: et ideo diversitas operationum hoc modo respondet diversis potentiis et habitibus sicut etiam respondet diversis obiectis. Talem autem diversitatem operationum non intendimus ex-

voluntad, que es la propiamente humana; y lo mismo la operación de su naturaleza sensitiva en cuanto no es movida por la razón; mas, si es movida por ella, en ese caso la operación de ambas, de la naturaleza sensitiva y de la razón, es la misma. Pero la operación del alma racional es una si atendemos a su principio, que es la razón o la voluntad; mas no si atendemos a los diversos objetos sobre que recae, en cuyo caso admite una cierta diversidad. Algunos atribuyen esta diversidad a las obras producidas, más bien que a las operaciones, pues juzgan que la unidad de operación debe establecerse atendiendo únicamente al principio operativo. Y en este sentido planteamos aquí la cuestión de la unidad o pluralidad de operaciones en Cristo.

Por tanto, en cualquier hombre normal hay una sola operación propiamente humana. Aparte de ésta, se dan otras que, hablando con propiedad, no son humanas, como queda dicho. Pero en Jesucristo hombre todos los movimientos de su parte sensitiva estaban regidos por la razón. Incluso sus operaciones naturales y corporales estaban sujetas a su voluntad, en cierta medida, a saber, en cuanto era voluntad suya que "su carne obrase y padeciese conforme a su propia naturaleza", como ya dijimos. Por tanto, con mucha mayor razón que en cualquier otro hombre, hay en Cristo una sola operación.

Soluciones. 1. Las operaciones sensitivas y vegetativas, como hemos dicho, no son propiamente humanas. Sin embargo, en Jesucristo tales operaciones fueron más humanas que en cualquier otro hombre.

2. Las potencias y los hábitos se diversifican según sus objetos, por lo que la diversidad de operaciones se debe tanto a la diversidad de potencias y hábitos como a la diversidad de objetos. Esta diversidad, como la que proviene de la diversidad de instrumentos, no pretendemos ex-

cluirla de la humanidad de Cristo. Sólo negamos la que se refiere al primer principio activo, como ya dijimos.

cludere ab humanitate Christi, sicut nec eam quae est secundum aliud tempus: sed solum illam quae est secundum primum principium activum, ut dictum est (in c).

ARTICULO 3

Utrum actio humana Christi potuerit ei esse meritoria [a]

Si Cristo pudo merecer algo para sí con su actividad humana

Dificultades. Parece que la acción humana de Cristo no pudo serle meritoria.

1. Cristo, antes de su muerte, era ya bienaventurado. Pero los bienaventurados no pueden merecer, pues su caridad es un elemento de su premio eterno, ya que es para ellos fuente de gozo. Parece, pues, que su caridad no puede ser principio de mérito, pues de otro modo sería preciso admitir que una sola y misma realidad puede tener a la vez razón de mérito y de premio. Luego Cristo, antes de su pasión, no merecía, como tampoco ahora.

2. Nadie merece lo que le es debido. Pero a Cristo, por el hecho de ser por naturaleza Hijo de Dios, le es debida la eterna heredad, que los demás hombres deben merecer por sus obras buenas. Luego Cristo no pudo merecer nada para sí, pues desde el principio era Hijo de Dios.

3. El que posee lo esencial no merece propiamente lo que se deriva de ello. Pero Cristo poseyó la gloria del alma, de la que normalmente se deriva la gloria del cuerpo, como dice San Agustín en su carta a Dióscoro, aunque en Cristo, por una dispensación divina, la gloria de su alma no redundó en su cuerpo. Luego Cristo no mereció la gloria del cuerpo.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod actio humana Christi non potuit ei esse meritoria.

1. Christus enim ante mortem fuit comprehensor, sicut et modo est. Sed comprehensoris non est mereri: caritas enim comprehensoris pertinet ad praemium beatitudinis, cum secundum eam attendatur fruitio; unde non videtur esse principium merendi, cum non sit idem meritum et praemium. Ergo Christus ante passionem non merebatur: sicut nec modo meretur.

2. Praeterea, nullus meretur id quod est sibi debitum. Sed ex hoc quod Christus est Filius Dei per naturam, debetur sibi hereditas aeterna, quam alii homines per bona opera merentur. Non ergo Christus aliquid sibi mereri potuit, qui a principio fuit Filius Dei.

3. Praeterea, quicumque habet id quod est principale, non proprie meretur id quod ex illo habito sequitur. Sed Christus habuit gloriam animae, ex qua secundum communem ordinem sequitur gloria corporis, ut Augustinus dicit, in epistola «Ad Dioscorum» [11]: in Christo tamen dispensative factum est quod gloria animae non derivaretur ad corpus. Non ergo Christus meruit gloriam corporis.

[a] *Sent.* 3 d.18 a.2.3; a.4 q.1-3; a.5; *De verit.* q.29 a.6; *Compend. theol.* c.235.

[11] Ep.118 c.3: ML 33,439.

4. Praeterea, manifestatio excellentiae Christi non est bonum ipsius Christi, sed eorum qui eum cognoscunt: unde et pro praemio promittitur dilectoribus Christi ut eis manifestetur, secundum illud Io. 14,21: «Si quis diligit me, diligetur a Patre meo: et ego diligam eum, et manifestabo ei meipsum». Ergo Christus non meruit manifestationem suae altitudinis.

Sed contra est quod Apostolus dicit, Phil. 2,8-9: «Factus est obediens usque ad mortem: propter quod et Deus exaltavit illum». Meruit ergo obediendo suam exaltationem: et ita aliquid sibi meruit.

Respondeo dicendum quod habere aliquod bonum per se est nobilius quam habere illud per aliud: «semper» enim «causa quae est per se, potior est ea quae est per aliud», ut dicitur in VIII «Physic.» [12] Hoc autem dicitur aliquis habere per seipsum, cuius est sibi aliquo modo causa. Prima autem causa omnium bonorum nostrorum per auctoritatem est Deus: et per hunc modum nulla creatura habet aliquid boni per seipsam, secundum illud I Cor. 4,7: «Quid habes quod non accepisti?» Potest tamen secundario aliquis esse causa sibi alicuius boni habendi: inquantum scilicet in hoc ipso Deo cooperatur. Et sic ille qui habet aliquid per meritum proprium, habet quodammodo illud per seipsum. Unde nobilius habetur id quod habetur per meritum quam id quod habetur sine merito.

Quia autem omnis perfectio et nobilitas Christo est attribuenda, consequens est quod ipse per meritum habuit illud quod alii per meritum habent, nisi sit tale quid cuius carentia magis dignitati Christi et perfectioni praeiudicet quam per meritum accrescat. Unde nec gratiam, nec scientiam nec beatitudinem animae, nec divinitatem meruit: quia, cum meritum non sit nisi eius quod non-

4. La manifestación de la excelencia de Cristo no es un bien para El, sino para aquellos que le conocen. Por eso, el premio prometido a los que le aman es su manifestación, como lo dice San Juan: "El que me ama a mí, será amado de mi Padre, y yo le amaré y me manifestaré a él". Luego Cristo no mereció la manifestación de su excelencia.

Por otra parte está lo que dice San Pablo: "Se hizo obediente hasta la muerte, por lo cual Dios le exaltó". Mereció, pues, su exaltación gracias a su obediencia, y, por tanto, mereció algo para sí.

Respuesta. Poseer por sí mismo un bien es más noble que recibirlo de otro, pues, como dice Aristóteles, "la causa que obra por sí misma es superior a la que tiene su eficiencia recibida de otro". Ahora bien, se posee por sí mismo aquello de lo cual uno es causa de alguna manera. Pero la causa primera y el autor de todos nuestros bienes es Dios, según las palabras de San Pablo: "¿Qué tienes que no hayas recibido?" Con todo, se puede, como causa secundaria, esto es, en cooperación con Dios, ser causa en la adquisición para sí de un bien; y así, quien posee una cosa por mérito propio, la posee en cierta manera por sí mismo. De ahí que el poseer un bien por mérito es más noble que poseerlo sin mediar mérito alguno.

Ahora bien, puesto que a Cristo debe serle atribuída toda perfección y nobleza, síguese que Cristo hubo de poseer por mérito todo aquello que también los demás lograban de este modo, a no ser que se trate de un bien cuya carencia desdiga de la dignidad y de la perfección de Cristo, sin que el mérito aporte ninguna compensación. Por lo mismo, no ha podido merecer ni la gracia, ni la ciencia, ni la bienaventuranza del

[12] C.5 n.7 (BK 257a30): S.TH., lect.9.

alma, ni la divinidad; pues, siendo sólo objeto de mérito aquello que aún no se posee, sería necesario que Cristo hubiese estado privado alguna vez de estos bienes; y tal privación amengua la dignidad de Cristo en lugar de aumentarla con el mérito. Mas la dignidad del mérito, que pertenece a la virtud de la caridad, es un bien superior a la gloria del cuerpo y demás bienes de este género. por tanto, debe concluirse que Cristo ha merecido esta gloria corporal y los demás bienes que contribuyen a realzar su excelencia exterior, como son la ascensión, la veneración que los hombres le profesan, etc. Por todo lo cual es claro que Cristo pudo merecer algo para sí.

Soluciones. 1. El gozo de la caridad pertenece a la gloria del alma, la cual no fué merecida por Cristo. Por ello, si Cristo mereció algo por su caridad, no se sigue de ahí que el mismo objeto tenga para él razón de mérito y de premio. Además, esta caridad que era para Cristo principio de mérito no era la caridad que le competía como bienaventurado, sino como viador, pues, como ya dijimos, fué a la vez bienaventurado y viador. Mas, como ahora no es viador, no está en estado de merecer.

2. A Cristo, en cuanto que por naturaleza es Hijo de Dios, le es debida la gloria divina y el dominio de todas las cosas como a primero y supremo Señor. Sin embargo, en cuanto hombre beatificado le es debida la gloria, parte sin mérito, parte con mérito, como demostramos anteriormente.

3. La redundancia de la gloria del alma en el cuerpo se realiza, por disposición divina, en conformidad con los méritos de cada uno; a saber, así como el hombre merece por los actos del alma, que ejerce mediante el cuerpo, así también es recompensado con la gloria del alma, que se comunica al cuerpo. A causa

dum habetur, oportet quod Christus aliquando istis caruisset; quibus carere magis diminuit dignitatem Christi quam augeat meritum. Sed gloria corporis, vel si quid aliud huiusmodi est, minus est quam dignitas merendi, quae pertinet ad virtutem caritatis. Et ideo dicendum est quod Christus gloriam corporis, et ea quae pertinent ad exteriorem eius excellentiam, sicut est ascensio, veneratio, et alia huiusmodi, habuit per meritum. Et sic patet quod aliquid sibi mereri potuit.

Ad primum ergo dicendum quod fruitio, quae est actus caritatis, pertinet ad gloriam animae, quam Christus non meruit. Et ideo, si per caritatem aliquid meruit, non sequitur quod idem sit meritum et praemium. Nec tamen per caritatem meruit inquantum erat caritas comprehensoris, sed inquantum erat viatoris: nam ipse fuit simul viator et comprehensor, ut supra habitum est (q.15 a.10). Et ideo, quia nunc non est viator, non est in statu merendi.

Ad secundum dicendum quod Christo, secundum quod est Deus et Dei Filius per naturam, debetur gloria divina et dominium omnium sicut primo et supremo Domino. Nihilominus tamen debetur ei gloria sicut homini beato: quam quantum ad aliquid debuit habere sine merito, et quantum ad aliquid cum merito, ut ex supra dictis patet (in c).

Ad tertium dicendum quod redundantia gloriae ex anima ad corpus est ex divina ordinatione secundum congruentiam humanorum meritorum: ut scilicet, sicut homo meretur per actum animae quem exercet in corpore, ita etiam remuneretur per gloriam animae redundantem ad corpus. Et propter hoc non solum gloria animae,

sed etiam gloria corporis cadit sub merito: secundum illud Rom. 8,11: «Vivificabit mortalia corpora nostra, propter inhabitantem Spiritum eius in nobis». Et ita potuit cadere sub merito Christi.

Ad quartum dicendum quod manifestatio excellentiae Christi pertinet ad bonum eius secundum esse quod habet in notitia aliorum: quamvis principalius pertineat ad bonum eorum qui eum cognoscunt secundum esse quod habent in seipsis. Sed hoc ipsum refertur ad Christum, inquantum sunt eius membra.

de esto, no sólo cae bajo mérito la gloria del alma, sino también la del cuerpo, como lo enseña San Pablo: "El dará vida a nuestros cuerpos mortales por virtud de su Espíritu, que habita en nosotros". De esta suerte, la gloria del cuerpo podía ser merecida por Cristo.

4. La manifestación de la excelencia de Cristo es un bien para El, en cuanto que, al ser conocida por otros, le aporta un nuevo ser. Y aunque tal manifestación pertenece principalmente al bien de quienes le conocen, por razón del ser que tienen en sí mismos, no obstante, tal perfección recae también sobre Cristo, porque quienes le conocen son miembros suyos.

ARTICULO 4

Utrum Christus aliis mereri potuerit [a]

Si Cristo pudo merecer algo para los demás

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod Christus aliis mereri non potuit.

1. Dicitur enim Ez. 18,20: «Anima quae peccaverit ipsa morietur». Ergo, pari ratione, anima quae meretur ipsa remunerabitur. Non est ergo possibile quod Christus aliis meruerit.

2. Praeterea, «de plenitudine gratiae Christi omnes accipiunt», ut dicitur Io. 1,16. Sed alii homines, habentes gratiam Christi, non possunt aliis mereri: dicitur enim Ez. 14,20 quod, «si fuerint in civitate Noe, Daniel et Iob, filium et filiam non liberabunt, sed ipsi iustitia sua liberabunt animas suas». Ergo nec Christus potuit aliquid nobis mereri.

3. Praeterea, «merces» quam quis meretur, «debetur secundum iustitiam, et non secundum gratiam»: ut patet Rom. 4,4. Si ergo

Dificultades. Parece que Cristo no pudo merecer nada para los demás.

1. Se lee en Ezequiel: "El alma que pecare, ésa morirá". Luego, por igual razón, el alma que merece, ésa será recompensada. Es imposible, por tanto, que Cristo mereciera algo para los demás.

2. Dice San Juan: "De su plenitud recibimos todos". Ahora bien, los demás hombres que gozan de la gracia de Cristo no pueden merecer para los demás, según las palabras de Ezequiel: "Aunque en medio de la ciudad estuviesen Noé, Daniel y Job, no salvarían un hijo ni una hija; por su propia justicia salvarán éstos sus vidas". Luego Cristo no puede merecer nada para nosotros.

3. La "recompensa" que se merece "es debida en justicia y no por gracia", como se lee en la Carta a los Romanos. Si, pues, Cristo mereció

[a] I-2 q.114 a.6; infra q.48 a.1; *Sent.* 2 d.20 q.2 a.3 ad 3; 3 d.18 a.6 q.1; *De verit.* q.29 a.7; *Compend. theol.* c.231.

nuestra salvación, se seguiría que ésta no nos viene por la gracia de Dios, sino por su justicia, y, por tanto, que obra injustamente con aquellos a quienes no salva, pues el mérito de Cristo alcanza a todos.

Por otra parte, se dice en la Carta a los Romanos: "Como por la transgresión de uno solo llegó la condenación a todos, así también por la justicia de uno solo llega a todos la justificación de la vida". Si, pues, el demérito de Adán acarreó la condenación de los demás hombres, con mayor razón el mérito de Cristo repercutirá sobre ellos.

Respuesta. Como ya dijimos anteriormente, Cristo poseyó la gracia no sólo como hombre particular, sino también como cabeza de toda la Iglesia, de suerte que todos están unidos con él como los miembros con su cabeza, y forman junto con él una sola persona mística. A causa de esto, los méritos de Cristo se extienden a los demás hombres en cuanto que son miembros suyos, de igual suerte que en cualquier hombre la acción de la cabeza pertenece en cierta manera a todos sus miembros, pues todos participan de su actividad sensible.

Soluciones. 1. El pecado de un individuo sólo le daña a él mismo. Pero el pecado de Adán, que fué constituído por Dios en principio de toda la naturaleza, se extendió a los demás hombres a causa de la propagación de la carne. De igual forma, los méritos de Cristo, que fué constituído por Dios en cabeza de todos los hombres en cuanto a la gracia, se extienden a todos sus miembros.

2. Los demás recibimos de la plenitud de Cristo, no la fuente misma de la gracia, sino una gracia particular. Por ello, nosotros no podemos, como Cristo, merecer para los demás.

3. Así como el pecado de Adán no se transmite a los demás sino por

Christus meruit salutem nostram, sequitur quod salus nostra non sit ex gratia Dei, sed ex iustitia: et quod iniuste agat cum eis quos non salvat, cum meritum Christi ad omnes se extendat.

Sed contra est quod dicitur Rom. 5,18: «Sicut per unius delictum in omnes homines in condemnationem, sic et per unius iustitiam in omnes homines in iustificationem vitae». Sed demeritum Adae derivatur ad condemnationem aliorum. Ergo multo magis meritum Christi ad alios derivatur.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (q.8 a.1-5), in Christo non solum fuit gratia sicut in quodam homine singulari, sed sicut in capite totius Ecclesiae, cui omnes uniuntur sicut capiti membra, ex quibus constituitur mystice una persona. Et exinde est quod meritum Christi se extendit ad alios, inquantum sunt membra eius: sicut etiam in uno homine actio capitis aliqualiter pertinet ad omnia membra eius, quia non solum sibi sentit, sed omnibus membris.

Ad primum ergo dicendum quod peccatum singularis personae non nocet nisi sibi ipsi. Sed peccatum Adae, qui constitutus est a Deo principium totius naturae, ad alios per carnis propagationem derivatur. Et similiter meritum Christi, qui est a Deo constitutus caput omnium hominum quantum ad gratiam, se extendit ad omnia eius membra.

Ad secundum dicendum quod alii de plenitudine Christi accipiunt, non quidem fontem gratiae, sed quandam particularem gratiam. Et ideo non oportet quod alii homines possint aliis mereri, sicut Christus.

Ad tertium dicendum quod, sicut peccatum Adae non derivatur

ad alios nisi per carnalem generationem, ita meritum Christi non derivatur ad alios nisi per regenerationem spiritualem, quae fit in baptismo, per quam Christo incorporamur secundum illud Gal. 3,27: «Omnes quotquot in Christo baptizati estis, Christum induistis». Et hoc ipsum est gratiae, quod homini conceditur regenerari in Christo. Et sic salus hominis est ex gratia.

vía de generación carnal, de igual forma los méritos de Cristo no se comunican a los demás hombres más que por vía de generación espiritual, que tiene lugar en el bautismo, y por la cual son incorporados a Cristo, según las palabras de San Pablo: "Cuantos en Cristo habéis sido bautizados, os habéis vestido de Cristo". Y esta misma generación en Cristo es una gracia otorgada al hombre; y, de esta suerte, debe concluirse que la salvación del hombre es obra de la gracia.

imposición violenta, sino de un modo perfectamente voluntario y libre, con una total conformidad y un absoluto sometimiento de su voluntad humana a la divina. Y por eso nos dice El mismo: «He bajado del cielo no para hacer mi voluntad, sino la voluntad del que me envió» (Io. 6,38). «El que me envió está conmigo; no me ha dejado solo, porque yo hago siempre lo que es de su agrado» [3].

II. ¿Estuvo también Jesucristo sometido a sí mismo? (a.2)

Error de Nestorio.—Como éste establecía en Jesucristo la existencia de dos personas distintas, la divina del Verbo y la del hombre, accidentalmente unidas entre sí, afirmaba también que Jesucristo era siervo de sí mismo, en cuanto que el hombre servía a Dios. Pero semejante doctrina es totalmente reprobable.

Es herético decir que Jesucristo es siervo de sí mismo según la persona, lo cual se puede afirmar según la naturaleza. Por tanto, siempre que se habla de Jesucristo como sujeto, siervo o menor que el Padre, se ha de expresar la razón de tales denominaciones, la naturaleza humana.

A) *No según la persona.*—Dice así el concilio de Efeso en el sexto anatematismo de San Cirilo: «Si alguien dijere que Dios es Señor de Jesucristo, Verbo del Dios Padre, y no confiesa que el mismo Jesucristo es al mismo tiempo Dios y hombre verdadero, por lo mismo que el Verbo se hizo hombre (Io. 1,14), según las Escrituras, sea anatema» (Dz. 118).

La razón es manifiesta, porque en ese caso habría en Jesucristo dos personas distintas, ya que las relaciones de señor y de siervo propiamente se dicen de la persona. De igual modo, en este sentido tampoco se puede decir que Jesucristo sea menor o que esté sujeto a sí mismo.

B) *Según la naturaleza humana.*—Pues existiendo en Jesucristo dos naturalezas distintas, como el ser Señor y Siervo conviene a la persona por razón de la naturaleza, muy bien puede ser Señor según la naturaleza divina y Siervo según la humana, ya que el sujeto de las operaciones de la naturaleza humana de Jesucristo es la persona del Verbo, de la cual se dicen y predican, y por razón de las cuales conviene a Jesucristo llamarse siervo. Así, por razón diversa, o diversa naturaleza, no hay inconveniente en que un mismo sujeto sea siervo y señor a la vez, lo que sería absurdo afirmar prescindiendo de aquéllas (ad 2). Y de modo semejante, tratándose de partes diversas de un mismo objeto, como son la sensible y racional en el hombre (ad 3).

C) *Expresamente indicado.*—Siendo el nombre de Jesucristo un nombre personal, así como también el de Hijo, es manifiesto que aquellas cosas que pertenecen a la persona se pueden decir de El *absolutamente*. Así, por ejemplo, que es Dios, eterno, omnipotente, etc. En cambio, las que se predican de la persona por razón de la humana naturaleza, se ha de expresar ésta a fin de evitar confusiones y malas inteligencias siempre que se las atribuímos. Y así, no debemos decir que Jesucristo es criatura, está sujeto, es siervo o

[3] Io. 8,29; Mt. 26,39; Lc. 22,42; Phil. 2,8; Rom. 5,19; Heb. 5,8, etc.

menor que el Padre, sino añadiendo: en cuanto hombre o por razón de su naturaleza humana. Pues tales atributos solamente le convienen en virtud de la humana naturaleza, unida a El en la persona. Y si alguna vez no se encuentran explicadas estas atribuciones en los documentos de la tradición, deben sobrentenderse tales determinaciones.

CUESTION 20

(In duos articulos divisa)

De subiectione Christi ad Patrem

La sumisión de Cristo a su Padre

Deinde considerandum est de his quae conveniunt Christo per comparationem ad Patrem (cf. q.16 introd.). Quorum quaedam dicuntur de ipso secundum habitudinem ipsius ad Patrem: puta quod est ei subiectus; quod ipsum oravit; quod ei in sacerdotio ministravit. Quaedam vero dicuntur, vel dici possunt, secundum habitudinem Patris ad ipsum: puta, si Pater eum adoptasset; et quod eum praedestinavit. Primo igitur considerandum est de subiectione Christi ad Patrem; secundo, de eius oratione (q.21); tertio, de ipsius sacerdotio (q.22); quarto, de adoptione, an ei conveniat (q.23); quinto, de eius praedestinatione (q.24).

Circa primum quaeruntur duo.

Primo: utrum Christus sit subiectus Patri.

Secundo: utrum sit subiectus sibi ipsi.

Conviene ahora considerar las relaciones existentes entre Cristo y el Padre. Primero, las que Cristo guarda respecto de su Padre; por ejemplo, que le estuvo sometido, que le dirigió oraciones, que le sirvió con su sacerdocio. Luego, las que el Padre guarda respecto de Cristo; por ejemplo, si le adoptó y si le predestinó. En primer lugar, pues, vamos a considerar la sumisión de Cristo a su Padre; luego, su oración; en tercer lugar, su sacerdocio; en cuarto, su adopción, si le conviene; en quinto, su predestinación.

Acerca del primer punto se pregunta:

Primero: si Cristo estuvo sometido al Padre.

Segundo: si estuvo sometido a sí mismo.

ARTICULO 1

Utrum sit dicendum Christum esse subiectum Patri [a]

Si Cristo estuvo sometido a su Padre

Ad primum sic proceditur. Videtur quod non sit dicendum Christum esse subiectum Patri.

1. Omne enim quod subiicitur Deo Patri, est creatura: quia, ut

Dificultades. Parece que no puede afirmarse que Cristo estuvo sometido a su Padre.

1. Todo lo que está sometido a Dios Padre es una criatura. En efec-

[a] 1 q.42 a.4 ad 1; *Sent.* 3 d.11 a.1 ad 2; *In I Cor.* 15 lect.3.

INTRODUCCION A LA CUESTION 20

LAS COSAS QUE CONVIENEN A JESUCRISTO POR COMPARACION CON EL PADRE

DIVISIÓN DE ESTA SEGUNDA PARTE DE LAS CONSECUENCIAS DE LA UNIÓN HIPOSTÁTICA

1.° *Según el orden de Jesucristo al Padre: a)* de la sujeción de Jesucristo al Padre (q.20); *b)* de su oración (q.21); *c)* del sacerdocio de Jesucristo (q.22).

2.° *Según la relación del Padre a Jesucristo: a)* de la adopción de Jesucristo (q.23); *b)* de su predestinación (q.24).

I. De la sujeción de Jesucristo al Padre (a.1)

ERRORES QUE SE PERSIGUEN EN ESTA CUESTIÓN.—En primer lugar, el de Arrio, el cual, por lo mismo que enseñaba que Jesucristo era pura criatura, afirmaba también que estaba absolutamente sujeto al Padre, de la misma manera que toda criatura, interpretando en este sentido los pasajes de la Sagrada Escritura que nos hablan de la inferioridad, sujeción y servidumbre de Jesucristo respecto del Padre.

Se combate también en esta cuestión el error de algunos adopcionistas, que concebían a Jesucristo como puro siervo de Dios (Dz. 309-310). Y del mismo modo, la concepción nestoriana de la sujeción personal de Jesucristo (a.2).

NOCIONES PREVIAS.—1.ª *Doble consideración de Jesucristo:* a) *En cuanto a la persona,* la cual era la misma del Verbo divino, segunda de la Santísima Trinidad, realmente idéntica con la esencia divina. b) *En cuanto a la naturaleza humana,* ya que la persona del Verbo subsistía en Jesucristo en dos naturalezas distintas, la divina y la humana.

En el primer sentido sería herético y blasfemo hablar de sujeción en Jesucristo, como hizo Nestorio. Dios es el Señor supremo. Pero no en el segundo, puesto que las propiedades de la naturaleza humana se predican también de su persona divina (3 q.16 a.4).

2.ª *Triple sujeción.*—Santo Tomás distingue en toda criatura, y por consiguiente en la naturaleza humana de Jesucristo, una triple sujeción respecto de Dios: a) *una sustancial en el mismo ser o bondad de la criatura;* b) *otra dinámica* o de *servidumbre,* en cuanto a sus actividades totalmente sometidas al poder regulador divino; c) y, por último, una tercera de *obediencia,* propia de los seres libres dotados de inteligencia y voluntad.

SOLUCIÓN DE LA CUESTIÓN.—Según esto, se impone la tesis siguiente:

Según la humana naturaleza, Jesucristo estuvo sujeto al Padre con una triple sujeción: de ser o de bondad, de servidumbre y de obediencia.

La sujeción de Jesucristo, en cuanto hombre, al Padre, *genéricamente* la proclamó el mismo Jesucristo cuando dijo: «el Padre es *mayor* que YO» (Io. 14,28).

Lo cual sólo puede entenderse en cuanto a la naturaleza humana, pues todas las personas divinas son iguales en cuanto a la perfección, ya que todas tienen una misma naturaleza, con la cual realmente se identifican (1 q.40 a.1; q.42 a.4). En cambio, la naturaleza humana es una cosa creada, cuyas propiedades se predican realmente de Jesucristo (3 q.16 a.4), por razón de la cual Este es inferior al Padre y está sujeto a El.

Así como no se puede decir absolutamente que Jesucristo es *criatura,* sino tan sólo según la naturaleza humana, tampoco se puede afirmar que está *sujeto* al Padre (ad 1). La *plena* sujeción de Jesucristo al Padre no tendrá lugar hasta el final de los tiempos en la gloria, cuando el mismo Jesucristo estará totalmente sujeto a Aquél en cuanto hombre, no sólo en sí mismo, sino también en sus miembros por la plena participación de la bondad divina. Entonces es cuando todas las cosas estarán también totalmente sujetas a Jesucristo por el cumplimiento final de su voluntad acerca de ellas, ya que ahora solamente lo están en cuanto a su potestad, según aquello del mismo Jesucristo: «Me ha sido dado todo poder en el cielo y en la tierra» (Mt. 28,18; ad 3).

Específicamente, la inferioridad de Jesucristo respecto del Padre, en virtud de la naturaleza humana, por razón de la cual está sujeto a El, es triple:

A) *De ser o de bondad.*—«¿Por qué me llamas bueno?»—contesta Jesús al joven que le preguntaba lo que había de hacer para alcanzar la vida eterna—. «Nadie es bueno sino sólo Dios» [1]. Cuyas palabras manifiestamente se refieren a la bondad por esencia o imparticipada, que sólo Dios posee. Mas la naturaleza humana es un ser necesariamente por participación al que de ninguna manera conviene la bondad por esencia, y repugna el ser por esencia. En este sentido dice Jesucristo que nadie es bueno sino sólo Dios. Como antes indicamos, la plena sujeción de Jesucristo al Padre por razón de la participación de su bondad sólo tendrá lugar en la gloria (ad 3).

B) *De servidumbre.*—En su predicción profética del Mesías, Isaías lo describe como el Siervo de Yavé [2]. San Pablo nos dice que el Verbo divino tomó en Jesucristo *la forma de siervo* (Phil. 2,7), y el mismo Jesucristo nos manifiesta que «el Hijo del hombre no ha venido a ser servido, sino a *servir* y a dar su vida para redención de muchos» (Mc. 10,45).

Servidumbre es una relación fundada sobre la acción del que manda y la pasión del que ejecuta sus órdenes y disposiciones. Toda criatura sirve al creador en cuanto está regida por las disposiciones de Dios acerca de ella (Sap. 16,24). Jesucristo, en todas las acciones de su humanidad, durante toda su vida, pasión y muerte, no hizo otra cosa que cumplir las disposiciones del Padre acerca de El. Las acciones de la naturaleza se atribuyen también a la persona, como sujeto de las mismas. Y por esto, aunque propiamente siervo y señor se dicen de la persona y no de la naturaleza, por razón de las operaciones de su humanidad se dice Jesucristo siervo del Padre (c y ad 2).

C) *De obediencia.*—Jesucristo no realizó las disposiciones del Padre acerca de su vida de una manera inerte o puramente mecánica, ni tampoco por

[1] Mc. 10,18; Mt. 19,17; Lc. 18,19.
[2] Is. 42,1; 49,3ss.

imposición violenta, sino de un modo perfectamente voluntario y libre, con una total conformidad y un absoluto sometimiento de su voluntad humana a la divina. Y por eso nos dice El mismo: «He bajado del cielo no para hacer mi voluntad, sino la voluntad del que me envió» (Io. 6,38). «El que me envió está conmigo; no me ha dejado solo, porque yo hago siempre lo que es de su agrado» [3].

II. ¿Estuvo también Jesucristo sometido a sí mismo? (a.2)

Error de Nestorio.—Como éste establecía en Jesucristo la existencia de dos personas distintas, la divina del Verbo y la del hombre, accidentalmente unidas entre sí, afirmaba también que Jesucristo era siervo de sí mismo, en cuanto que el hombre servía a Dios. Pero semejante doctrina es totalmente reprobable.

Es herético decir que Jesucristo es siervo de sí mismo según la persona, lo cual se puede afirmar según la naturaleza. Por tanto, siempre que se habla de Jesucristo como sujeto, siervo o menor que el Padre, se ha de expresar la razón de tales denominaciones, la naturaleza humana.

A) *No según la persona.*—Dice así el concilio de Efeso en el sexto anatematismo de San Cirilo: «Si alguien dijere que Dios es Señor de Jesucristo, Verbo del Dios Padre, y no confiesa que el mismo Jesucristo es al mismo tiempo Dios y hombre verdadero, por lo mismo que el Verbo se hizo hombre (Io. 1,14), según las Escrituras, sea anatema» (Dz. 118).

La razón es manifiesta, porque en ese caso habría en Jesucristo dos personas distintas, ya que las relaciones de señor y de siervo propiamente se dicen de la persona. De igual modo, en este sentido tampoco se puede decir que Jesucristo sea menor o que esté sujeto a sí mismo.

B) *Según la naturaleza humana.*—Pues existiendo en Jesucristo dos naturalezas distintas, como el ser Señor y Siervo conviene a la persona por razón de la naturaleza, muy bien puede ser Señor según la naturaleza divina y Siervo según la humana, ya que el sujeto de las operaciones de la naturaleza humana de Jesucristo es la persona del Verbo, de la cual se dicen y predican, y por razón de las cuales conviene a Jesucristo llamarse siervo. Así, por razón diversa, o diversa naturaleza, no hay inconveniente en que un mismo sujeto sea siervo y señor a la vez, lo que sería absurdo afirmar prescindiendo de aquéllas (ad 2). Y de modo semejante, tratándose de partes diversas de un mismo objeto, como son la sensible y racional en el hombre (ad 3).

C) *Expresamente indicado.*—Siendo el nombre de Jesucristo un nombre personal, así como también el de Hijo, es manifiesto que aquellas cosas que pertenecen a la persona se pueden decir de El *absolutamente*. Así, por ejemplo, que es Dios, eterno, omnipotente, etc. En cambio, las que se predican de la persona por razón de la humana naturaleza, se ha de expresar ésta a fin de evitar confusiones y malas inteligencias siempre que se las atribuímos. Y así, no debemos decir que Jesucristo es criatura, está sujeto, es siervo o

[3] Io. 8,29; Mt. 26,39; Lc. 22,42; Phil. 2,8; Rom. 5,19; Heb. 5,8, etc.

menor que el Padre, sino añadiendo: en cuanto hombre o por razón de su naturaleza humana. Pues tales atributos solamente le convienen en virtud de la humana naturaleza, unida a El en la persona. Y si alguna vez no se encuentran explicadas estas atribuciones en los documentos de la tradición, deben sobrentenderse tales determinaciones.

CUESTION 20

(In duos articulos divisa)

De subiectione Christi ad Patrem

La sumisión de Cristo a su Padre

Deinde considerandum est de his quae conveniunt Christo per comparationem ad Patrem (cf. q.16 introd.). Quorum quaedam dicuntur de ipso secundum habitudinem ipsius ad Patrem: puta quod est ei subiectus; quod ipsum oravit; quod ei in sacerdotio ministravit. Quaedam vero dicuntur, vel dici possunt, secundum habitudinem Patris ad ipsum: puta, si Pater eum adoptasset; et quod eum praedestinavit. Primo igitur considerandum est de subiectione Christi ad Patrem; secundo, de eius oratione (q.21); tertio, de ipsius sacerdotio (q.22); quarto, de adoptione, an ei conveniat (q.23); quinto, de eius praedestinatione (q.24).

Circa primum quaeruntur duo.

Primo: utrum Christus sit subiectus Patri.

Secundo: utrum sit subiectus sibi ipsi.

Conviene ahora considerar las relaciones existentes entre Cristo y el Padre. Primero, las que Cristo guarda respecto de su Padre; por ejemplo, que le estuvo sometido, que le dirigió oraciones, que le sirvió con su sacerdocio. Luego, las que el Padre guarda respecto de Cristo; por ejemplo, si le adoptó y si le predestinó. En primer lugar, pues, vamos a considerar la sumisión de Cristo a su Padre; luego, su oración; en tercer lugar, su sacerdocio; en cuarto, su adopción, si le conviene; en quinto, su predestinación.

Acerca del primer punto se pregunta:

Primero: si Cristo estuvo sometido al Padre.

Segundo: si estuvo sometido a sí mismo.

ARTICULO 1

Utrum sit dicendum Christum esse subiectum Patri [a]

Si Cristo estuvo sometido a su Padre

Ad primum sic proceditur. Videtur quod non sit dicendum Christum esse subiectum Patri.

1. Omne enim quod subiicitur Deo Patri, est creatura: quia, ut

Dificultades. Parece que no puede afirmarse que Cristo estuvo sometido a su Padre.

1. Todo lo que está sometido a Dios Padre es una criatura. En efec-

[a] 1 q.42 a.4 ad 1; *Sent.* 3 d.11 a.1 ad 2; *In I Cor.* 15 lect.3.

to, se dice en el libro "Los dogmas eclesiásticos" que, "dentro de la Trinidad, nadie sirve ni está sometido". Pero, como ya hemos demostrado, no puede decirse en absoluto que Cristo sea una criatura. Luego en absoluto tampoco se puede decir que esté sometido al Padre.

2. Se dice que uno está sometido a Dios cuando está al servicio de su soberano dominio. Pero a la naturaleza humana de Cristo no se le puede atribuir la servidumbre; pues, como escribe el Damasceno, "no puede decirse que la naturaleza humana de Cristo fuese sierva, pues tanto la servidumbre como la dominación no son propiedades de la naturaleza, sino simples relaciones, como la paternidad y la filiación". Luego Cristo, desde el punto de vista de su naturaleza humana, no está sujeto al Padre.

3. Se dice en la Carta a los Corintios: "Cuando le queden sometidas todas las cosas, entonces el mismo Hijo se sujetará a quien a El todo se lo sometió". Mas, como leemos en la Carta a los Hebreos, "al presente no vemos aún que todo le esté sometido". Luego Cristo aún no está sujeto al Padre, que le sometió a El todas las cosas.

Por otra parte, se lee en San Juan: "El Padre es mayor que yo". Y San Agustín comenta así: "No en vano dice la Escritura que el Hijo es igual al Padre y, a la vez, que el Padre es mayor que el Hijo; pues lo primero claramente se entiende de la forma de Dios; lo segundo, de la forma de siervo". Ahora bien, lo inferior está sujeto a lo superior. Luego Cristo, considerado bajo la forma de siervo, está sometido al Padre.

Respuesta. Las propiedades de una determinada naturaleza son predicables del sujeto que posee dicha naturaleza. Ahora bien, la naturaleza humana, por su misma condición, está triplemente sometida a Dios. Primeramente, cuanto al grado de bondad, pues la naturaleza divina es la bondad por esencia, como enseña Dionisio, mientras que la naturaleza creada sólo posee una cierta participación de la bondad divina, y está, por tanto, sometida a la irradiación en ella de esta bondad, por así decirlo.—En segundo lugar, cuanto a la potestad de Dios, pues la naturaleza humana, como también toda criatura, está sujeta a las disposiciones de la divina Providencia.—En tercer lugar, respecto de su propio acto, en cuanto que por propia voluntad obedece a los preceptos de Dios. El mismo Cristo afirma de sí mismo este triple sometimiento al Padre. El primero está consignado en San Mateo: "¿Por qué me preguntas sobre lo bueno? Uno solo es bueno, Dios". San Jerónimo comenta así este pasaje: "Porque aquel joven le había llamado Maestro bueno, y no le proclamó Dios o Hijo de Dios, le responde Jesús que, no obstante su santidad humana, en comparación con Dios no era bueno". Con lo cual nos dió a entender que, desde el punto de vista de su naturaleza humana, no alcanzó el grado de la bondad divina. Y porque, "entre aquellas realidades en que la grandeza no supone cantidad material, es mayor lo que es mejor", como dice San Agustín, de ahí que se diga que el Padre es mayor que Cristo, considerado éste en cuanto a su naturaleza humana.

La segunda especie de sometimiento se atribuye a Cristo, porque todos los acontecimientos referentes a su humanidad los creemos como dispuestos por la Providencia divina. Por ello dice Dionisio que Cristo "está sometido a las ordenaciones de

dicitur in libro «De ecclesiast. Dogmat.» [1]**, «in Trinitate nihil est serviens neque subiectum». Sed non est simpliciter dicendum quod Christus sit creatura: ut supra (q.16 a.8) dictum est. Ergo etiam non est simpliciter dicendum quod Christus sit Deo Patri subiectus.**

2. Praeterea, ex hoc dicitur aliquid Deo subiectum, quod est eius dominio serviens. Sed humanae naturae in Christo non potest attribui servitus: dicit enim Damascenus, in III libro [2]**: «Sciendum quod neque servam ipsam», humanam scilicet naturam Christi, «dicere possumus. Servitutis enim et dominationis nomen non naturae sunt cognitiones, sed eorum quae ad aliquid, quemadmodum paternitatis et filiationis». Ergo Christus secundum humanam naturam non est subiectus Deo Patri.**

3. Praeterea, I Cor. 15,28 dicitur: «Cum autem subiecta fuerint illi omnia, tunc ipse Filius subiectus erit illi qui sibi subiecit omnia». Sed, sicut dicitur Heb. 2,8, «nunc necdum videmus ei subiecta omnia». Ergo nondum ipse est subiectus Patri, qui ei subiecit omnia.

Sed contra est quod dicitur Io. 14,28: «Pater maior me est». Et Augustinus dicit, in I «De Trin.» [3]**: «Non immerito Scriptura utrumque dicit: aequalem Patri Filium: et Patrem maiorem Filio. Illud enim propter formam Dei, hoc autem propter formam servi, sine ulla confusione intelligitur». Sed minor est subiectus maiori. Ergo Christus, secundum formam servi, est Patri subiectus.**

Respondeo dicendum quod cuilibet habenti aliquam naturam conveniunt ea quae sunt propria illius naturae. Natura autem humana ex sui conditione habet triplicem subiectionem ad Deum. Unam quidem secundum gradum bonitatis: prout scilicet natura divina est ipsa essentia bonitatis, ut patet per Dionysium, 1 cap. «De div. nom.» [4]**; natura autem creata habet quandam participationem divinae bonitatis, quasi radiis illius bonitatis subiecta.—Secundo, humana natura subilicitur Deo quantum ad Dei potestatem: prout scilicet humana natura, sicut et quaelibet creatura, subiacet operationi divinae dispositionis.—Tertio modo, specialiter humana natura Deo subilicitur per proprium suum actum: inquantum scilicet propria voluntate obedit mandatis eius. Et hanc triplicem subiectionem ad Patrem Christus de seipso confitetur. Primam quidem, Mt. 10,17: «Quid me interrogas de bono? Unus est bonus Deus». Ubi Hieronymus dicit** [5] **quod, «quia eum magistrum vocaverat bonum, et non Deum vel Dei Filium confessus erat, dixit quamvis sanctum hominem in comparatione Dei non esse bonum». Per quod dedit intelligere quod ipse, secundum humanam naturam, non pertingebat ad gradum bonitatis divinae. Et quia «in his quae non mole magna sunt, idem est esse maius quod melius», ut Augustinus dicit, in VI «De Trin.»** [6]**; ex hac ratione Pater dicitur «maior Christo» secundum humanam naturam.**

Secunda autem subiectio Christo attribuitur, inquantum omnia quae circa humanitatem Christi acta sunt, divina dispositione gesta creduntur. Unde dicit Dionysius, 4 cap. «Cael. hier.» [7]**, quod Christus «subilicitur Dei Patris ordinationibus». Et haec est subiectio servitutis, secundum quod**

[1] GENNADIUS, c.4: ML 58,982.
[2] *De fide orth.* c.21: MG 94,1085.
[3] C.7: ML 42,829.
[4] § 5: MG 3,593; S.TH., lect.3.
[5] *In Mt.* 19,17 l.3: ML 26,141.
[6] C.8: ML 42,929.
[7] § 4: MG 3,181.

Dios Padre". Es el sometimiento de servidumbre, que consiste en que "la creación entera sirve a Dios" y está sujeta a sus preceptos. Así lo enseña la Sabiduría: "La creación te sirve a ti, su Creador." Y en este sentido se dice en la Epístola a los Filipenses que el Hijo de Dios "tomó la forma de siervo".

La tercera especie de sometimiento la predica Cristo de sí mismo, cuando dice: "Hago siempre lo que es de su agrado". Esta es la sumisión de obediencia, por lo que se dice en la Epístola a los Filipenses: "Se hizo obediente al Padre hasta la muerte".

Soluciones. 1. Como hemos notado anteriormente, cuando se dice que Cristo es una criatura, no debe entenderse esta afirmación absolutamente, sino sólo en cuanto a su naturaleza humana, póngase o no se ponga explícitamente esta determinación. De igual forma, cuando se dice que Cristo está sujeto al Padre, no debe entenderse absolutamente, sino sólo desde el punto de vista de su naturaleza humana, aunque esta determinación no se consigne explícitamente. Pero es preferible consignarla para evitar así el error de Arrio, que sostenía que el Hijo era menor que el Padre.

2. La relación de servidumbre y dominio se apoya sobre la acción y la pasión, puesto que propio del siervo es ser movido por el imperio de su señor. Ahora bien, el sujeto de la acción no es la naturaleza, sino la persona, pues, como dice Aristóteles, "los actos pertenecen al supuesto y al individuo". Sin embargo, la acción se atribuye a la naturaleza como al principio según el cual obra la persona o la hipóstasis. Por tanto, aunque propiamente hablando no puede decirse que la naturaleza sea soberana o sierva, con todo, sí puede decirse con propiedad que una hipóstasis o persona es soberana o sierva por razón de tal o tal naturaleza. Y, según esto, nada impide afirmar que Cristo estaba sometido al Padre o que era su siervo desde el punto de vista de su naturaleza humana.

3. Como lo señala San Agustín, "Cristo entregará a Dios y al Padre el reino cuando haya conducido a los justos, en los cuales reina al presente por la fe, a la visión eterna", a fin de que contemplen la esencia común al Padre y al Hijo. Entonces estará totalmente sometido al Padre no sólo El mismo, sino también sus miembros, al participar plenamente de la divina bondad. También entonces le estarán todas las cosas sujetas por el cumplimiento definitivo de su voluntad en ellas, aunque también al presente están sujetas a su potestad, según lo consigna San Mateo: "Me ha sido entregado todo poder en el cielo y en la tierra".

«omnis creatura Deo servit» (Iudith 16,17), eius ordinationi subiecta: secundum illud Sap. 16,24: «Creatura tibi Factori deserviens». Et secundum hoc etiam Filius Dei, Phil. 2,7, dicitur «formam servi accipiens».

Tertiam etiam subiectionem attribuit sibi ipsi, Io. 8,29 dicens: «Quae placita sunt ei, facio semper». Et haec est subiectio obedientiae. Unde dicitur Phil. 2,8 quod «factus est obediens Patri usque ad mortem».

Ad primum ergo dicendum quod, sicut non est simpliciter intelligendum quod Christus sit creatura, sed solum secundum humanam naturam, sive apponatur ei determinatio sive non, ut supra dictum est (q.16 a.8); ita etiam non est simpliciter intelligendum quod Christus sit subiectus Patri, sed solum secundum humanam naturam, etiam si haec determinatio non apponatur. Quam tamen convenientius est apponere, ad evitandum errorem Arii, qui posuit Filium minorem Patre.

Ad secundum dicendum quod relatio servitutis et dominii fundatur super actione et passione: inquantum scilicet servi est moveri a domino secundum imperium. Agere autem non attribuitur naturae sicut agenti, sed personae: «actus» enim «suppositorum sunt et singularium», secundum Philosophum [8]. Attribuitur tamen actio naturae sicut ei secundum quam persona vel hypostasis agit. Et ideo, quamvis non proprie dicatur quod natura sit domina vel serva, potest tamen proprie dici quod aliqua hypostasis vel persona sit domina vel serva secundum hanc vel illam naturam. Et secundum hoc, nihil prohibet Christum dicere Patri subiectum, vel servum, secundum humanam naturam.

Ad tertium dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in I «De Trin.» [9], «tunc Christus tradet regnum Deo et Patri, quando iustos, in quibus nunc regnat per fidem, perducturus est ad speciem», ut scilicet videant ipsam essentiam communem Patri et Filio. Et tunc totaliter erit Patri subiectus non solum in se, sed etiam in membris suis, per plenam participationem divinae bonitatis. Tunc etiam omnia erunt plene ei subiecta per finalem impletionem suae voluntatis de eis. Licet etiam modo sint omnia ei subiecta quantum ad potestatem: secundum illud Mt. 28,18: «Data est mihi omnis potestas in caelo et in terra», etc.

[8] *Metaph.* 1 c.1 n.6 (Bk 981a16): S.Th., lect.6.

ARTICULO 2

Utrum Christus sit sibi ipsi subiectus

Si Cristo estuvo sometido a sí mismo

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Christus non sit sibi ipsi subiectus.

1. Dicit enim Cyrillus, in Epistola Synodica, quam scilicet Synodus Ephesina [10] recepit: «Neque», inquit, «ipse Christus sibi servus est neque Dominus. Fatuum enim est, magis autem et impium, ita dicere vel sapere». Et hoc etiam asseruit Damascenus, in III libro (l.c. nt.2), dicens: «Unum enim ens Christus non potest servus esse sui ipsius et Dominus». Sed intantum dicitur servus Patris Christus, inquantum est ei subiectus. Ergo Christus non est subiectus sibi ipsi.

Dificultades. Parece que Cristo no estuvo sujeto a sí mismo.

1. Dice San Cirilo en una carta aceptada por el concilio de Efeso: "Cristo no era ni siervo ni señor de sí mismo; es necio, o mejor, impío, hablar y pensar así". Y lo mismo asegura el Damasceno: "Cristo, siendo un solo ser, no puede ser siervo ni señor de sí mismo". Pero se dice que Cristo es servidor del Padre, en cuanto que le está sujeto. Cristo, pues, no estaba sometido a sí mismo.

[9] C.8: ML 42,831.

[10] P.1 c.26; ap. *Ad Nestorium*: MG 77,112.

2. El siervo dice relación al señor. Ahora bien, no se da relación de una cosa consigo misma, pues, según las palabras de San Hilario, "nada es semejante o igual a sí mismo". Luego no puede afirmarse que Cristo era siervo de sí mismo ni sujeto, por tanto, a sí mismo.

3. Se lee en el Símbolo de San Atanasio: "Así como el alma racional y la carne constituyen un solo hombre, así Dios y el hombre constituyen un único Cristo". Pero por el simple hecho de que el cuerpo está sometido al alma no se dice que el hombre está sujeto a sí mismo o que es servidor de sí mismo o mayor que sí mismo. Luego tampoco puede decirse que Cristo está sometido a sí mismo por el solo hecho de que su humanidad está sujeta a su divinidad.

Por otra parte, escribe San Agustín: "Es claro que desde este punto de vista", esto es, en cuanto que el Padre es mayor que Cristo atendiendo a la humanidad de éste, "el Hijo es también inferior a sí mismo".

2. Como lo prueba San Agustín en el mismo lugar, el Hijo de Dios tomó la forma de siervo sin perder la forma de Dios. Pero desde el punto de vista de la forma divina, que es común al Padre y al Hijo, el Padre es mayor que el Hijo, considerado éste en cuanto a su naturaleza humana. Luego también el Hijo es mayor que sí mismo con relación a su naturaleza humana.

3. Cristo, desde el punto de vista de su naturaleza humana, es siervo de Dios Padre, según las palabras de San Juan: "Subo a mi Padre y a vuestro Padre, a mi Dios y a vuestro Dios." Pero todo el que es siervo del Padre lo es del Hijo; de lo contrario, no todo lo que es del Padre pertenecería al Hijo. Luego Cristo es siervo de sí mismo y está sujeto a sí mismo.

2. Praeterea, servus refertur ad dominum. Sed relatio non est alicuius ad seipsum: unde et Hilarius dicit, in libro «De Trin.» [11] **quod «nihil est sibi simile aut aequale». Ergo Christus non potest dici servus sui ipsius. Et per consequens, nec sibi esse subiectus.**

3. Praeterea, «sicut anima rationalis et caro unus est homo, ita Deus et homo unus est Christus»: ut Athanasius dicit [12]**. Sed homo non dicitur subiectus sibi ipsi, vel servus sui ipsius, aut maior seipso, propter hoc quod corpus eius subiectum est animae. Ergo neque Christus dicitur subiectus sibi ipsi propter hoc quod eius humanitas subiecta est divinitati ipsius.**

Sed contra est quod Augustinus dicit, in I «De Trin.» (l.c. nt.3): «Veritas ostendit, secundum istum modum», quo scilicet Pater maior est Christo secundum humanam naturam, «etiam seipso minorem Filium».

2. Praeterea, sicut ipse argumentatur ibidem, sic accepta est a Filio Dei forma servi ut non amitteretur forma Dei. Sed secundum formam Dei, quae est communis Patri et Filio, Pater est Filio maior secundum humanam naturam. Ergo etiam Filius maior est seipso secundum humanam naturam.

3. Praeterea, Christus, secundum humanam naturam, est servus Dei Patris: secundum illud Io. 20,17: «Ascendo ad Patrem meum et Patrem vestrum, Deum meum et Deum vestrum». Sed quicumque est servus Patris, est servus Filii: alioquin non omnia quae sunt Patris essent Filii. Ergo Christus est servus sui ipsius, et sibi subditus.

[11] L.7 n.15; ML 10,211; cf. l.3 n.23: ML 10,91.
[12] *In Symb. «Quicumque».*

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (a.1 ad 2), esse dominum et servum attribuitur personae vel hypostasi secundum aliquam naturam. Cum ergo Christus dicitur esse «Dominus vel servus sui ipsius», vel quod «Verbum Dei est Dominus hominis Christi», hoc potest intelligi dupliciter. Uno modo, ut intelligatur hoc esse dictum ratione alterius hypostasis vel personae, quasi alia sit persona Verbi Dei dominantis, et alia hominis servientis: quod pertinet ad haeresim Nestorii. Unde in condemnatione Nestorii dicitur in Synodo Ephesina (l.c. nt.10): «Si quis dicit Deum vel Dominum esse Christi ex Deo Patre Verbum, et non eundem magis confitetur simul Deum et hominem, utpote Verbo carne facto, secundum Scripturas, anathema sit». Et hoc modo negatur a Cyrillo et Damasceno (arg.1). Et sub eodem sensu negandum est Christum esse minorem seipso, vel esse «sibi ipsi subiectum».

Alio modo potest intelligi secundum diversitatem naturarum in una persona vel hypostasi. Et sic dicere possumus, secundum unam earum, in qua cum Patre convenit, simul eum cum Patre praecesse et dominari: secundum vero alteram naturam, in qua nobiscum convenit, ipsum subesse et servire. Et secundum hunc modum dicit Augustinus (in «Sed contra») Filius esse «seipso minorem».

Sciendum tamen quod, cum hoc nomen «Christus» sit nomen personae, sicut et hoc nomen «Filius», illa per se et absolute possunt dici de Christo quae conveniunt ei ratione suae personae, quae est aeterna: et maxime huiusmodi relationes, quae magis proprie videntur ad personam vel hypostasim pertinere. Sed ea quae conveniunt sibi secundum humanam naturam, sunt ei potius attribuenda cum determinatione. Ut videlicet dicamus Christum simpliciter esse Maximum, et Dominum, et Praesidentem: quod autem sit subiectus, vel servus, vel minor, est ei at-

Respuesta. Como ya hemos dicho, el ser señor o siervo se atribuye a la persona o a la hipóstasis en relación con una determinada naturaleza. Cuando, pues, se dice que Cristo es señor o siervo de sí mismo, o que el Verbo de Dios es Señor de Cristo hombre, puede entenderse de dos maneras: una, en el sentido de que la persona del Verbo de Dios ejerza su dominación y la persona del hombre esté sometida a tal dominación; sería la herejía de Nestorio. Por eso, en la condenación de Nestorio en el concilio de Efeso, se lee: "Si alguien dijere que el Verbo de Dios Padre es Dios o Señor de Cristo y no confiesa, conforme a la Sagrada Escritura, que el mismo sujeto es a la vez Dios y hombre, al haberse hecho carne el Verbo, sea anatema". Lo mismo enseñan San Cirilo y el Damasceno. Y en este mismo sentido debe negarse que Cristo sea menor que sí mismo o que esté sometido a sí mismo.

De otra manera puede entenderse respecto de la diversidad de naturalezas en una misma persona o hipóstasis. En este sentido podemos decir que, en cuanto a la naturaleza que tiene común con el Padre, Cristo es Jefe y Señor junto con el Padre; pero, en cuanto a la naturaleza que tiene común con nosotros, Cristo está sometido y es siervo. Atendiendo a esto último es como San Agustín dice que el Hijo es inferior a sí mismo.

Pero debe notarse que el nombre "Cristo" designa la persona, igual que el nombre "Hijo". Por tanto, todo aquello que le conviene en razón de su persona, que es eterna, puede predicarse de Cristo por sí y absolutamente, sobre todo las relaciones de que hablamos que parecen pertenecer más propiamente a la persona o hipóstasis. Mas lo que conviene a Cristo en razón de su naturaleza humana debe predicarse de él con cierta reserva. Así, se dirá que Cristo es absolutamente lo más excelso, el Señor, el Soberano; pero,

cuando se dice de él que está sometido, que es siervo, que es menor, debe precisarse de esta manera: "desde el punto de vista de su naturaleza humana".

Soluciones. 1. San Cirilo y el Damasceno niegan que Cristo sea Señor de sí mismo, en cuanto esto implicaría pluralidad de supuestos; pluralidad que es requerida para que uno pueda llamarse absolutamente señor de otro.

2. Propiamente hablando, las personas del señor y del siervo deben ser distintas. Pero pueden salvarse las nociones de dominio y servidumbre de un mismo sujeto cuando éste es señor y siervo de sí mismo bajo razones diversas.

3. A causa de la diversidad de partes existentes en el hombre, de las cuales una es superior y otra inferior, dice Aristóteles que "hay una justicia que el hombre se debe a sí mismo", en cuanto que el irascible y el concupiscible obedecen a la razón. Y, bajo este aspecto, un mismo hombre puede estar sometido y ser servidor de sí mismo en razón de las diversas partes de su ser.

La respuesta a los otros argumentos es clara por lo dicho, pues San Agustín afirma que el Hijo es inferior a sí mismo o que está sometido a sí mismo atendiendo a su naturaleza humana y no porque haya una diversidad de supuestos.

[13] C.11 n.9 (BK 1138b5): S.TH., lect.17.

tribuendum cum determinatione, scilicet, «secundum humanam naturam».

Ad primum ergo dicendum quod Cyrillus et Damascenus negant Christum esse Dominum sui ipsius, secundum quod per hoc importatur pluralitas suppositorum, quae requiritur ad hoc quod aliquis simpliciter sit dominus alicuius.

Ad secundum dicendum quod simpliciter quidem oportet esse alium dominum et alium servum: potest tamen aliqua ratio dominii et servitutis servari prout idem est dominus sui ipsius secundum aliud et aliud.

Ad tertium dicendum quod, propter diversas partes hominis, quarum una est superior et alia inferior, dicit etiam Philosophus, in V «Ethic.»[13], quod «iustitia hominis est ad seipsum», inquantum irascibilis et concupiscibilis obediunt rationi. Secundum etiam hunc modum unus homo potest dici sibi subiectus et serviens, secundum diversas sui partes.

Ad alia autem argumenta patet responsio ex dictis. Nam Augustinus asserit Filium seipso minorem, vel sibi subiectum, secundum humanam naturam: non secundum diversitatem suppositorum.

INTRODUCCION A LA CUESTION 21

LA ORACION DE JESUCRISTO

DIVISIÓN DE LA CUESTIÓN.—Cuatro puntos toca Santo Tomás acerca de la oración de Jesucristo: 1.° Si le pertenecía orar (a.1). 2.° Si le competía orar según el apetito sensible (a.2). 3.° Si oró por sí mismo (a.3). 4.° Si su oración fué siempre escuchada (a.4). Huelga decir que en ellos se estudian las facetas principales de la oración de Jesucristo, tan reveladoras de la psicología de su alma humana.

I. Si correspondía a Jesucristo orar (a.1)

Qué es oración.—Ya San Juan Damasceno definió la oración diciendo que es la elevación de la mente a Dios[1], lo cual constituye la noción clásica de la oración, según Santo Tomás[2]. Esta elevación no es de la razón especulativa, sino de la razón práctica, que expone a Dios los deseos y aspiraciones de la propia voluntad para que El les dé cumplida satisfacción[3]

• *Estado de la cuestión.*—La oración denota en el que la hace inferioridad, sujeción, indigencia e incapacidad para realizar por sí mismo aquello que pide a otro (2-2 q.83 a.1-3).

Jesucristo era verdadero Dios, no pudiendo convenirle la oración bajo este concepto. Pero al mismo tiempo era también hombre, siendo su naturaleza humana una en la persona y en la existencia con el Verbo divino, la cual gozaba de la más perfecta visión de la esencia de Dios desde el primer instante de su existencia. Por lo cual tampoco podía convenirle, en cuanto hombre, aquella elevación de su mente a Dios en que hemos dicho consistía la oración. Además, en virtud de su ciencia beatífica, poseía también un conocimiento perfectísimo de todo lo que había de suceder en el tiempo, sin que le fuera posible cambiar el curso de las cosas por su oración[4].

De aquí la cuestión de si convenía, y de qué manera, orar a Jesucristo.

SOLUCIÓN DE LA CUESTIÓN.—Se resume en la siguiente conclusión:

Jesucristo oró en cuanto hombre, siéndole la oración totalmente conveniente según su naturaleza humana.

Del hecho de la oración de Jesucristo no se puede dudar. Inculca a todos la necesidad de la oración y enseña el modo de realizarla[5]. El mismo ora día y noche, escogiendo lugares solitarios, como el desierto y las montañas[6]. En la oración del huerto de Getsemaní suda sangre ante la inminencia de su pasión (Lc. 22,44). En la oración sacerdotal, después de explicar a sus

[1] *De fide orth.*: MG 94,1089.
[2] 2-2 q.83 a.1c; a.3 ad 1.
[3] 2-2 q.83 a.1; 3 q.21 a.1c y ad 3.
[4] *In Sent.* 3 d.17 q.1 a.3.
[5] Lc. 18,1; 18,10-14; 6,28; 21,36; 22,40; 11,1-4; Mt. 6,5-9; 5,44; Mc. 13,18; 13,33.
[6] Mc. 1,35; 6,46; Lc. 9,18; 6,12; 9,28; Mt. 14,23.

discípulos su pasión, revelarles algunos secretos de su alma, prometerles su asistencia y la venida del Espíritu Santo y darles sus últimas consignas, ruega al Padre por sí mismo, por sus discípulos y por todos los creyentes (Io. 17,1-26).

Se pregunta ahora: ¿De qué manera pudo convenirle a Jesucristo la oración? Desde luego que, si sólo pudiéramos considerarlo en cuanto Dios, valdrían todas las razones antes indicadas, y la oración de Jesucristo sería un hecho totalmente inexplicable, que, en vez de convenirle, le sería totalmente incompatible.

Pero Jesucristo es también real y sustancialmente hombre. Y en cuanto hombre, además de la voluntad divina omnipotente, posee también una voluntad humana, que es débil como la nuestra, la cual tiene también deseos y aspiraciones que no puede realizar sin el concurso y la intervención de la virtud divina. De aquí su recurso constante a Dios en la oración en demanda de su virtud para llevar a efecto las aspiraciones de su voluntad humana.

La elevación de su mente a Dios no es como la del que, no estando con ella en Dios, acude a El en actitud suplicante de ayuda divina, sino del que, hallándose inseparablemente unido a El de una manera sublime por la visión beatífica, implora de igual manera el socorro divino para superar y vencer la flaqueza de su naturaleza y voluntad humanas [7].

La debilidad de ésta no desapareció en Jesucristo con la unión de aquélla en persona con el Verbo divino, puesto que en la unión hipostática se verifica una unidad de ser *personal* y no de naturaleza, siendo la oración una unión con Dios según la *operación* de la mente (a.2 ad 3), la cual en ninguna manera estaba tampoco obstaculizada por la visión beatífica. Jesucristo era comprensor y viador al mismo tiempo (3 q.15 a.10), hallándose contenidos en la parte superior de su espíritu los resplandores de la visión beatífica por especial disposición divina [8], y quedando la inferior sumergida en una agonía constante, causada por la flaqueza y debilidad de su naturaleza humana, en contraste con las grandes aspiraciones y deseos de su alma generosa.

Por eso la oración tenía en Jesucristo un realismo mucho más vivo e impresionante que en nosotros, conviniéndole la oración con toda propiedad en cuanto hombre. Para la cual no era tampoco obstáculo el conocimiento perfectísimo que tenía de las cosas futuras por la ciencia beatífica (3 q.10 a.2c y ad 2), pues sabía también por ella que muchas habían de suceder por su oración (a.1 ad 2). Por tanto, había de pedirlas a Dios, para ajustarse perfectamente a las disposiciones divinas, que no sólo determinan las cosas que han de venir. sino también los medios de su realización futura (2-2 q.83 a.2).

Por lo cual, muy bien podemos concluir que la oración es la expresión normal del alma humana de Jesucristo, de su gran tragedia y de su amor divino-humano hacia nosotros.

Dos cosas se siguen inmediatamente de ella, las cuales prueban al mismo tiempo su alta conveniencia, la demostración de que Jesucristo tenía una naturaleza humana igual a la nuestra y la ejemplaridad o enseñanza para nosotros de orar. Pues, sin la naturaleza humana, la oración de Jesucristo no podría tener realidad ni consistencia, y la necesidad que todos tenemos de la oración adquiere su más alto grado de expresión y se corrobora en grado sumo con el ejemplo de Jesucristo.

En cuanto Dios, y como instrumento de la virtud divina, Jesucristo podía hacer por sí mismo muchas cosas que no podía realizar en cuanto hombre según la naturaleza humana (3 q.13 a.1-4). Su oración se extendía a todas,

[7] *In Sent.* 3 d.17 q.1 a.3 sol.1 ad 1; 3 q.21 a.1 ad 3.
[8] 3 q.14 a.1 ad 2; q.15 a.5 ad 3.

lo mismo a las que realizaba por virtud divina como a las que hacía por virtud propia, porque, respecto de todas ellas, «la virtud y la operación del alma de Jesucristo dependían de Dios, que es el que *obra en nosotros el querer y el obrar, según su beneplácito*, como enseña San Pablo» (ibid., a.4 ad 3).

Y como el hombre en Jesucristo es también Dios, y, por lo tanto, omnipotente, Jesucristo no oraba por *indigencia*. Y así dice San Ambrosio: «No te dejes fascinar por insidiosas imaginaciones pensando que el Hijo de Dios ora por *debilidad*, pidiendo lo que no puede realizar. El Autor de todo poder es también maestro de obediencia, el cual con su ejemplo nos exhorta al cumplimiento de los preceptos de esta virtud» [9]. Y San Agustín: «Podía el Señor, en forma de siervo, orar en silencio si fuese necesario; pero quiso manifestarse rogando al Padre, para que nos acordáramos que El es nuestro Doctor» [10]. Lo cual en nada se opone a que el orar le fuera totalmente conforme, *según su naturaleza humana*, adquiriendo bajo este concepto el ejemplo de su oración gran valor para inculcarnos la necesidad que todos tenemos de orar.

II. La oración de Jesucristo y su apetito sensible (a.2)

NOCIONES PREVIAS: a) *Doble sentido en que puede tomarse la oración.*—Formalmente, o en cuanto al acto de la misma, y materialmente, o sea, en cuanto al objeto de su exposición. En el primer sentido, la oración sólo puede ser acto de la razón y no del apetito sensible. La oración implica una ordenación de la cosa cuya consecución se desea al sujeto o causa que la puede realizar. La cual sólo puede ser acto de la razón, pues el apetito sensitivo no puede elevarse hasta Dios, que lo trasciende, ni, por tanto, ordenar a El la consecución del objeto apetecido por medio de su causalidad.

b) *Qué se entiende por apetito sensible.*—La facultad apetitiva del alma sensitiva que rechaza las cosas nocivas y contrarias y se complace en las que le son conformes y deleitables [11].

c) *Existencia en Jesucristo del apetito sensible.*—Es de fe que Jesucristo es hombre perfecto, lo cual no podría darse si en El no existiera el apetito sensitivo (3 q.18 a.2).

SOLUCIÓN DE LA CUESTIÓN.—Esto supuesto, establecemos la siguiente conclusión:

La oración de Jesucristo en cuanto al acto de la misma es sólo obra de su razón humana, en cuyo objeto de exposición entran las cosas del apetito sensitivo, así como también las de la voluntad natural y de la voluntad deliberada.

A) *Acto solamente de la razón.*—Así se desprende del examen de su concepto esencial (2-2 q.83 a.1), en el que, después de las nociones dadas anteriormente, no es necesario insistir. Por tanto, la oración de Jesús no fué, en modo alguno, acto de su apetito sensitivo, cuya potencialidad no se extendía a Dios ni podía ordenar a El el cumplimiento de lo que deseaba. Pero en la exposición de la oración de Jesucristo cabían perfectamente las cosas del apetito sensitivo, de la voluntad natural y de la voluntad deliberada.

[9] *Expositio super Luc.*: ML 15,1732
[10] *Tract. super Io.*: ML 35,1902.
[11] *De verit.* q.25 a.1ss; *Sum. Th.* 1 q.81 a.1.2.

B) *Del apetito sensitivo.*—En la oración en el huerto de Getsemaní expuso al Padre los sentimientos de su tristeza y angustia, siendo aquella oración, en expresión del Angélico Doctor, como la abogada de su sensualidad [12]. «Entonces vino Jesús con ellos (los discípulos), dice San Mateo, a un lugar llamado Getsemaní y les dijo: Sentaos aquí mientras voy yo allá a orar. Y tomando a Pedro y a los dos hijos de Zebedeo, comenzó a entristecerse y angustiarse. Entonces les dijo: Triste está mi alma hasta la muerte; quedaos aquí y velad conmigo. Y adelantándose un poco, se postró sobre su rostro, orando y diciendo: Padre mío, *si es posible, pase de mí este cáliz;* sin embargo, *no se haga como yo quiero, sino como quieres tú*» (Mt. 26,36-39).

Esta oración, aunque en ella se expresan los afectos del apetito sensitivo, no fué, sin embargo, dirigida por éste, sino por la razón (ad 2), porque, si bien es cierto que también el cuerpo se complace en las cosas divinas (Sal. 83,3), esto se verifica por la redundancia del espíritu en el cuerpo, y no por un acto de la misma sensualidad acerca de Dios, que totalmente la trasciende (ad 1). La unión que el cuerpo de Jesucristo tenía con Dios era solamente en el *ser personal* del Verbo y no en alguna acción por la cual se realice la oración (ad 3).

En la oración de Jesucristo en Getsemaní se nos enseñan tres cosas: 1.ª, que tenía una naturaleza sensible, que se inmuta y retrocede ante el sufrimiento y el dolor, igual a la nuestra; 2.ª, que en los infortunios y contrariedades nos es lícito también a nosotros tener y manifestar a Dios los afectos naturales de nuestra sensualidad, aun cuando se hallen en oposición con las disposiciones divinas; 3.ª, siempre y cuando nos mantengamos en ellos totalmente sometidos y subordinados a la voluntad de Dios, que nos los manda o permite que nos sucedan, como hizo Jesucristo en su oración: «Si es posible, pase de mí este cáliz; *sin embargo, no se haga como yo quiero, sino como quieres tú*».

C) *De la voluntad natural.*—También Jesucristo experimentó el horror de nuestra voluntad natural a la muerte, el cual, según hace notar San Lucas, le hizo sudar gotas de sangre que corrían hasta la tierra (Lc. 22,44). Y, no obstante habérsela ordenado el Padre, en su oración se lo manifiesta también, el cual sintió El con más intensidad que ningún otro hombre, cuando le dice: «Padre, si es posible, pase de mí este cáliz»...

D) *De la voluntad deliberada.*—Según ésta, Jesucristo, en cuanto hombre, no quería ni deseaba otra cosa que el cumplimiento de la voluntad divina, a la cual su voluntad humana estaba absolutamente sometida en todo. Y por esto, inmediatamente después de manifestar al Padre los sentimientos de su sensualidad y voluntad natural, añade: *Sin embargo, no se haga como yo quiero, sino como quieres tú.* Lo cual constituye la norma suprema de nuestra oración cuando en ella expresamos a Dios los afectos naturales de nuestra voluntad y apetito sensitivo.

III. Jesucristo, ¿oró por sí mismo? (a.3)

ESTADO DE LA CUESTIÓN.—En la oración podemos distinguir el objeto y el sujeto para el cual se desean conseguir los bienes que en ella se piden a Dios. El objetivo principal de la oración es la petición de bienes, así espirituales como del cuerpo, para suplir nuestras deficiencias, y también la acción de gracias por los beneficios recibidos de Dios. Jesucristo, como Dios

[12] A.2c; *In Sent.* 3 d.17 q.1 a.3 sol.3.

y verdadero comprensor en cuanto hombre desde el primer instante de su concepción (3 q.34 a.4), no tenía en sí mismo deficiencia alguna de bienes espirituales. Pero la tenía, en cuanto hombre, en su cuerpo y también en su alma pasible [13]. Esta pasibilidad de su alma era por la que palidecía y se angustiaba ante los tormentos inminentes de su pasión y muerte. Y en cuanto al cuerpo, carecía también de la gloria que le pertenecía como Hijo de Dios, verdadero comprensor y triunfador de la muerte. La cual, en cuanto hombre, no podía darse a sí mismo, así como tampoco librarse de las angustias y sufrimientos de su pasión. Surge entonces la cuestión: ¿Le correspondía a Jesucristo orar por sí mismo?

SOLUCIÓN DE LA CUESTIÓN.—Se expresa en la conclusión siguiente:

A Jesucristo, en cuanto hombre, no le pertenecía orar por sí mismo en orden a la consecución de bienes espirituales, sino tan sólo para exponer los afectos de su alma sensible y de su voluntad natural para obtener la gloria del cuerpo y para dar gracias a Dios por los bienes recibidos de Dios en su naturaleza humana.

No para conseguir bienes espirituales.—Desde un principio era comprensor, siéndole incompatible, por tanto, todo aumento en la gracia, no sólo como Dios, sino también en cuanto hombre.

Para exponer los afectos de su alma sensible y de su voluntad natural. Jesucristo poseía una naturaleza humana en todo semejante a la nuestra, excepto el pecado (Heb. 4,15), la cual sentía vivamente el dolor y repugnaba naturalmente la muerte. Aunque su voluntad racional aceptaba la voluntad del Padre, que le había ordenado morir para redención del género humano, y la deseaba, su apetito sensitivo y la voluntad como naturaleza rehuían fuertemente los dolores de la pasión y la angustia suprema de la muerte. Por otra parte, por su propia virtud natural, Jesús no podía verse libre de tormentos tan atroces. Y por eso, en su oración al Padre, en el huerto de Getsemaní, le manifestó las ansias de su apetito sensitivo y de su voluntad natural cuando dijo: «Padre mío, si es posible, *pase de mí este cáliz*» (Mt. 26,39)... Porque sabía muy bien que esta oración, así como la manifestación de aquellos sentimientos, eran también de la voluntad del Padre y le agradaban.

Conseguir la gloria del cuerpo.—Jesucristo era el Hijo de Dios por naturaleza, que había aparecido entre nosotros en forma de siervo (Phil, 2,7) y se sometió a todas las humillaciones de su pasión, que culminaron en la muerte de cruz. En cuanto hombre, le pertenecía también la gloria del cuerpo, en virtud de su unión hipostática, como comprensor desde el primer instante de su concepción y vencedor de la muerte y del pecado, la cual tampoco podía darse a sí mismo por virtud de su naturaleza humana. Y por eso le pide al Padre, en su oración sacerdotal, para después de su muerte, cuando le dijo: «Padre, llegó la hora; glorifica a tu Hijo, para que el Hijo te glorifique» (Io. 17,1). La glorificación de Jesucristo consistía en su resurrección gloriosa, como Rey de todo lo creado y Juez universal de vivos y muertos (3 q.53-59).

Dar gracias a Dios por los beneficios recibidos.—En cuanto a su naturaleza divina, Jesucristo procedía del Padre, que le había enviado a este mundo, y del cual había recibido, junto con su misión divina, innumerables beneficios en su naturaleza humana. Por todos los cuales le da gracias en su oración, reconociéndolo como principio de donde había procedido en la eter-

[13] 3 q.14 a.1-4; q.15 a.4.

nidad y, al mismo tiempo, como autor de todos los beneficios recibidos en su humanidad; enseñándonos así con su ejemplo a nosotros a dar gracias a Dios por los beneficios que de El constantemente recibimos (a.3c y ad 2).

La oración de Jesucristo por sí mismo era también en cierto modo por todos nosotros (ad 3).

Dice San Pablo que Jesucristo «fué entregado por nuestros pecados y resucitado *para nuestra justificación*» (Rom. 4,25). Lo cual quiere decir que en su pasión y muerte nos redimió comunicándonos los frutos de su redención por medio de su humanidad gloriosa, la cual causa en nosotros de una manera instrumental eficiente la *justificación* y *glorificación* (3 q.48 a.6). Tal es la síntesis del pensamiento de los Padres griegos y de los latinos acerca de nuestra redención por Jesucristo, síntesis llevada a cabo por Santo Tomás, en la que se expresa con toda perfección el pensamiento de San Pablo respecto de este particular. Ahora bien, lo que se pide a Dios para emplearlo en utilidad de los demás, no sólo se pide para sí mismo, sino también para los otros.

La oración de Jesucristo pidiendo al Padre su glorificación se compagina fácilmente con su voluntad de padecer y morir, ya que pedía aquélla para después de su pasión y muerte (ad 2).

Aunque Jesucristo expresó vocalmente al Padre la petición de su gloria y exaltación después de su muerte, no le era necesaria la oración vocal, ya que la simple exposición de su voluntad tenía valor de oración. Pero quiso hacerla de una manera sensible para darnos ejemplo a nosotros y para que conociéramos que Dios le escuchaba en sus peticiones. Y así, dice El mismo por San Juan: «Yo sé que siempre me escuchas, pero por la muchedumbre que me rodea lo digo, para que crean que tú me has enviado» (Io. 11,42).

IV. ¿Fué siempre escuchada por el Padre la oración de Jesucristo? (a.4)

NOCIONES.—*a)* La oración es una elevación de la mente a Dios, en la que se exponen los deseos de la voluntad para que les dé cumplida satisfacción.

b) En Jesucristo se distinguen tres clases de voluntad: la sensitiva, la racional como naturaleza y la deliberada o como razón.

c) La voluntad *perfecta* de Jesucristo, en cuanto hombre, es sólo esta última, siendo las dos anteriores incapaces por sí mismas para representar los deseos de la persona en cuanto tal, las cuales únicamente expresan los sentimientos espontáneos del alma sensible o de la naturaleza en sí misma. La voluntad es superior al apetito sensitivo, y la voluntad como razón lo es a la voluntad como naturaleza. Por eso, la voluntad que *absolutamente* expresa los deseos de Jesucristo, en cuanto hombre, es la voluntad deliberada, manifestando las otras dos sus deseos y sentimientos solamente en un sentido muy limitado e imperfecto, que en ningún caso pueden representar la voluntad verdadera de Jesucristo en cuanto tal.

La voluntad delibera, quiere o desea siempre las cosas por razón del fin, o, como se expresa Santo Tomás, en orden a él. En cambio, el apetito sensitivo y la voluntad como naturaleza las quieren y desean de una manera absoluta, sin hacer referencia al fin, ya porque son incapaces de esto, como sucede en el apetito sensitivo; ya también porque prescinden de aquél, como sucede en los sentimientos de terror, espanto y repugnancia que brotan espontáneamente en la voluntad natural ante la presencia de la muerte, no considerando en ella el tributo del pecado y la gloria de Dios que busca la voluntad como razón o deliberada [14].

d) La voluntad humana deliberada de Jesucristo estaba sometida en todas las cosas a la voluntad divina, con la cual estaba siempre plenamente conforme y le era perfectamente subordinada (3 q.18 a.5).

SOLUCIÓN DE LA CUESTIÓN.—Esto supuesto, respondemos de la siguiente manera a la cuestión propuesta:

La voluntad humana perfecta, o absoluta, de Jesucristo fué siempre y en todo caso escuchada por el Padre; no así la espontánea del apetito sensitivo y la natural de su voluntad.

Siempre escuchada la voluntad humana perfecta o absoluta.—A esta voluntad se refiere el mismo Jesucristo cuando dice al Padre: «Yo sé que siempre me escuchas» (Io. 11,42). Y San Pablo cuando escribe: «Habiendo ofrecido en los días de su vida mortal oraciones y súplicas con poderosos clamores y lágrimas al que era poderoso para salvarle de la muerte, fué escuchado por su reverencia y temor» (Heb. 5,7).

La razón es muy sencilla, y clara a la vez. La voluntad humana deliberada de Jesucristo no quería más que lo que la voluntad divina ordenaba y disponía, con la cual estaba en todo momento absolutamente conforme. Por otra parte, la voluntad divina no quería la pasión y muerte de Jesucristo en sí mismas, sino tan sólo en orden a la consecución de nuestra redención, que también quería la voluntad humana de Jesucristo de una manera absoluta y perfecta.

Cuando en el huerto de Getsemaní dice al Padre: «Si es posible, pase de mí este cáliz», estas palabras no son más que el eco de su alma sensible y de su voluntad natural, las cuales no expresan su voluntad humana *absoluta y perfecta*, sino tan sólo *condicionada*. Porque ni la primera alcanza al fin de nuestra redención ni a las disposiciones de la voluntad divina, ni tampoco la segunda tiene en cuenta ningún fin en sus actos respectivos. La ordenación al fin en las cosas que quiere o apetece es privativo de la voluntad humana como razón, la cual únicamente expresa la voluntad perfecta del hombre.

Por otra parte, Dios quería también que el alma sensible de Jesucristo y su voluntad natural experimentaran hasta las heces las amarguras del dolor y de la muerte y que éstas se manifestaran en su oración en un gemido espontáneo de desolación y sufrimiento, con lo cual también estaba conforme la voluntad humana deliberada de Jesucristo, que en todo buscaba el cumplimiento más perfecto de la voluntad divina acerca de El. Por consiguiente, las palabras en las que pide al Padre que, si es posible, pase de El aquel cáliz, no expresan una verdadera y perfecta voluntad suya, sino tan sólo los afectos y sentimientos espontáneos de su alma sensible y de su voluntad natural. De donde se sigue que los deseos de la voluntad humana deliberada de Jesucristo fueron escuchados en su oración de una manera totalmente integral y perfecta [15].

También fué escuchada su oración por sus discípulos, por los que le crucificaban y por todos los que habían de creer en El, ya que, por la absoluta conformidad de su voluntad humana con la divina, sólo podía referirse en ella de un modo absoluto a los predestinados por Dios, puesto que conocía perfectamente por su ciencia beatífica que no todos estaban elegidos por El para la eterna bienaventuranza (ad 2).

[14] *In Sent.* 3 d.17 q.1 a.3 sol.4.
[15] *In Sent.* 3 d.17 q.1 a.3 sol.4 y ad 1; *Sum. Th.* 3 q.18 a.5; q.21 a.4c y ad 1.

De donde se sigue que la oración de Jesús en la que manifestaba al Padre los deseos de su voluntad humana deliberada o *absoluta* fué siempre escuchada. Esta voluntad de Jesucristo era una misma, en cuanto al objeto, con la voluntad divina.

No así la espontánea del apetito sensitivo y de la voluntad natural.—Porque éstas no representaban una voluntad firme y verdadera de Jesucristo, sino tan sólo movimientos espontáneos de su alma sensible y de su voluntad natural, que Dios había dispuesto existieran en El, dejando que cada potencia se manifestara conforme a su naturaleza. Lo cual también quería Jesucristo de una manera *absoluta,* para demostrarnos que tenía una naturaleza humana igual a la nuestra y enseñarnos con su ejemplo que también a nosotros nos es lícito exponer a Dios los afectos y sentimientos de nuestra alma sensible y de nuestra voluntad natural (3 q.21 a.2). «Agradaba a Jesucristo —dice Santo Tomás—según la voluntad divina, y también la *humana deliberada,* o *como razón,* que su voluntad natural y apetito sensible se manifestaran en El conforme a su naturaleza, según el orden de sentimientos propios de cada uno de ellos» (9 q.18 a.6). Y así como en Jesucristo la manifestación de los afectos y sentimientos del apetito sensible y de la voluntad como naturaleza fué siempre sometida al beneplácito de la voluntad divina, cuyo cumplimiento buscaba Jesús de una manera totalmente perfecta y absoluta, por encima de todos los afectos de su alma sensible y de su voluntad natural, de igual modo debemos hacer nosotros. En cuyo caso, nuestra voluntad perfecta, que es la voluntad como razón, o deliberada, que tiende a las cosas en orden al fin y no absolutamente en sí mismas, desligadas de éste, será también siempre escuchada, aun cuando no veamos satisfechos los deseos y aspiraciones de nuestro apetito sensible y de nuestra voluntad natural, como sucedió a Jesús en la oración del huerto de Getsemaní. Este incumplimiento de la voluntad de Jesucristo no arguye, sin embargo, imperfección alguna en Jesucristo ni desafecto del Padre hacia El. Porque, en fin de cuentas, de una manera *absoluta.* también lo quería el mismo Jesucristo.

CUESTION 21

(In quatuor articulos divisa)

De oratione Christi

La oración de Cristo

A continuación vamos a considerar la oración de Cristo, acerca de la cual se pregunta:

Primero: si corresponde a Cristo el orar.

Segundo: si corresponde a la sensibilidad de Cristo el orar.

Tercero: si corresponde a Cristo el orar por sí mismo o sólo por los demás.

Cuarto: si toda oración suya fué siempre oída.

Deinde considerandum est de oratione Christi (cf. q.20, introd.).

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo: utrum Christo conveniat orare.

Secundo: utrum conveniat sibi secundum suam sensualitatem.

Tertio: utrum conveniat sibi orare pro seipso, an tantum pro aliis.

Quarto: utrum omnis oratio eius sit exaudita.

ARTICULO 1

Utrum Christo competat orare [a]

Si a Cristo le corresponde orar

Ad primum sic proceditur. Videtur quod Christo non competat orare.

1. Nam, sicut dicit Damascenus [1], «oratio est petitio decentium a Deo». Sed, cum Christus omnia facere posset, non videtur ei convenire quod aliquid ab aliquo peteret. Ergo videtur quod Christo non conveniat orare.

2. Praeterea, non oportet orando petere illud quod aliquis scit pro certo esse futurum: sicut non oramus quod sol oriatur cras. Neque etiam est conveniens quod aliquis orando petat quod scit nullo modo esse futurum. Sed Christus sciebat circa omnia quid esset futurum. Ergo non conveniebat ei aliquid orando petere.

3. Praeterea, Damascenus dicit, in III libro (ib.), quod «oratio est ascensus intellectus in Deum». Sed intellectus Christi non indigebat ascensione in Deum: quia semper intellectus eius erat Deo coniunctus, non solum secundum unionem hypostasis, sed etiam secundum fruitionem beatitudinis. Ergo Christo non conveniebat orare.

Sed contra est quod dicitur Lc. 6,12: «Factum est in illis diebus, exiit in montem orare, et erat pernoctans in oratione Dei».

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est in Secunda Parte (2-2 q.83 a.1-2), oratio est quaedam explicatio propriae voluntatis apud Deum, ut eam impleat. Si igitur in Christo esset una tantum voluntas, scilicet divina, nullo modo sibi competeret orare: quia voluntas divina per seipsam est effectiva eorum quae vult, secundum illud Ps. 134,6:

Dificultades. Parece que a Cristo no le corresponde el orar.

1. Dice el Damasceno que "la oración es una petición a Dios de cosas convenientes". Pero Cristo puede hacer todas las cosas y, por tanto, no parece que tuviese que pedir nada a nadie.

2. No se pide lo que se sabe ciertamente que ha de suceder. Así, no oramos para que el sol salga mañana. Y tampoco conviene pedir lo que ciertamente se sabe que no ha de realizarse. Pero Cristo gozaba de un conocimiento perfecto del futuro. Luego no era conveniente que pidiese nada en su oración.

3. Dice el Damasceno que "la oración es una elevación de la inteligencia a Dios". Pero la inteligencia de Cristo no necesitaba elevarse hasta Dios, pues estaba continuamente unida a él, no sólo por la unión hipostática, sino también por el gozo de la bienaventuranza. Luego el orar no le concierne a Cristo.

Por otra parte, se lee en San Lucas: "Aconteció por aquellos días que salió El hacia la montaña para orar y pasaba la noche orando a Dios".

Respuesta. Como hemos explicado ya en la Segunda Parte, la oración es una exposición de los deseos de nuestra voluntad a Dios para que él los cumpla. Por tanto, si en Cristo no hubiese más voluntades que la divina, su oración sería totalmente inútil, pues la voluntad divina lleva a efecto cuanto desea, según las palabras del Salmo: "Yavé hace cuan-

[a] Supra q.13 a.4 ad 3; infra q.43 a.2 ad 2; *Sent.* 3 d.27 a.3 q.ª1; 4 d.15 q.4 a.6 q.ª1 ad 2; q.ª2 ad 1; *In Boet.* «*De Trin.*» q.3 a.4; *In Io.* 11 lect.6.

[1] *De fide orth.* l.3 c.24: MG 94,1089.

to quiere". Pero en Cristo, además de la voluntad divina, existía la voluntad humana, que por sí misma no es capaz de realizar lo que quiere, sino que ha menester del poder divino. Y bajo este aspecto, en cuanto es hombre con voluntad humana, le compete el orar.

Soluciones. 1. Cristo podía todo lo que quería en cuanto Dios, no en cuanto hombre, pues ya hemos dicho que como hombre no gozaba le omnipotencia. Y aunque era a la vez Dios y hombre, quiso orar al Padre, no porque fuese impotente, sino para instruirnos: en primer lugar, para manifestarnos que él venía del Padre, como puede verse en las palabras de San Juan: "Por la muchedumbre que me rodea lo digo (se refiere a su oración), para que crean que tú me has enviado". Y San Hilario escribe: "No tenía necesidad de orar, pero lo hizo para que no ignoráramos que era el Hijo".—En segundo lugar, oró para darnos ejemplo; por ello dice San Atanasio: "No vayas a pensar que el Hijo de Dios oraba por impotencia, para alcanzar lo que él no podía realizar por sí mismo. Autor de todo poder, maestro de la obediencia, nos exhorta con su ejemplo a los preceptos de la virtud". Y San Agustín escribe a su vez: "Podía el Señor, en su forma de siervo, orar en silencio si fuera necesario; pero quiso mostrarse rogando al Padre para recordarnos que era nuestro maestro".

2. Entre las cosas futuras que Cristo conocía estaba lo que había de suceder gracias a su oración, y, por tanto, convenía que se lo pidiese a Dios.

3. La elevación es un movimiento hacia lo alto. Pero el movimiento, como enseña Aristóteles, puede ser doble: uno, propiamente dicho, por

«Omnia quaecumque voluit Dominus fecit». Sed quia in Christo est alia voluntas divina et alia humana; et voluntas humana non est per seipsam efficax ad implendum ea quae vult, nisi per virtutem divinam: inde est quod Christo, secundum quod est homo et humanam voluntatem habens, competit orare.

Ad primum ergo dicendum quod Christus poterat perficere omnia quae volebat secundum quod homo: quia, secundum quod homo, non habuit omnipotentiam, ut supra habitum est (q.13 a.1). Nihilominus tamen, idem ipse Deus existens et homo, voluit ad Patrem orationem porrigere, non quasi ipse esset impotens, sed propter nostram instructionem. Primo quidem, ut ostenderet se esse a Patre. Unde ipse dicit, Io. 11,42: «Propter populum qui circumstat dixi», scilicet verba orationis, «ut credant quia tu me misisti». Unde Hilarius, in X «De Trin.» [2], **dicit: «Non prece eguit: nobis oravit, ne Filius ignoraretur».—Secundo, ut nobis exemplum daret. Unde Ambrosius dicit, «Super Lc.»** [3]: **«Noli insidiatrices aperire aures, ut putes Filium Dei quasi infirmum rogare, ut impetret quod implere non possit. Potestatis enim auctor, obedientiae magister, ad praecepta virtutis suo nos informat exemplo». Unde et Augustinus dicit, «Super Io.»** [4]: **«Poterat Dominus in forma servi, si hoc opus esset, orare silentio. Sed ita se Patri voluit exhibere precatorem, ut meminisset nostrum se esse doctorem».**

Ad secundum dicendum quod, inter alia quae Christus scivit futura, scivit quaedam esse fienda propter suam orationem. Et huiusmodi non inconvenienter a Deo petiit.

Ad tertium dicendum quod ascensio nihil est aliud quam motus in id quod est sursum. Motus autem, ut dicitur in III «De anima» [5], **dupliciter dicitur. Uno modo, proprie, secundum quod importat exitum de potentia in actum, prout est «actus imperfecti». Et sic ascendere competit ei quod est potentia sursum et non actu. Et hoc modo, ut Damascenus dicit, in III libro (l.c. nt.1), «intellectus humanus Christi non eget ascensione in Deum: cum sit semper Deo unitus et secundum esse personale, et secundum beatam contemplationem». Alio modo dicitur motus «actus perfecti», idest existentis in actu: sicut intelligere et sentire dicuntur quidam motus. Et hoc modo intellectus Christi semper ascendit in Deum: quia semper contemplatur ipsum ut supra se existentem.**

[2] N.71: ML 10,398.
[3] L.5 super 6,12: ML 15,1732.
[4] Tr.104 super 17,1: ML 35,1902.

el que se pasa de la potencia al acto y que es el acto propio de un ser imperfecto. En este sentido, el subir le compete a aquel ser que está en potencia para elevarse, pero que aún no está elevado en acto. Bajo este aspecto, escribe el Damasceno que "la inteligencia humana de Cristo no ha menester de elevarse hasta Dios, pues siempre está unida a él por su mismo ser personal y por su contemplación bienaventurada".—Otro es el movimiento que se refiere al acto de un ser perfecto, es decir, de un ser que existe en acto; en este sentido se dice que el entender y el sentir son movimientos. Y de este modo es como la inteligencia de Cristo se eleva siempre hacia Dios, pues siempre le contempla como superior a sí mismo.

ARTICULO 2

Utrum Christo conveniat orare secundum suam sensualitatem [a]

Si corresponde a la sensibilidad de Cristo el orar

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Christo conveniat orare secundum suam sensualitatem.

1. Dicitur enim in Ps. 83,3, ex persona Christi: «Cor meum et caro mea exultaverunt in Deum vivum». Sed sensualitas dicitur appetitus carnis. Ergo Christi sensualitas potuit ascendere in Deum vivum exultando: et pari ratione, orando.

2. Praeterea, eius videtur esse orare cuius est desiderare illud quod petitur. Sed Christus petivit aliquid quod desideravit sensualitas, cum dixit «Transeat a me calix iste», ut habetur Mt. 26,39. Ergo sensualitas Christi oravit.

Dificultades. Parece que el orar le corresponde a Cristo según su sensibilidad.

1. En efecto, dice el Salmo refiriéndose a Cristo: "Mi corazón y mi carne saltan de júbilo por el Dios vivo". Pero la sensibilidad es precisamente el apetito de la carne. Luego la sensibilidad de Cristo ha podido elevarse, exultando, hacia el Dios vivo, y, por tanto, también ha podido hacerlo orando.

2. La oración es propia de quien desea lo que se pide. Pero Cristo pidió algo que era deseado por su sensibilidad, cuando dijo: "Aparta de mí este cáliz". Luego la sensibilidad de Cristo oró.

[a] *Sent.* 3 d.17 a.3 q.ª3; *Compend. theol.* c.233.
[5] C.7 n.1 (BK 431a6): S.TH., lect.12.

3. Es más excelente estar unido a Dios personalmente que elevarse hasta él por la oración. Pero la sensibilidad fué asumida por Dios en la unidad de la persona, igual que todas las partes de la naturaleza humana. Luego con mayor razón puede ascender hasta Dios con la oración.

Por otra parte, se dice en la Carta a los Filipenses que el Hijo de Dios, a causa de la naturaleza que asumió, "se hizo semejante a los hombres". Pero en los demás hombres la sensibilidad no ora. Luego tampoco en Cristo.

Respuesta. Puede hablarse de una oración de la sensibilidad de dos maneras: la primera, en el sentido de que la oración misma sea un acto de la sensibilidad. Y, así entendida, la sensibilidad de Cristo no oró, pues fué de la misma naturaleza que la nuestra. Ahora bien, nuestra sensibilidad no puede orar por dos razones: la primera, porque el movimiento de la sensibilidad no puede rebasar el ámbito de lo sensible y no puede, por tanto, remontarse hasta Dios, que es lo que exige la oración.—La segunda, porque la oración importa cierto orden preconcebido, pues se desea una cosa como debiendo ser realizada por Dios; y este orden sólo puede establecerlo la razón. Por tanto, como ya dijimos en la Segunda Parte, la oración es un acto racional.

La segunda manera es en el sentido de que en nuestra oración exponemos a Dios los deseos de nuestro apetito sensitivo. Y, así entendido, es cierto que Cristo oró mediante su sensibilidad, en cuanto su oración, erigiéndose en abogada de la misma, expresaba los afectos de ésta. Y Cristo obró así para instruirnos y mostrarnos: primero, que había asumido una verdadera naturaleza humana con todos sus afectos naturales; segundo, que es lícito al hombre querer con su afecto natural lo que Dios no quiere; tercero, que el hombre debe rendir ante la voluntad divina su propia afectividad. Por eso dice San Agustíin: "Cristo, portandose como hombre, reveló su voluntad humana particular al decir: "Aparta de mí ese cáliz", pues no podía ser más que su voluntad humana la que quería un objeto propio y privado. Mas, porque quiere ser un hombre recto y caminar hacia Dios, añade: "Sin embargo, no se haga como yo quiero, sino como quieres tú". Como si me dijera: Mírate a ti en mí, porque puedes querer particularmente una cosa, incluso si Dios quiere otra".

3. Praeterea, magis est uniri Deo in persona quam ascendere in Deum per orationem. Sed sensualitas fuit assumpta a Deo in unitate personae: sicut et quaelibet pars humanae naturae. Ergo multo magis potuit ascendere in Deum orando.

Sed contra est quod Phil. 2,7 dicitur quod Filius Dei, secundum naturam quam assumpsit, est «in similitudinem hominum factus». Sed alii homines non orant secundum sensualitatem. Ergo nec Christus oravit secundum sensualitatem.

Respondeo dicendum quod orare secundum sensualitatem potest dupliciter intelligi. Uno modo, sic quod oratio sit actus sensualitatis. Et hoc modo Christus secundum sensualitatem non oravit. Quia eius sensualitas eiusdem naturae et speciei fuit in Christo et in nobis. In nobis autem non potest orare, duplici ratione. Primo quidem, quia motus sensualitatis non potest sensualia transcendere: et ideo non potest in Deum ascendere, quod requiritur ad orationem. — Secundo, quia oratio importat quandam ordinationem, prout aliquis desiderat aliquid quasi a Deo implendum: et hoc est solius rationis. Unde oratio est actus rationis: ut in Secunda Parte habitus est (2-2 q.83 a.1).

Alio modo potest dici aliquis orare secundum sensualitatem, quia scilicet eius ratio orando Deo proposuit quod erat in appetitu sensualitatis ipsius. Et secundum hoc, Christus oravit secundum sensualitatem: inquantum scilicet eius oratio exprimebat sensualitatis affectum, tamquam sensualitatis advocata. Et hoc, ut nos de tribus instrueret. Primo, ut ostenderet se veram humanam naturam assumpsisse cum omnibus naturalibus affectibus. Secundo, ut ostenderet quod homini licet, secundum naturalem affectum, aliquid velle quod Deus non vult. Tertio, ut ostendat quod proprium affectum debet homo divinae voluntati subiicere. Unde Augustinus dicit, in «Enchirid.»[6]: «Sic Christus, hominem gerens, ostendit privatam quandam hominis voluntatem, cum dicit, «Transeat a me calix iste». Haec enim erat humana voluntas, proprium aliquid, et tanquam privatum, volens. Sed quia rectum vult esse hominem, et ad Deum dirigi, subdit, «Verumtamen non sicut ego volo, sed sicut tu»: ac si dicat, «Vide te in me: quia potes aliquid proprium velle, etsi Deus aliud velit».

Ad primum ergo dicendum quod caro exultat in Deum vivum, non per actum carnis ascendentem in Deum: sed per redundantiam a corde in carnem, inquantum appetitus sensitivus sequitur motum appetitus rationalis.

Ad secundum dicendum quod, licet sensualitas hoc voluerit quod ratio petebat, hoc tamen orando petere non erat sensualitatis, sed rationis, ut dictum est (in c).

Ad tertium dicendum quod unio in persona est secundum esse personale, quod pertinet ad quamlibet partem humanae naturae. Sed ascensio orationis est per actum qui non convenit nisi rationi, ut dictum est (in c). Unde non est similis ratio.

Soluciones. 1. La carne salta de gozo por el Dios vivo, no por un acto de la carne que asciende hacia Dios, sino porque el gozo del corazón repercute en la carne a causa de que el apetito sensitivo secunda el movimiento del apetito racional.

2. Aunque la sensibilidad desease lo que demandaba la razón, sin embargo, no competía a la sensibilidad el pedirlo por la oración, sino a la razón, como acabamos de decir.

3. La unión en la persona se realiza según el ser personal, que alcanza a todas las partes de la naturaleza humana. Pero la elevación de la oración se hace por un acto que sólo pertenece a la razón. Por tanto, no hay paridad de razones.

ARTICULO 3

Utrum Christo conveniens fuerit pro se orare [a]

Si corresponde a Cristo el orar por sí mismo

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod Christo non fuerit conveniens pro se orare.

1. Dicit enim Hilarius, in X «De Trin.» (l.c. nt.2): «Cum sibi non proficeret deprecationis sermo, ad profectum tamen fidei

Dificultades. No parece conveniente que Cristo orase por sí mismo.

1. Dice, en efecto, San Hilario: "Las palabras de su oración no le aportaban a él ningún provecho, pero hablaba para utilidad de nuestra

[a] *Sent.* 3 d.17 a.3 q.ª2.

[6] *Enarr. in Psalm.* ps.32,1 enarr.2 serm.1: ML 36,277; cf. *Glossa* LOMBARDI, ibid.: ML 191,326.

fe". Parece, pues, que Cristo no oró por sí mismo, sino por nosotros.

2. Nadie ora si no es para lograr lo que desea; pues, como ya dijimos, la oración es una exposición de los deseos de nuestra voluntad a Dios para que El los colme. Pero Cristo quería padecer cuanto padecía, según lo dice San Agustín: "El hombre muy a menudo, aun no queriéndolo, se enoja, se apena, se duerme, pasa hambre y sed; Cristo, en cambio, sufrió todo esto porque quiso". Luego no le competía orar por sí mismo.

3. Dice San Cipriano: "El Maestro de la paz y de la unidad no quiso orar particular y privadamente, para que así nadie pretenda orar sólo por sí mismo". Pero Cristo hizo lo que enseñaba, según las palabras de los Hechos: "Empezó Cristo a obrar y a enseñar". Luego Cristo nunca oró por sí solo.

Por otra parte, dice el mismo Señor en una oración: "Glorifica a tu Hijo".

Respuesta. Cristo oró por sí mismo de dos modos: el primero, expresando los deseos de su sensibilidad, como ya hemos indicado, o también de su voluntad natural: así cuando pidió que apartase de él el cáliz de la pasión. El segundo, expresando los deseos de su voluntad deliberada o racional: así cuando pidió la gloria de la resurrección. Y esto era muy justo! En efecto, como ya hemos dicho, Cristo quiso orar a su Padre para darnos ejemplo y para manifestarnos que su Padre era el autor del cual El procedía desde la eternidad según su naturaleza divina, y también de quien su naturaleza humana recibía todo bien. Ahora bien, así como su naturaleza humana poseía ya algunos bienes recibidos del Padre, así también esperaba recibir de El otros bienes de que aún no gozaba. Consiguientemente, así como por los bienes ya recibidos daba gracias a su Padre, reconociéndole como autor, así también por los bienes que aún no había recibido, como la gloria del cuerpo y otros, oraba al Padre, reconociéndole igualmente por autor de los mismos. Y en esto también nos dejó su ejemplo, para que agradezcamos los dones recibidos y pidamos en la oración los que aún no poseemos.

nostrae loquebatur». Sic ergo videtur quod Christus non sibi, sed nobis oraverit.

2. Praeterea, nullus orat nisi pro eo quod vult: quia, sicut dictum est (a.1), oratio est quaedam explicatio voluntatis per Deum implendae. Sed Christus volebat pati ea quae patiebatur: dicit enim Augustinus, XXVI «Contra Faustum»[7]: «Homo plerumque, etsi nolit, contristatur: etsi nolit, dormit; etsi nolit, esurit aut sitit. Ille autem», scilicet Christus, «omnia ista habuit quia voluit». Ergo ei non competebat pro seipso orare.

3. Praeterea, Cyprianus dicit, in libro «De oratione dominica»[8]: «Pacis et unitatis Magister noluit sigillatim et privatim precem fieri, ut quis, dum precatur, pro se tantum precetur». Sed Christus illud implevit quod docuit: secundum illud Act. 1,1: «Coepit Iesus facere et docere». Ergo Christus nunquam pro se solo oravit.

Sed contra est quod ipse Dominus orando dicit, Io. 17,1: «Clarifica Filium tuum».

Respondeo dicendum quod Christus pro se oravit dupliciter. Uno modo, exprimendo affectum sensualitatis, ut supra dictum est (a.2); vel etiam voluntatis simplicis, quae consideratur ut natura; sicut cum oravit a se calicem passionis transferri (Mt. 26,39). Alio modo, exprimendo affectum voluntatis deliberatae, quae consideratur ut ratio: sicut cum petiit gloriam resurrectionis (Io. 17,1). Et hoc rationabiliter. Sicut enim dictum est (a.1 ad 1), Christus ad hoc uti voluit oratione ad Patrem, ut nobis daret exemplum orandi; et ut ostenderet Patrem suum esse auctorem a quo et aeternaliter processit secundum divinam naturam, et secundum humanam naturam ab eo habet quidquid boni habet. Sicut autem in humana natura quaedam bona habebat a Patre iam percepta, ita etiam expectabat ab eo quaedam bona nondum habita, sed percipienda. Et ideo, sicut pro bonis iam perceptis in humana natura gratias agebat Patri, recognoscendo eum auctorem, ut patet Mt. 26,27 et Io. 11,41: ita etiam, ut Patrem auctorem recognosceret, ab eo orando petebat quae sibi deerant secundum humanam naturam, puta gloriam corporis et alia huiusmodi. Et in hoc etiam nobis dedit exemplum ut de perceptis muneribus gratias agamus, et nondum habita orando postulemus.

Ad primum ergo dicendum quod Hilarius loquitur quantum ad orationem vocalem: quae non erat ei necessaria propter ipsum, sed solum propter nos. Unde signanter dicit quod «sibi non proficiebat deprecationis sermo». Si enim «desiderium pauperum exaudit Dominus», ut in Ps. 9,17 dicitur, multo magis sola voluntas Christi habet vim orationis apud Patrem. Unde ipse dicebat, Io. 11,42: «Ego sciebam quia semper me audis: sed propter populum qui circumstat dixi, ut credant quia tu me misisti».

Ad secundum dicendum quod Christus volebat quidem pati illa quae patiebatur, pro tempore illo: sed nihilominus volebat ut, post passionem, gloriam corporis consequeretur, quam nondum habebat. Quam quidem gloriam expectabat a Patre sicut ab auctore. Et ideo convenienter ab eo ipsam petebat.

Ad tertium dicendum quod ipsa gloria quam Christus orando sibi petebat, pertinebat ad salutem aliorum: secundum illud Rom. 4,25: «Resurrexit propter iustificationem nostram». Et ideo illa etiam oratio quam pro se faciebat, erat quodammodo pro aliis. Sicut et quicumque homo aliquod bonum a Deo postulat ut utatur illo ad utilitatem aliorum, non sibi soli, sed etiam aliis orat.

Soluciones. 1. San Hilario habla de la oración vocal, que no le era necesaria a Cristo más que en orden a nosotros. Por eso dice expresamente que "no le aportaban provecho alguno las palabras de su oración"; pues si, como dice el Salmo, "Yavé oye las preces del humilde", con cuánta más razón la sola voluntad de Cristo gozaba ante Dios de toda la fuerza de la oración. Por eso dice el mismo Cristo: "Yo sé que siempre me escuchas, pero por la muchedumbre que me rodea lo digo, para que crean que tú me has enviado".

2. Cristo deseaba padecer cuanto en el momento presente padecía, pero también deseaba alcanzar, después de su pasión, la gloria del cuerpo de que aún no gozaba. Y esta gloria la esperaba del Padre, como de su autor. Por tanto, convenía que a El se la pidiese.

3. La gloria que Cristo pedía en su oración se refería también a la salvación de los demás, según las palabras de San Pablo: "Resucitó para nuestra justificación". Por tanto, incluso aquellas preces que hacía por sí mismo eran en cierta manera por los demás, de igual modo que un hombre que pide a Dios un bien para servirse de él en favor de los otros, no ora por sí solo, sino también por los demás.

[7] C.8: ML 42,484.
[8] C.8: ML 4,510.

ARTICULO 4

Utrum Christi oratio fuerit semper exaudita [a]

Si la oración de Cristo fué siempre escuchada

Dificultades. Parece que la oración de Cristo no fué siempre escuchada.

1. En efecto, Cristo pidió que le fuese apartado el cáliz de la pasión, y, sin embargo, éste no le fué apartado. Luego su oración no fué escuchada.

2. Cristo oró para que el pecado de los que le crucificaban les fuese perdonado, y, sin embargo, el perdón no fué concedido a todos, pues los judíos fueron castigados por su pecado. Luego su oración no fué siempre escuchada.

3. Cristo oró "por aquellos que habían de creer en él por la palabra de los apóstoles, para que todos fuesen uno en él" y para que llegasen a morar con él. Pero no todos alcanzan esto. Luego no toda oración suya fué escuchada.

4. En el Salmo se dice refiriéndose a Cristo: "Clamo de día, y no me respondes". Luego no toda oración de Cristo fué oída.

Por otra parte, dice el Apóstol a los Hebreos: "Habiendo ofrecido oraciones y súplicas con poderosos clamores y lágrimas, fué escuchado por su reverencial temor".

Respuesta. Como ya hemos dicho, la oración es en cierta manera la expresión de la voluntad humana, de suerte que la oración de uno puede decirse escuchada cuando su voluntad se cumple. Pero la voluntad del hombre como tal es la voluntad racional, pues queremos verdaderamente aquello que queremos por delibe-

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod Christi oratio non fuerit semper exaudita.

1. Petiit enim a se removeri calicem passionis, ut patet Mt. 26,39: qui tamen ab eo non fuit translatus. Ergo videtur quod non omnis eius oratio fuerit exaudita.

2. Praeterea, ipse oravit ut peccatum suis crucifixoribus ignosceretur, ut patet Lc. 23,34. Non tamen omnibus fuit illud peccatum dimissum: nam Iudaei fuerunt pro illo peccato puniti. Ergo videtur quod non omnis eius oratio fuerit exaudita.

3. Praeterea, Dominus oravit «pro his qui erant credituri per verbum Apostolorum in ipsum, ut omnes in eo unum essent», et ut pervenirent ad hoc quod essent cum ipso (Io. 17,20-24). Sed non omnes ad hoc perveniunt. Ergo non omnis eius oratio est exaudita.

4. Praeterea, in Psalmo 21,3 dicitur, in persona Christi: «Clamabo per diem, et non exaudies». Non igitur omnis eius oratio est exaudita.

Sed contra est quod Apostolus dicit, Heb. 5,7: «Cum clamore valido et lacrimis offerens, exauditus est pro sua reverentia».

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (a.1), oratio est quodammodo interpretativa voluntatis humanae. Tunc ergo alicuius orantis exauditur oratio, quando eius voluntas adimpletur. Voluntas autem simpliciter hominis est voluntas rationis: hoc enim absolute volumus quod secundum deliberatam rationem vo-

[a] *Sent.* 3 d.17 a.3 q.*4; *In Heb.* 5 lect.1; *In Io.* 11 lect.6; 13 lect.5; *In Psalm.* ps.21; *Compend. theol.* c.233.

lumus. Illud autem quod volumus secundum motum sensualitatis, vel etiam secundum motum voluntatis simplicis, quae consideratur ut natura, non simpliciter volumus, sed secundum quid: scilicet, si aliud non obsistat quod per deliberationem rationis invenitur. Unde talis voluntas magis est dicenda «velleitas» quam absoluta voluntas: quia scilicet homo hoc vellet si aliud non obsisteret.

Secundum autem voluntatem rationis, Christus nihil aliud voluit nisi quod scivit Deum velle. Et ideo omnis absoluta voluntas Christi, etiam humana, fuit impleta, quia fuit Deo conformis: et per consequens, omnis eius oratio fuit exaudita. Nam et secundum hoc aliorum orationes adimplentur, quod sunt eorum voluntates Deo conformes: secundum illud Rom. 8,27: «Qui autem scrutatur corda, scit», idest, approbat, «quid desideret Spiritus», idest, quid faciat sanctos desiderare»: «quoniam secundum Deum», idest, secundum conformitatem divinae voluntatis, «postulat pro sanctis».

Ad primum ergo dicendum quod illa petitio de translatione calicis diversimode a Sanctis exponitur. Hilarius enim, «Super Mt.» [9], dicit: «Quod autem ut a se transeat rogat, non ut ipse praetereatur orat: sed ut in alterum id quod a se transit excedat. Atque ideo pro his orat qui passuri post se erant: ut sit sensus: Quomodo a me bibitur calix passionis, ita ab aliis bibatur, sine spei diffidentia, sine sensu doloris, sine metu mortis».

Vel, secundum Hieronymum [10]: «Signanter dicit, «Calix iste»: hoc est, populi Iudaeorum, qui excusationem ignorantiae habere non potest, si me occiderit, habens legem et Prophetas, qui me vaticinantur».

ración de la razón. Aquello, en cambio, que queremos por un movimiento de la sensibilidad, o también por un movimiento de la voluntad natural, no lo queremos en absoluto, sino condicionalmente, a saber, si la deliberación de la razón no opone ningún obstáculo. Esta última voluntad, más que voluntad absoluta, es una veleidad; se querría tal cosa si no se opusiese tal otra.

Con su voluntad racional, Cristo no quiso nada que no fuese también querido por su Padre. Por lo mismo, toda voluntad absoluta de Cristo, incluso humana, fué colmada, pues era conforme con la de Dios. Por tanto, toda oración suya fué escuchada. Por lo demás, también las oraciones de los otros hombres son escuchadas en la medida en que sus deseos están conformes con la voluntad de Dios, según las palabras del Apóstol: "El que escudriña los corazones conoce", es decir, aprueba, "lo que desea el Espíritu", es decir, lo que hace desear a los santos, "porque según Dios", es decir, conforme a la voluntad de Dios, "intercede por los santos".

Soluciones. 1. La súplica de que le fuese apartado el cáliz de la pasión es interpretada diversamente por los Padres. Según San Hilario: "Al pedir Cristo que le fuese apartado el cáliz, no pide que le sea alejado, sino que la prueba que El atraviesa se extienda a los demás. Ruega por aquellos que deben sufrir después de él, como si dijera: Como yo bebo el cáliz de mi pasión, que lo beban también los otros, sin desfallecer, sin aprehensión del dolor, sin miedo a la muerte".

Según San Jerónimo: "Cristo dice expresamente "este cáliz", es decir, el pueblo judío, que no puede tener la excusa de su ignorancia si me entregan a la muerte, pues poseen la Ley y los Profetas, que continuamente hablan de mí".

[9] C.31 n.7: ML 9,1068.
[10] *In Mt.* 26,39 l.4: ML 26,206.

Según San Dionisio de Alejandría: "Cristo dice: "Aparta de mi este cáliz"; y no: "Que este cáliz no se aproxime", pues no se puede apartar sino lo que está próximo. Mas igual que lo que nos alcanza sólo de pasada sólo nos roza de una manera transitoria, así Cristo pide que la tentación que le invade suavemente y que la angustia sea rechazada".

Por el contrario, San Ambrosio, Orígenes y San Juan Crisóstomo dicen que la oración de Cristo fué la de un hombre que, según su voluntad natural, rehuye la muerte.

Así, pues, si se admite con San Hilario que Cristo pedía en su oración que los mártires imitasen su pasión, o que pidió que el temor de beber el cáliz no le turbara o que la muerte no le aterrorizara, su oración fué cabalmente escuchada. Pero, si se admite que lo que suplicó fué no beber el cáliz de su muerte y de su pasión o no recibirlo de manos de los judíos, en este caso su oración no fué escuchada, simplemente porque su razón, que era la que formulaba tal petición, no quería que tal cosa sucediese. Unicamente quería para nuestra instrucción manifestarnos su voluntad natural y el movimiento de la sensibilidad que poseía como hombre.

2. El Señor no oró por todos los que le crucificaban, ni tampoco por todos los que habían de creer en él, sino sólo por aquellos que estaban predestinados a gozar con él de la vida eterna.

3. La tercera dificultad está contestada en la anterior solución.

4. El texto "Clamo y no me respondes" se ha de entender del deseo de su sensibilidad, que rehuía la muerte. Pero en cuanto al deseo de la razón, como ya hemos dicho, sí que fué escuchado.

Vel, secundum Dionysium Alexandrinum [11]: Quod dicit, «Transfer calicem istum a me», non hoc est, «Non adveniat mihi»: nisi enim advenerit, transferri non poterit. Sed, sicut quod praeterit nec intactum est nec permanens, sic Salvator leviter invadentem tentationem flagitat pelli».

Ambrosius [12] autem et Origenes [13] et Chrysostomus [14] dicunt quod petiit «quasi homo» naturali voluntate «mortem recusans».

Sic igitur, si intelligatur quod petierit per hoc alios martyres suae passionis imitatores fieri, secundum Hilarium; vel si petiit quod timor bibendi calicis eum non perturbaret; vel quod mors eum non detineret: omnino impletum est quod petivit. Si vero intelligitur petiisse quod non biberet calicem passionis et mortis; vel quod non biberet ipsum a Iudaeis: non quidem est factum quod petiit, quia ratio, quae petitionem proposuit, non volebat ut hoc impleretur; sed, ad instructionem nostram, volebat declarare nobis suam voluntatem naturalem, et sensualitatis motum, quam, sicut homo, habebat.

Ad secundum dicendum quod Dominus non oravit pro omnibus crucifixoribus, neque etiam pro omnibus qui erant crediturI in eum: sed pro his solum qui erant praedestinati ut per ipsum vitam consequerentur aeternam.

Unde patet etiam responsio ad tertium.

Ad quartum dicendum quod, cum dicit, «Clamabo et non exaudies», intelligendum est quantum ad affectum sensualitatis, quae mortem refugiebat. Exauditur tamen quantum ad affectum rationis, ut dictum est (in c).

---

[11] *Fragm. in Lc.* 22,41: MG 10,1589.
[12] *In Lc.* ibid., 1.10: ML 15,1911.
[13] *In Mt.* 26,39: MG 13,1123.
[14] *In Mt.* homil.84: MG 58,752.

INTRODUCCION A LA CUESTION 22

DEL SACERDOCIO DE JESUCRISTO

DIVISIÓN DE LA CUESTIÓN.—1.° Existencia del sacerdocio de Jesucristo (a.1). 2.° La Hostia del sacrificio de Jesucristo (a.2). 3.° Su constitutivo esencial. 4.° Efectos del mismo (a.3-4). 5.° Permanencia eterna del sacerdocio de Jesucristo (a.5). 6.° Supremacía del sacerdocio de Jesucristo sobre el sacerdocio de la Ley Antigua y el sacerdocio de Melquisedec (a.6). 7.° El sacerdocio de la Virgen Santísima. 8.° El sacerdocio de los seglares.

Por razones sistemáticas, trataremos los puntos 1.° y 2.° bajo un solo epígrafe.

I. Existencia del sacerdocio de Jesucristo (a.1-2)

NOCIONES PREVIAS.—a) *Qué se entiende por sacerdote.*—En un sentido muy amplio, todo sacerdote es un mediador. Pero no todo mediador es sacerdote. Específicamente, el sacerdote es un mediador entre Dios y los hombres. Lo cual puede verificarse todavía de dos maneras muy distintas: en sentido lato y estricto. En el primer sentido, se dice sacerdote todo aquel, ya sea hombre o mujer, que ofrece a Dios oraciones y sacrificios por los pecados propios o ajenos. Y en sentido estricto, el hombre elegido y constituído por Dios para realizar este oficio de mediador suyo entre los hombres por medio del sacrificio en orden a su propia santificación y glorificación.

b) *Condiciones que requiere:* 1.ª *Que sea hombre,* según aquello de San Pablo: «Todo Pontífice *tomado de entre los hombres* es constituído en favor de los hombres, en las cosas que miran a Dios, para hacer ofrendas y sacrificios por los pecados» (Heb. 5,1). 2.ª *Vocación divina,* no bastando la meramente interna ni siendo suficiente la interna sin la externa: «Ninguno se toma por sí este honor, sino el que *es llamado por Dios,* como Aarón» (Heb. 5,4). 3.ª *Consagración o constitución oficial:* «Todo pontífice tomado de entre los hombres *es constituído*», etc. (Heb. 5,1). 4.ª Ciertas cualidades morales, como la benevolencia y misericordia con los indigentes y pecadores. Por esto dice San Pablo refiriéndose a Jesucristo: «No es nuestro Pontífice tal que no pueda compadecerse de nuestras flaquezas» (Heb. 4,15). Y en otra parte: «Hubo de asemejarse en todo a sus hermanos, a fin de hacerse Pontífice misericordioso y fiel, en las cosas que tocan a Dios, para expiar los pecados del pueblo» (Heb. 2,17).

c) *Acto propio del sacerdocio.*—El sacrificio. Así, en la Ley Antigua nadie podía acercarse al altar para hacer la ofrenda de los sacrificios a Yavé sino los sacerdotes (Lev. 1-5). Porque el sacerdocio se ordena al culto de la religión, cuyo acto central es el sacrificio.

También la oración pertenece al oficio propio de los sacerdotes. Y así se

lee en el libro segundo de los Macabeos que, «mientras oraban los sacerdotes..., se consumía el sacrificio» (1,23). El mismo Jesucristo, en cuanto sacerdote, oró por sí mismo, pidiendo al Padre su gloria y exaltación después de la muerte, como nos dice San Pablo (Heb. 5,7).

Por medio de la oración y del sacrificio realiza el sacerdote su esencial oficio de mediador entre los hombres y Dios, llevando a Dios los deseos, las súplicas y los sacrificios de los hombres, y comunicando a éstos las cosas de Dios, las gracias, el perdón de los pecados y la vida eterna.

d) *Sacrificio y división del mismo.*—Etimológicamente, la palabra *sacrificio* viene del latín *sacrum facere,* hacer una cosa sagrada. En un sentido muy amplio, todas nuestras obras, cuando van dirigidas a Dios, y de una manera particular los actos de las virtudes cuando se ordenan a la manifestación de la excelencia divina, revisten un carácter sagrado y pueden llamarse sacrificios (2-2 q.85 a.3). Pero los actos de las virtudes ya tienen una bondad especial por sí mismos, por lo cual sólo de una manera *extensiva* se pueden llamar sacrificios.

El concepto de sacrificio propiamente tal está reservado para aquellos actos acerca de cosas exteriores y sensibles *que no tienen más bondad que la de realizarse en testimonio de la suprema excelencia de Dios,* perteneciendo por esta causa el sacrificio a la virtud de la religión (ibid.). Tales los sacrificios de la Antigua Ley.

Por esto exige Santo Tomás, para el concepto propio de sacrificio, que «se haga algo acerca de las cosas sensibles» que sea revelador y manifestativo de su carácter sagrado. O, como se expresa también en este mismo lugar, que se haga «algo sagrado» acerca de las cosas. Por lo cual, la simple oblación no tiene razón de sacrificio (ibid., ad 3).

Las cosas sagradas que acerca de las cosas sensibles se pueden hacer son múltiples y de naturaleza diversa. El Angélico Doctor enumera la muerte de un ser viviente, la combustión de su cuerpo, la fracción, comida y bendición del pan (ibid.). Todas estas cosas, hechas acerca de una cosa sensible para testimoniar la suprema excelencia de Dios, les dan el carácter sagrado que tiene el sacrificio.

Esta noción de sacrificio tiene una extensión muy grande, en la que caben todos los sacrificios de la Antigua Ley, desde el holocausto hasta el sacrificio de Melquisedec, siendo la muerte de un ser viviente y su total destrucción en honor de Dios lo que más perfectamente expresa el concepto de sacrificio. Por lo cual, en el uso común de los autores es considerada como la más fiel expresión de sacrificio. Así es como entiende San Pablo también constantemente el de Jesucristo. Y el autor de la carta a los Hebreos expresamente dice que «sin derramamiento de sangre no se da el perdón de los pecados» (9,22). Por influjo del sacrificio de Jesucristo, actualmente no concebimos el sacrificio sin la real inmolación de una víctima. En la muerte de una víctima en honor de Dios va incluído su ofrecimiento a El por razón de su excelencia suprema. Por lo cual concluye Santo Tomás que en el sacrificio se contiene la oblación, aunque no toda oblación sea sacrificio (2-2 q.85 a.3 ad 3).

Para dar el carácter sagrado de sacrificio a una cosa sensible, que de suyo no lo tiene, por los actos que acerca de ella se realizan, se requiere la intervención de una persona especialmente investida de una manera oficial con poderes sagrados, que es el sacerdote. De donde tres son los elementos esenciales que entran en la constitución de sacrificio: una *cosa sensible,* o sensiblemente significada, el *sacerdote,* o ministro legítimo, y la *acción sacrifical,* que abarca dos partes: inmolación y oblación (ibid., a.3c y ad 3). Formalmente,

el sacrificio consiste en la misma acción sacrifical, o sea, en la inmolación y la oblación.

El sacrificio se divide en *interior* y *exterior,* según que la oblación de la cosa que en él se hace a Dios sea espiritual o sensible. Y así se dice en el Salmo: «Sacrificio grato a Dios es un corazón contrito» (Sal. 50,19). Todo sacrificio exterior o sensible se ordena al espiritual o interior, que es más importante que el primero (ibid., 2,4; 3 q.22 a.2).

e) *Mediador, legislador, rey y sacerdote.*—Estos nombres expresan funciones distintas entre sí, las cuales se encontraban en la Antigua Ley divididas y distintas en los sujetos que las ejercitaban [1]. Ser mediador solamente conviene al sacerdote en cuanto tal. Pero no se confunden, pudiendo darse el mediador sin el sacerdote. La mediación que tiene el sacerdote está fundada en sus funciones sacerdotales respecto del sacrificio y de la oración, siendo como una propiedad que dimana del mismo ser sacerdotal, la cual del mismo modo subsistiría aun cuando en el mundo sólo existiera un sacerdote. Lo absurdo sería anteponer la mediación del sacerdote a su poder sacerdotal respecto del sacrificio, y considerarle sólo o principalmente a través de su mediación. La mediación del sacerdote es una consecuencia de su poder sacerdotal, en el que tiene su fundamento ontológico, como el acto en la potencia, y no al revés.

En Jesucristo, Rey, Legislador, Sacerdote y Mediador, tienen una realidad única en virtud de la unión hipostática, por la cual Jesucristo es todas estas cosas a la vez [2]. Y por eso Jesucristo es el Sacerdote Supremo, o Pontífice Sumo (a.2 ad 3; Heb. 4,14)

ESTADO DE LA CUESTIÓN.—Jesucristo es Dios y hombre a la vez. La cuestión de si Jesucristo fué sacerdote no se establece en El en cuanto Dios, sino solamente en cuanto hombre. Y porque en el sacrificio del sacerdocio de Jesucristo la cosa sacrificada fué su vida en cuanto hombre, se pregunta también si al mismo tiempo fué Hostia. Santo Tomás considera separadamente estos dos aspectos del sacerdocio de Jesucristo en los dos primeros artículos de la cuestión 22. Pero preferimos tratarlos a la vez: en primer lugar, por la íntima relación que tienen entre sí, y, además, porque de esta manera resalta más la gran inmanencia, juntamente con la suma trascendencia, del sacerdocio de Jesucristo.

ERRORES.—Los *racionalistas* niegan el sacerdocio de Jesucristo, de la misma manera que no admiten tampoco la existencia del sacrificio de la cruz y que nosotros hayamos sido redimidos por él. Por lo mismo, niegan también la existencia del sacramento del Orden. Todo esto, según ellos, es pura invención de San Pablo.

Los *socinianos* no admiten el sacerdocio de Jesucristo en la tierra, a no ser únicamente de una manera incoativa, sino tan sólo en el cielo.

DOCTRINA DE LA FE.—Puede expresarse así:

A Jesucristo le compete ser sacerdote en cuanto hombre de una manera suprema, el cual fué al mismo tiempo hostia por el pecado, hostia pacífica y holocausto.

PRIMERA PARTE: *Jesucristo, sacerdote en cuanto hombre*

A) LA SAGRADA ESCRITURA.—En el salmo 109 se predice que Jesucristo será sacerdote según el orden de Melquisedec: «Ha jurado Yavé y no se

---

[1] Ex. 28,1; Núm. 18,7; 1 Re. 22,13.
[2] Pío XI, encíclica *De Cristo Rey*

arrepentirá: Tú eres sacerdote eterno según el orden de Melquisedec» (Sal. 109,4).

En los Evangelios nada se dice del sacerdocio de Jesucristo de una manera formal y explícita, pues, aparte de otras razones fáciles de comprender, su sacerdocio no era de la misma naturaleza que el de los sacerdotes de la Antigua Ley, y hubiera sido un motivo de confusión y de escándalo hablar de él explícitamente. En el Evangelio, Jesucristo se proclama legislador (Mt. 5,21-44) y rey (Io. 18,37).

Pero, desde un principio, el sacerdocio de Jesucristo se conserva en la fe de la Iglesia primitiva, como fácilmente se descubre en los testimonios de la carta a los Hebreos, a propósito de una exhortación a la confianza que debemos depositar en Jesucristo: «Teniendo, pues, *un gran Pontífice* que penetró en los cielos, Jesús, el Hijo de Dios, *mantengámonos adheridos a la confesión*. No es nuestro Pontífice tal que no pueda compadecerse de nuestras flaquezas, antes fué tentado en todo a semejanza nuestra, fuera del pecado. Acerquémonos, pues, confiadamente al trono de la gracia, a fin de recibir misericordia y hallar gracia para el oportuno auxilio» (Heb. 4,14-16). Y un poco antes: «Vosotros, pues, hermanos santos, que participáis de la vocación celeste, considerad al Apóstol y *Pontífice de nuestra confesión*» (Heb. 3,1)...

Del sacerdocio de Jesucristo trata a todo lo largo de la carta a los Hebreos el autor de la misma, el cual concibe el sacerdocio de Jesucristo según el orden de Melquisedec (Heb. 7,1-28).

B) La tradición de la Iglesia.—Como testigos de la fe de la Iglesia primitiva en el sacerdocio de Jesucristo, bástenos citar los testimonios de San Clemente Romano, San Ignacio de Antioquía y San Policarpo. Dice así el primero: «Este es, amados, el camino en el que encontramos nuestra salvación, Jesucristo, Pontífice de nuestras oblaciones, patrono y auxiliador de nuestra debilidad» [3].

San Ignacio de Antioquía: «Buenos son ciertamente los sacerdotes, pero mucho mejor es el Sumo Pontífice, al que están encomendadas las cosas de los santos y solamente fueron confiados los secretos de Dios, el cual es la puerta del Padre, por la cual entran Abrahán e Isaac y Jacob y los profetas y los apóstoles y la Iglesia» [4].

San Policarpo: «Dios, Padre de Nuestro Señor Jesucristo, y el mismo sempiterno Pontífice, Jesucristo, Hijo de Dios, os edifique en la fe y en la verdad y en toda mansedumbre, sin mezcla de ira, y en la paciencia, y en la longanimidad, y en la tolerancia, y en la castidad, y os dé heredad y parte entre sus santos, y a nosotros con vosotros y con todos los que están bajo el cielo, los cuales han de creer en Nuestro Señor Jesucristo y en su Padre, que le resucitó de entre los muertos» [5]

c) El magisterio de la Iglesia.—La existencia del sacerdocio de Jesucristo en el magisterio universal de la Iglesia es tan clara, que éste no se ocupó nunca de definirlo de una manera directa y solemne en sus determinaciones conciliares. Unicamente en el concilio de Efeso uno de los anatematismos de San Cirilo condena a todo aquel que separe en Jesucristo al sacerdote del Verbo de Dios y diga que Jesucristo ofreció al Padre su sacrificio por sí mismo y no por nosotros solamente (Dz. 122).

En la definición de la unicidad de la Iglesia contra los albigenses, el concilio IV de Letrán dice en un inciso que fuera de ella no hay salvación, añadiendo después que el sacrificio en ella existente es el mismo sacerdote Jesucristo (Dz. 430).

[3] *Epist. ad Cor.* 1: MG 1,272.
[4] *Epist. ad Phil.*: MG 5,704.
[5] *Epist. ad Phil.*: MG 5,1016.

Y el concilio de Trento, a propósito del sacrificio de la misa, enseña—no define—que, una vez finalizado el sacerdocio levítico por su imperfección, fué conveniente que surgiera otro sacerdocio según el orden de Melquisedec, que es el de Nuestro Señor Jesucristo (Dz. 938). En realidad no hacía falta ninguna que lo definiera, puesto que el sacerdocio de Jesucristo fué en todo momento una verdad de fe, contenida en la enseñanza apostólica y en el magisterio universal ordinario de la Iglesia desde los comienzos de su existencia.

En el prefacio del día de Pascua canta la Iglesia que «en ella fué inmolado Jesucristo», y últimamente se vió enriquecida la liturgia católica con la institución de la misa del eterno y sumo sacerdocio de Jesucristo, establecida por Pío XI en su encíclica *Ad catholici sacerdotii*, del 20 de diciembre de 1935.

d) Razón teológica.—No es difícil probar teológicamente la existencia del sacerdocio de Jesucristo como consecuencia de la unión hipostática. Cuatro condiciones se requieren, según decimos antes, para ser sacerdote: *a)* que sea hombre; *b)* con vocación divina; *c)* consagración especial; y *c)* ciertas cualidades morales. Todas ellas se encuentran de una manera eminente en Jesucristo.

Que es hombre no se puede poner siquiera en duda.

Que haya sido llamado por Dios al sacerdocio, lo acreditan solemnemente las palabras de Yavé del salmo 109,4: «Tú eres sacerdote eterno según el orden de Melquisedec». En la ley antigua se manifestaba el llamamiento de Dios por ley hereditaria de Aarón, elegido sacerdote del pueblo de Israel. Pero aquí es el mismo Dios quien directamente llama a Jesucristo, sellando su palabra con juramento: «Ha jurado Yavé, y no se arrepentirá» (ibid.).

La consagración de Jesucristo en sacerdote la constituye la unión hipostática, en la que Dios se hace hombre, y el hombre Dios. En ella y por ella recibe Jesucristo el poder de sacrificar, de hacer ofrendas a Dios y de orar, que Dios no tenía, ni el hombre solo podía realizar con la eficacia y trascendencia del sacerdocio para el que había sido elegido Jesucristo. Porque el sacrificar y orar son actos del hombre y no de Dios; pertenecen a Jesucristo en cuanto hombre y no en cuanto Dios. Y estos actos carecerían del valor infinito que tienen en el sacerdocio de Jesucristo si éste al mismo tiempo no fuera Dios. Todo lo cual se deriva de la unión hipostática.

Y en cuanto a *las cualidades morales* del sacerdote, el testimonio de San Pablo es bien terminante [6].

Lo mismo se prueba también por razón del oficio propio del sacerdote, que es mediar entre Dios y los hombres, llevando a Dios las cosas de los hombres y comunicando al hombre las de Dios para unirlo con El. Jesucristo es *medio* ontológicamente entre Dios y los hombres en virtud de la unión hipostática (3 q.26 a.2), y realiza su oficio de mediador por el sacrificio de su vida, en el que nos reconcilia con Dios; por la oración al Padre por nosotros; por la comunicación de la doctrina y preceptos divinos, y por la efusión en nosotros de los tesoros de la gracia, que nos une con Dios, según aquello de San Pedro: «Nos hizo merced de preciosas y ricas promesas para hacernos así *partícipes de la divina naturaleza*, huyendo de la corrupción que por la concupiscencia existe en el mundo» (2 Pet. 1,4).

Y así como los actos de esta mediación pertenecen a Jesucristo por razón de la naturaleza humana, puesto que el principio virtual inmediato de los

[6] Heb. 2,17-18; 5,1-10.

actos de sacrificar, orar, manifestar a los hombres las verdades divinas e infundir en ellos la gracia de una manera instrumental, reside en la misma naturaleza humana (3 q.13 a.2), así también el ser sacerdote le pertenece solamente en cuanto hombre. Por eso dice San Pablo: «Uno es Dios, uno también el mediador entre Dios y los hombres, *el hombre Cristo Jesús,* que se entregó a sí mismo para redención de todos» (1 Tim. 1,5-6).

Comentando las palabras del autor de la carta a los Hebreos: «Tal pontífice nos convenía sin duda a nosotros» (Heb. 7,26), escribe San Juan Crisóstomo: «¿Ves que todo es dicho de la humanidad? Mas, cuando digo humanidad, digo aquella que estaba unida a la divinidad»[7]. Y San Agustín: «No según que es nacido del Padre, coeterno a Aquel que le engendra en el seno de Dios, es sacerdote, sino que es sacerdote a causa de la carne asumida, a causa de la víctima que, tomada de nosotros, ofreció por nosotros»[8].

Por lo mismo que el sacerdocio conviene a Jesucristo por razón de su humanidad unida hipostáticamente al Verbo divino, por eso mismo el sacerdocio de Jesucristo es trascendente al de la ley antigua, que solamente era figura del de Jesucristo. Por lo cual Este no quiso nacer de la estirpe de Arón, de la cual procedían los sacerdotes de la antigua ley, para manifestarnos que su sacerdocio era muy superior al de éstos (a.1 ad 2). Pues el sacerdocio de Jesucristo tenía virtud infinita para perdonar los pecados, y, al mismo tiempo que sacerdote supremo, Jesucristo era también legislador y rey en virtud de la misma unión hipostática (ibid., ad 3).

Los ángeles convienen con Jesucristo en ser mediadores entre Dios y los hombres. Pero su mediación no es sacerdotal, porque no son sacerdotes, ya que no tienen la potestad de sacrificar, acto propio del sacerdote. Jesucristo, en cuanto hombre, es las dos cosas a la vez en virtud de la unión hipostática, y por eso mismo su mediación es toda ella sacerdotal. Los ángeles son inferiores a Jesucristo, aun en cuanto hombre, en dignidad y perfección, por razón de la misma unión hipostática, al cual están sometidos y de cuyo sacerdocio son servidores y ministros (ibid., ad 1).

SEGUNDA PARTE: *Hostia por el pecado, hostia pacífica y holocausto*

Una de las notas más características del sacerdocio de Jesucristo es ser la hostia de su propio sacrificio, lo cual revela la suma trascendencia de su sacerdocio. Siendo uno el sacrificio propiamente dicho, en la antigua ley existían diversos sacrificios, materialmente considerados, según la distinta finalidad próxima que en ellos se perseguía. Y así, una era la hostia pacífica, otra la hostia por el pecado, y distinta de las dos el holocausto. Pero, en el sacerdocio de Jesucristo, el sacrificio es único, así como también la hostia que en él se ofrece a Dios, a saber, la vida del Hombre-Dios, el cual, por medio de su humanidad, nos comunica de una manera eminentísima todos los beneficios de los sacrificios de la antigua ley. Y de aquí su perfección trascendente sobre aquéllos.

Así, dice San Pablo: «Cristo nos amó y *se entregó* por nosotros en oblación y sacrificio (hostia) a Dios en olor suave» (Eph. 5,2). «*Fué entregado* por nuestros pecados y resucitó para nuestra justificación»[9]. *Vino a ser para los que le obedecen causa de salud eterna* (Heb. 5,9). «De manera que con *una sola oblación* perfeccionó para siempre a los santificados» (Heb. 10,14). «Teniendo, pues, *en virtud de la sangre de Cristo,* firme confianza de entrar en el santuario que El nos abrió, como camino nuevo y vivo a través del velo, esto es, de su carne; y teniendo un gran sacerdote sobre la casa de Dios,

[7] *Ad Hebr. homil.* 13: MG 76,359.
[8] *Enarrat. in Ps.* 109,4: ML 37,1459.
[9] Rom. 4,25; Gal. 1,4, etc

acerquémonos con sincero corazón, con fe perfecta, purificados los corazones de toda conciencia mala y lavado el cuerpo con el agua pura. Retengamos firmes la confesión de la esperanza, porque es fiel el que la ha prometido» (Heb. 10,19-23). Perdón de los pecados, permanencia en el estado de gracia y posesión de la eterna bienaventuranza, todo es causado en nosotros por la humanidad de Jesucristo en el sacrificio de su eterno sacerdocio.

El concilio IV de Letrán dice que «el sacrificio de Jesucristo es *el mismo sacerdote Cristo*» (Dz. 430), y el Tridentino enseña que «una misma es la hostia, uno mismo el que se ofrece en el sacrificio de la misa por ministerio de los sacerdotes y el que se ofreció en la cruz, siendo distinto solamente en el modo de ofrecerse (Dz. 940).

II. Constitutivo esencial del sacerdocio de Jesucristo

En el sacerdocio de Jesucristo entran muchos elementos. Además de los comunes a todo sacerdote, como la vocación, la consagración y la finalidad o destino, los propios del sacerdocio de Jesucristo, como la gracia habitual en grado infinito y la gracia capital. ¿Cuál de estos elementos es el constitutivo formal del sacerdocio de Jesucristo? Porque el llamamiento de Jesucristo al sacerdocio está incluído en su predestinación, así como el fin del mismo en el de su encarnación. La consagración es la forma que confiere al sacerdote sus poderes sacerdotales y la que lo constituye en cuanto tal. Esta forma constitutiva de Jesucristo en sacerdote es la que tratamos ahora de averiguar.

NOCIONES BÁSICAS.—1.ª Partimos del supuesto fundamental de que el sacerdocio le compete a Jesucristo en cuanto hombre. No hace falta insistir en esto.

2.ª Que el sacrificio es el acto propio del sacerdote. Según esto, el acto propio y especificativo del sacerdocio de Jesucristo consistió en la entrega de su vida como Hombre-Dios por la salvación del género humano, conforme a los designios de la voluntad del Padre. Ahora bien, esta entrega no fué realizada activamente por el mismo Jesucristo, sino por los que le causaron la muerte. Jesucristo la padeció, la sufrió, no oponiéndose a ella, sino aceptándola libérrimamente. No se mató a sí mismo, sino que *recibió* la muerte de los que se la infligieron, *aceptándola* voluntariamente, porque así lo quiso. Pues en cuanto instrumento unido a la divinidad, tenía poder para resistir y aplastar en un instante a todos sus adversarios (3 q.47 a.1). No consistió el sacrificio de Jesús en una *acción suicida,* que en este caso sería *deicida,* sino en una *pasión* de la muerte, *voluntariamente aceptada.*

3.ª El sacerdocio de Jesucristo puede considerarse de dos maneras muy distintas entre sí, *ontológica* o *entitativamente,* y de una manera *dinámica.* En el primer caso, significa el poder objetivo que una cosa tiene de ser sacrificada, con la facultad consiguiente de ofrecerse a Dios. Y en el segundo, el acto mismo de su oblación voluntaria al Padre por nosotros.

El ejercicio de este poder o facultad objetiva requiere, sin duda, en el sujeto que la ejercita, más cosas que el poder mismo. Porque el sacrificio es el acto principal de la religión, que se ha de hacer en honor de Dios y en testimonio de su excelencia suprema; el cual, realizado por Jesucristo en representación de toda la humanidad, es principio de mérito, de reconciliación y de pacificación del género humano con Dios. Y todas estas condiciones del acto sacrifical del sacerdocio de Jesucristo piden la existencia en El

de una gracia habitual perfectísima y de la gracia capital. Sin la gracia habitual no le sería posible la *perfecta* realización humana de un acto sobrenatural tan sublime como es el sacrificio de la vida del Hijo de Dios, ni la *perfecta* consecución del mérito de la gracia y de nuestra reconciliación y pacificación con Dios; así como sin la gracia capital tampoco podría representarnos de un *modo perfecto y conveniente* ni influir la gracia en los demás. Pues sin la gracia *habitual*, principio intrínseco de los actos humanos sobrenaturales, no se pueden realizar éstos *de una manera perfecta* ni hacer obras intrínsecamente meritorias, ni se puede influir la gracia en los demás sin la gracia capital.

SENTENCIAS DE LOS TEÓLOGOS.—Son múltiples. Nosotros indicaremos solamente las siguientes:

a) La gracia de unión. Así, Cayetano, Nuño Cabezudo, Nazario, Gonet, Godoy, Billuart, Scheeben, Pohle, Dieckamp, Franzelin, Michel, Garrigou-Lagrange, etc. Es considerada como la tradicional.

b) La gracia de unión con alguna deputación sensible: Suárez, Lugo, Lesio, Silvio.

c) En la designación divina: Prudencio.

d) La gracia capital: Juan de Santo Tomás, Sauras.

e) Radicalmente, la gracia de unión; formalmente, la gracia habitual connotando la gracia de unión; y extrínsecamente, la deputación de Dios. Los Salmanticenses.

f) Radicalmente, la gracia de unión, y formalmente, la gracia habitual. Como el alma intelectiva y el entendimiento respecto de la intelección. Héris.

NUESTRA SENTENCIA.—Conforme al pensamiento tradicional y a la que creemos doctrina de Santo Tomás, nosotros establecemos la siguiente conclusión respecto de este particular:

El sacerdocio de Jesucristo consiste esencialmente en la gracia de unión, no considerada desnuda y absolutamente, sino en cuanto incluye la gracia habitual y capital respecto de su ejercicio.

Tiene dos partes, las cuales probaremos separadamente.

PRIMERA PARTE: *Esencialmente en la gracia de unión*

Son muchos los argumentos con que se puede probar esta primera parte de la proposición.

1.° *Por el mismo concepto del sacerdocio de Jesucristo.* Propiamente considerado, el sacerdocio de Jesucristo consiste en la inmolación de la vida del Hijo de Dios, llevada a cabo por el mismo Jesucristo, en cuanto hombre, para salvación del género humano. Pero el hombre Cristo no tenía la facultad de inmolar la vida del Hijo de Dios en honor del Padre, a no ser por la unión hipostática. Luego ésta es la forma constitutiva del sacerdocio de Jesucristo.

La primera proposición de este argumento es evidente, ya que el acto propio del sacerdocio es el sacrificio, el cual, tratándose de Jesucristo, consiste en el sacrificio de la cruz, en la cual fué inmolada la vida del Hijo de Dios.

Ahora bien, en tanto el hombre Cristo tenía poder para inmolar la vida del Hijo de Dios en cuanto que la vida del hombre Cristo era la vida de Dios, puesto que Jesucristo murió en cuanto hombre. Y esto solamente lo poseía Jesucristo en virtud de la unión hipostática. Luego ésta es la forma constitutiva de su sacerdocio.

2.° *Por la misma razón de Mediador.* Jesucristo, en cuanto Sacerdote, es también Mediador entre Dios y los hombres. Pero Jesucristo se constituye

Mediador entre Dios y los hombres precisamente por la unión hipostática. Luego también en Sacerdote. Pues Jesucristo tiene ontológicamente la razón de medio entre Dios y los hombres, en cuanto que conviene con éstos en la naturaleza humana y es al mismo tiempo Dios. Lo cual solamente es posible en virtud de la unión hipostática (3 q.26 a.2).

3.° *Por la unción divina de la naturaleza humana de Jesucristo.* Todos los Santos Padres, comentando el salmo 44,8, convienen en que Jesucristo en cuanto hombre fué constituído Sacerdote por la unción de Dios (cf. Act. 10,38). Mas la unción divina de la naturaleza humana de Jesucristo consiste principalmente en la unión hipostática, la cual confirió a Jesucristo, en cuanto hombre, la facultad de realizar un sacrificio divino. Así lo entiende constantemente Santo Tomás [10].

4.° *Por razón del sacrificio propio del sacerdocio de Jesucristo.* El sacrificio propio del sacerdocio de Jesucristo es el sacrificio de la cruz. Pero Jesucristo, en cuanto hombre, no tenía poder para realizar el sacrificio sino en virtud de la unión hipostática. Porque el sacrificio de la cruz consiste esencialmente en la inmolación de la vida del Hijo de Dios, la cual Jesucristo, en cuanto hombre, de ninguna manera podía realizar a no ser en cuanto que en El el hombre era al mismo tiempo Dios. Y es a todas luces evidente que esto sólo se puede obtener por la unión hipostática. Luego ésta constituye la esencia del sacerdocio de Jesucristo.

5.° *Por el valor infinito del sacrificio de Jesucristo.* El sacrificio del sacerdocio de Jesucristo tiene un valor infinito. Mas para realizar un sacrificio de valor infinito es manifiesto que se requiere un poder del mismo orden y dignidad, el cual solamente puede provenir de la unión hipostática. Pues tanto la gracia habitual de Jesucristo como la capital, absolutamente son creadas y finitas, y, por tanto, sustancialmente inferiores a la misma vida divina en su ser y dignidad.

SEGUNDA PARTE: *Incluyendo la gracia habitual y capital en cuanto a su ejercicio*

La distinción del poder sacerdotal en cuanto a su ser o esencia y objetivamente en cuanto a su ejercicio, es fundamentalmente del mismo Santo Tomás al hablar de Cristo-Mediador (3 q.26 a.2).

Sustancialmente considerado, el poder sacerdotal de Jesucristo hemos visto que es divino, que solamente puede emanar en El de la unión hipostática. Pero en su ejercicio tiene condiciones humanas, que postulan otros elementos para su recta y conveniente realización. Porque la inmolación *pasiva* de la vida de Dios hecho hombre se realiza en Jesucristo por la voluntad libre del Hombre, que acepta espontáneamente y se somete a la voluntad del Padre en el sacrificio de su vida santísima por la salvación del hombre. Ahora bien, un acto entitativamente sobrenatural de la virtud de la religión, que al mismo tiempo es meritorio para nosotros de todas las gracias y satisfactorio por el pecado del hombre; que nos reconcilia y pacifica perfectamente con Dios; hecho además en representación de todos los hombres, no puede ser realizado de una manera *perfecta* y *conveniente* por Jesucristo en cuanto hombre sin la gracia habitual y capital en grado perfectísimo. Por otra parte, tanto la gracia habitual como la capital se derivan en la naturaleza humana de Jesucristo de la gracia de unión, de la que son como propiedades naturales de la misma [11]. De donde se sigue que la gracia de unión, que da a Jesucristo hombre el poder divino de ser inmolada su vida por la salvación del género

[10] 3 q.22 a.2 ad 3; q.24 a.1 ad 2; q.26 a.2; q.58 a.3.
[11] 3 q.7 a.13c y ad 1; q.8 a.6.

humano, cuya inmolación había de ser padecida voluntariamente por el mismo Jesucristo para merecernos la gracia y reconciliarnos con Dios, y que exigía en El para su perfecta realización la existencia de la gracia habitual y capital, no puede consistir en la gracia de unión abstractivamente, sino en cuanto incluye la gracia habitual y capital. Lo cual no es en manera alguna obstáculo para que en ella, y no en la gracia habitual o capital, haya que buscar la forma esencial constitutiva del sacerdocio de Jesucristo, de donde esencialmente se deriva en Este sacrifical *objetivo* de la vida del Hijo de Dios. Una cosa es el poder sacerdotal divino de Jesucristo, objetiva o esencialmente considerado, y otra el ejercicio del mismo. Tanto más cuanto que el sacrificio de Jesucristo consiste esencialmente en la *pasión* de la muerte, y no en una *acción* por parte suya, siendo la *aceptación voluntaria* de la misma una condición necesaria para ser meritoria y agradable a Dios, pero no constitutiva del poder sacrifical.

Tal parece ser el pensamiento de Santo Tomás en los lugares antes indicados.

De esta manera son fácilmente conciliables todas las sentencias anteriormente indicadas, si exceptuamos aquella que coloca el constitutivo esencial del sacerdocio de Jesucristo en una designación divina, a no ser en cuanto que ésta va indicada en la misma unión hipostática. Lo cual es superfluo manifestar, toda vez que el misterio de la encarnación está todo él inmediatamente ordenado a procurarnos nuestra salvación por el sacerdocio de Jesucristo en el sacrificio de la cruz. Y otro tanto hay que decir también de la deputación sensible. Todas las demás sentencias, de una manera o de otra, colocan el constitutivo del sacerdocio de Jesucristo en la unión hipostática y convienen con nosotros en considerar la gracia habitual y capital de Jesucristo como propiedades naturales de aquélla, así como también nosotros convenimos con ellos en la necesidad de las dos para que la realización del poder sacerdotal de Jesucristo sea perfecta, agradable a Dios y meritoria para nosotros.

CONSECUENCIAS DEL CONSTITUTIVO ESENCIAL DEL SACERDOCIO DE JESUCRISTO

Sea la primera que Jesucristo es sacerdote desde el primer instante de su concepción, ya que en aquel momento fué realizada la unión hipostática de la naturaleza humana de Jesucristo con el Verbo divino [12].

Síguese también que Jesucristo es sacerdote *eterno*, pues la unión hipostática es totalmente inamisible, existiendo como sacerdote ante el Padre por toda la eternidad (Heb. 7,24-25).

No solamente Jesucristo es sacerdote eterno, sino que también en El existe la *plenitud* y *la fuente u origen* del sacerdocio, porque el mismo que es sacerdote es también Dios [13]. Por consiguiente, no se da en El el *carácter* por el que los demás se constituyen en sacerdotes, ya que el carácter sacerdotal es una *participación* del sacerdocio de Jesucristo (3 q.22 a.4; q.63 a.5).

Jesucristo fué también sacerdote en el triduo de su muerte, puesto que ni su alma ni su cuerpo, separados entre sí, dejaron de estar unidos con el Verbo divino (3 q.50 a.4 ad 3).

Otra de las consecuencias del constitutivo del sacerdocio de Jesucristo es su excelencia sobre los ángeles como sacerdote. A los ángeles les compete la potestad jerárquica en cuanto son medios entre Dios y los hombres. Pero esto también corresponde a Jesucristo por razón de la unión hipostática, y de una

[12] Heb. 10,5-7; *Sum. Th.* 3 q.22 a.3 ad 1.
[13] 3 q.63 a.5,6; q.22 a.4.

manera mucho más excelente que a los ángeles. No sólo porque es Dios, sino también porque por razón de su humanidad, unida hipostáticamente con el Verbo divino, tiene una plenitud de gracia y de gloria que supera a la de los ángeles. Por esto mismo tuvo una potestad jerárquica, o sacerdotal, muy superior a la de los ángeles, hasta el punto que éstos fueron ministros de su sacerdocio, según el testimonio de San Mateo: «Se le acercaron los ángeles y le servían» [14].

UNA DIFICULTAD.—En cuanto a la objeción de Juan de Santo Tomás: que la unión hipostática es *entitativa* y no *operativa*, queda ya contestada implícitamente. Formalmente en sí misma, es *entitativa;* no cabe duda. Pero *consecutivamente* es también operativa en la naturaleza humana de Jesucristo, unida al Verbo divino en persona. ¿Quién lo puede dudar? Porque, por razón de la unión hipostática, la naturaleza humana de Jesucristo era del Verbo divino, y sus potencias de operación lo eran también, y de igual modo la gracia habitual y capital del Hombre-Dios. Por otra parte, el sacrificio de la vida del Hijo de Dios pertenece a Jesucristo en cuanto hombre, el cual no consistió en alguna *acción* por parte de Jesucristo, sino en una *pasión*. La *aceptación voluntaria* de la misma no es lo que constituye el sacrificio *objetivo*, ni tampoco lo que da el poder subjetivo de realizarlo, sino la causa de que este sacrificio sea *acepto* a Dios y *meritorio* para nosotros. Todo lo cual es también *consecuencia natural* en el mismo Jesucristo, como hombre, de la unión hipostática. Pues, en virtud de ella, el Verbo divino tenía como *suya* la naturaleza humana, sus potencias operativas, sus acciones y sus pasiones. Y de aquí que Jesucristo, en cuanto hombre, tenía subjetivamente un poder real y verdadero para ofrecer a Dios un sacrificio de valor infinito, nacido y derivado todo él de la unión hipostática.

Por esto también Jesucristo no sólo es Sacerdote Supremo, sino además Rey de todas las cosas y Juez universal de vivos y muertos.

III. *El efecto del sacerdocio de Jesucristo, que es la expiación de los pecados (a.3)*

Siendo Jesucristo hostia pacífica, hostia por el pecado y holocausto, los efectos que de su sacrificio divino se derivan en nosotros son universales en el orden sobrenatural. Santo Tomás trata en particular de la expiación de los pecados por el sacerdocio de Jesucristo en el artículo 3 de esta cuestión, por las siguientes razones:

1.ª Porque el perdonar los pecados es atributo solamente de Dios, y Jesucristo fué sacerdote en cuanto hombre.

2.ª Los pecados subsisten después del sacerdocio de Jesucristo. Luego no los expió.

3.ª En la ley antigua, el pecado de un príncipe se expiaba con la inmolación de un cabrito; el de una persona cualquiera del pueblo, con la de una cabra; y para el de un sacerdote se reservaba el de un ternero. Jesucristo no se compara a ninguno de estos animales, sino a un cordero (Ier. 11,19). Luego no se ve que su sacerdocio expiara los pecados, aun cuando se diga que Jesucristo fué hostia por el pecado.

NOCIONES PREVIAS.—1.ª *Dos cosas en el pecado: a)* la culpa, o mancha del alma, y *b)* el reato de la pena. La mancha del pecado se borra por la gracia santificante, y la pena, por la satisfacción adecuada del mismo.

[14] Mt. 4,11; *Sum. Th.* 3 q.22 a.1 ad 1.

2.ª *Doble sentido de la expiación del pecado.*—En cuanto a la culpa y en cuanto al reato de la pena.

3.ª *Doble acepción de la expiación del pecado.*—Objetivamente, que consiste en la *causa* de la misma, tanto en cuanto al mérito de la gracia que se infunde como respecto de la satisfacción por la ofensa de Dios inferida por aquél. Y *subjetivamente*, o sea, la *aplicación* de la virtud remisiva a los sujetos, para la cual se requieren ciertas condiciones particulares, pudiendo muy bien darse la primera sin la segunda en casos determinados.

Jesucristo es, por su pasión y muerte, *causa universal objetiva* de la remisión del pecado, verificándose la *aplicación* de su virtud remisiva al sujeto por medio de causas particulares, como la fe, los sacramentos, etc., que aquél puede impedir (3 q.49 a.1c y ad 3-5).

DOCTRINA DE LA FE.—Esto supuesto, establecemos la siguiente proposición:

El sacerdocio de Jesucristo tiene plena virtud para expiar los pecados, ya en cuanto a la culpa, ya en cuanto al reato de la pena.

Es de fe.

PRIMERA PARTE: *Plena virtud remisiva del pecado en cuanto a la culpa*

Los testimonios de la SAGRADA ESCRITURA no dejan lugar a duda. «Justificados gratuitamente por su gracia (de Jesucristo), por la redención de Cristo Jesús, a quien Dios propuso como propiciación por la fe en su sangre para manifestación de su justicia en la remisión de los delitos pasados» (Rom. 3,24-25). «Pues si, siendo enemigos de Dios, fuimos reconciliados con El por la muerte de su Hijo, con mayor motivo, una vez reconciliados, seremos salvos en la vida del mismo» (Rom. 5,10). «El cual nos libró del poder de las tinieblas (del pecado) y nos trasladó al reino de su Hijo muy amado» (Col. 1,13). «El (Jesucristo) es propiciación por nuestros pecados, y no solamente por los nuestros, sino también por los de todo el mundo» (1 Io. 2,2). «Pues si la sangre de los cabritos y becerros y la ceniza de la ternera esparcida santificaba a los manchados para limpieza de la carne, cuánto más la sangre de Jesucristo, que por el Espíritu Santo se ofreció inmaculado a Dios, limpiará nuestra conciencia de las obras muertas (el pecado), para servir al Dios vivo» (Heb. 9,14). «Pues con una sola oblación consumó para siempre a los santificados» (Heb. 10,14).

Unánimemente afirman esto también los SANTOS PADRES.

El CONCILIO DE TRENTO define que el pecado original solamente «se quita por el mérito del mediador Nuestro Señor Jesucristo, el cual nos reconcilió en su sangre, *hecho por nosotros justicia*, santificación y redención» (1 Cor. 1,30; Dz. 790). Al mismo tiempo enseña también que Jesucristo es la *causa meritoria* de nuestra justificación, consistiendo ésta *formalmente* no en la misma justicia por la cual Dios es justo, sino en la que El causa en nosotros por medio de la gracia santificante (Dz. 799).

La RAZÓN de esto es porque, en virtud del sacrificio de Jesucristo, se nos da a nosotros la gracia, por medio de la cual nuestros corazones se convierten a Dios y se borran los pecados. Pues aunque Jesucristo no haya sido sacerdote en cuanto Dios, sino en cuanto hombre, uno mismo era en El Dios y hombre, siendo su humanidad el órgano unido a la divinidad. Por lo cual, el sacrificio del sacerdocio de Jesucristo es de un valor infinito para expiar el pecado, poseyendo su humanidad una virtud comunicada de la divinidad para producir la gracia en nosotros y borrar el pecado (a.3c y ad 1).

El hecho de que todavía persistan los pecados en el mundo nada prueba en contra de la virtud expiativa universal del sacrificio del sacerdocio de Jesucristo. Una cosa es la virtud expiativa, y otra muy distinta su aplicación a los distintos individuos. La primera la tiene por sí mismo el sacrificio de Jesucristo en grado infinito, y la segunda se hace por medio de causas particulares, como la fe, los sacramentos, a las cuales puede oponerse el hombre (ad 2). El sacrificio de Jesucristo es superior a todos los de la ley antigua, en la cual también existía el sacrificio del cordero, que constituía el sacrificio ordinario de la misma (Num. 28,3), con el que San Juan compara a Jesucristo cuando dice: «He aquí el Cordero de Dios, que quita los pecados del mundo» (Io. 1,29). Pero los sacrificios de la antigua ley no tenían virtud para borrar los pecados, sino tan sólo las impurezas de la ley, siendo el sacrificio de Jesucristo consumativo de todos aquéllos (ad 3).

SEGUNDA PARTE: *Plena virtud remisiva del pecado también en cuanto al reato de la pena*

La SAGRADA ESCRITURA: Ya lo expresó Isaías cuando dijo: «Fué El ciertamente quien tomó sobre sí nuestras enfermedades y cargó con nuestros dolores, y nosotros le tuvimos por castigado y herido por Dios y humillado. Fué traspasado por nuestras iniquidades y molido por nuestros pecados. El castigo salvador pesó sobre El, y en sus llagas hemos sido curados. Todos nosotros andábamos errantes, como ovejas, siguiendo cada uno su camino, y Yavé cargó sobre El la iniquidad de todos nosotros» (Is. 53,4-6).

Todavía más expresivo se encuentra San Pablo. «Cristo nos redimió de la maldición de la Ley, hecho por nosotros maldición, porque escrito está: Maldito todo el que pende del leño» (Gal. 3,13). Y en otra parte: «A quien no conoció pecado, *le hizo pecado* por nosotros, para que *nosotros nos hiciéramos justicia de Dios en El*» (2 Cor. 5,21).

En cuanto al MAGISTERIO, el concilio particular de Quiercy, aprobado por la Iglesia, dice bellamente: «Cristo Jesús, Señor nuestro, así como ningún hombre hay, fué o será cuya naturaleza no haya sido tomada en El, así también ningún hombre hay, fué o será por el que no haya padecido, aun cuando no todos se beneficien del misterio de su pasión. Mas esto no atañe a la magnitud y copiosidad del precio, sino a la falta de aquella fe que obra por la caridad (Gal. 5,6); porque el licor de la humana salud, que fué hecho por virtud divina en nuestra debilidad, tiene virtud en sí mismo para aprovechar a todos; el cual, sin embargo, si no se bebe, tampoco cura» (Dz. 319).

El concilio Tridentino define que el sacrificio de la misa, que es una reproducción del sacrificio de la cruz, «debe ser ofrecido por vivos y difuntos, por los pecados, penas, satisfacciones y otras necesidades» (Dz. 950; cf. n.940).

Clemente VI declara que el tesoro de méritos y de satisfacciones que Jesucristo dejó a su Iglesia es *infinito*, el cual pertenece al Romano Pontífice dispensarlo saludablemente a los fieles con propia y razonable causa, para la total o parcial remisión de la pena temporal por razón de sus pecados, tanto general como particularmente, a los que, verdaderamente penitentes y confesados, se dispongan a recibir tan saludable beneficio (Dz. 551).

La misma doctrina, tanto para los vivos como para los difuntos, enseña León X bajo pena de excomunión *latae sententiae* para los que se negaran a recibirla [15].

ES UNA CONSECUENCIA necesaria del valor infinito de la pasión y muerte de Jesucristo, tanto meritorio como satisfactorio, que constituyen el sacrificio propio del sacerdocio del mismo.

[15] Bul. *Cum postquam* al legado cardenal Cayetano: Dz. 740a.

IV. Extensión de los efectos del sacerdocio de Jesucristo (a.4)

ESTADO DE LA CUESTIÓN.—Se trata de averiguar en este artículo si los efectos del sacerdocio de Jesucristo se extienden al mismo Jesucristo o comprenden solamente a los demás fuera de El. Nestorio, que distinguía en Jesucristo al hombre y Dios, sostenía que había ofrecido su sacrificio también por sí mismo.

DOCTRINA DE LA IGLESIA.—Es del todo contraria a la de Nestorio, conforme a la cual establecemos la siguientes conclusión:

No pertenece a Jesucristo recibir los efectos de su sacerdocio, sino tan sólo comunicarlos a los demás.

Cierta según la fe.

En todas las partes de la SAGRADA ESCRITURA en que se habla del sacrificio de Jesucristo, se afirma que se entregó al Padre en sacrificio *por nosotros*. «Andad en caridad, como también Cristo nos amó y se entregó a sí mismo *por nosotros* en oblación y hostia a Dios, en olor de suavidad» (Eph. 5,2). «El cual no tiene necesidad diariamente, como los sacerdotes, de ofrecer hostias primero por sus pecados y después por los del pueblo... Pues tal convenía que fuese nuestro Pontífice, santo, inocente, inmaculado, separado de los pecadores y más excelso que los cielos» (Heb. 7,27.26).

En cuanto al MAGISTERIO DE LA IGLESIA, en uno de los anatematismos de San Cirilo se condena el error de Nestorio: «Si alguno dice... que Jesucristo se ofreció por sí mismo, y no más bien *solamente* por nosotros, pues no tuvo necesidad de sacrificio quien no conoció pecado, sea anatema» (Dz. 122). Santo Tomás, siguiendo a los autores de su tiempo, tiene por dogmático este anatematismo. Pero actualmente parece ser que el concilio de Efeso aprobó la carta de San Cirilo, mas no los anatematismos, que el concilio II de Constantinopla refiere, alabándolos, entre las cosas «tratadas» en el concilio de Efeso. Sin embargo, tienen un valor absoluto para conocer el sentir de la Iglesia.

El ANGÉLICO DOCTOR aduce dos razones para probar que no pertenecía a Jesucristo recibir los efectos de su sacerdocio. *La primera* está tomada de la misma naturaleza del sacerdote en general. Este es *medio* entre Dios y el pueblo. Pero Jesucristo, siendo Dios, no necesitaba de intermediario alguno para acercarse a Dios y recibir sus beneficios, sino que, por el contrario, «puede perpetuamente salvar a los que por El mismo se acercan a Dios, ya que vive siempre para interceder por nosotros» (Heb. 7,25). Luego a Jesucristo no le pertenece recibir los efectos de su sacerdocio en cuanto mediador.

La segunda sale del mismo concepto del sacerdocio de Jesucristo, como sacerdote supremo. En todo orden de cosas, el primer agente es de tal manera influyente, que en aquel orden no recibe influencia de ningún otro. Así, el sol ilumina, pero no es iluminado, y el fuego calienta y no es calentado. Ahora bien, Jesucristo es la fuente de todo sacerdocio. Porque el sacerdocio legal era figura del sacerdocio de Jesucristo, y los sacerdotes de la nueva ley obran todos en la persona de Jesucristo. Luego a El no le pertenece *recibir* los efectos del sacerdocio, y, por consiguiente, tampoco del suyo.

Además, siendo el fin del sacerdocio la unión del hombre con Dios, si a Jesucristo le conviniera percibir los efectos de su sacerdocio, argüiría esto que su unión con Dios no era perfecta, lo que a todas luces es absurdo. Pues

la unión del hombre Jesús con Dios no sólo es perfectísima en el orden *moral*, por la plenitud absoluta de la gracia existente en El, sino también ontológicamente, siendo uno mismo en la persona con el Verbo divino, y Dios verdadero.

Se presenta aquí una grave DIFICULTAD, y es la oración de Jesucristo, puesto que, según enseña el mismo Santo Tomás, también oró por sí mismo (3 q.21 a.3). Y la oración es un acto propio del oficio del sacerdote. A Santo Tomás no le parece bien negar, para salvar esta dificultad, que la oración sea acto propio del oficio del sacerdote. Hasta el mismo San Pablo parece contradecirlo, el cual, después de decirnos que Jesucristo es sacerdote según el orden de Melquisedec, añade: «El cual en los días de su carne mortal, ofreciendo plegarias y súplicas con grande clamor y lágrimas a Aquel que podía salvarle de la muerte, fué oído por su reverencia» (Heb. 5,7). Como si dijera que el orar es acto propio del sacerdote.

Otra muy distinta es la solución de Santo Tomás. Absolutamente, Jesucristo no era sujeto de los efectos del sacerdocio. Porque en este sentido solamente lo es el que tiene pecado. Mas Jesucristo carecía absolutamente de todo pecado, y, por consiguiente, a El no le pertenecía recibir los efectos de su sacerdocio. Tenía, sin embargo, la *semejanza* del pecado (Rom. 8,3), en cuyo sentido se dice que mereció su resurrección gloriosa (3 q.19 a.3.4). No como *efecto* de su sacrificio y de su oración sacerdotal, sino en virtud de su devoción y de la humildad con que sostuvo su pasión y muerte (ad 1.2). Tanto más cuanto que Jesucristo resucitó por *virtud propia*, ya en cuanto Dios, ya también en cuanto hombre como instrumento unido a la divinidad (3 q.53 a.4c y ad 1.3). Es decir, oró al Padre pidiéndole su glorificación, no por una *necesidad real*, sino por *real conveniencia*, en virtud de la *real semejanza* que tenía con nosotros. Y por eso hace notar Santo Tomás que San Pablo dice en la carta a los Hebreos que dirigió preces y súplicas a Aquel que «podía» librarle de la muerte, en el cual poder convenía también El con el Padre (ad 1). Luego Jesucristo absolutamente no recibió los efectos de su sacerdocio, sino tan sólo en sentido similitudinario.

Contrastan verdaderamente con Jesucristo los sacerdotes de la Antigua Ley, los cuales tan sólo eran *figura* del sacerdocio de Jesucristo; así como también los de la Ley Nueva, que obramos en la persona de Jesucristo y participamos de su sacerdocio. Porque unos y otros somos sujeto de pecado y necesitamos ofrecer sacrificios y oraciones para librarnos de él, no siendo, por otra parte, en ninguno de los dos casos sacerdotes supremos, como lo es Jesucristo (ad 3).

V. Permanencia eterna del sacerdocio de Jesucristo (a.5)

NOCIONES PREVIAS: a) *Dos cosas distintas en el sacerdocio de Jesucristo.*—De la misma manera que en todo sacerdocio, hay que distinguir en el de Jesucristo: la oblación sacrificial, o acto del sacrificio, y la participación de la virtud del mismo. La oblación no consiste solamente en la inmolación de una cosa sensible ni tampoco en un acto interior de la mente, sino en las dos cosas a la vez: en el ofrecimiento a Dios de la inmolación de una cosa en testimonio de su dominio supremo y de nuestra sujeción a él (2-2 q.85 a.3 ad 3; q.86 a.1).

b) *Eternidad en sentido estricto y en sentido lato.*—Ambas convienen en el género de duración. Pero la primera es una duración sin cambio ni sucesión alguna, absolutamente inmutable y sin principio ni término. Boecio la definió diciendo que es «la posesión perfecta de una vida interminable y totalmente simultánea» [16]. Es un atributo absoluto y exclusivo de Dios.

En sentido lato, significa una duración interminable y sustancialmente inmutable, la cual, sin embargo, es susceptible de algún cambio accidental y de alguna sucesión, como la vida eterna de los bienaventurados del cielo, la pena de los condenados, etc.

SOLUCIÓN DE LA CUESTIÓN.—Esto supuesto, fácil es ya determinar la eternidad del sacerdocio de Jesucristo, la cual expondremos escalonadamente en algunas proposiciones.

1.ª Jesucristo es sacerdote eterno, no en sentido estricto, sino en sentido lato.

Cierta según la fe.

Es sacerdote eterno.—«Juró el Señor y no se arrepentirá. Tú (Jesucristo) eres sacerdote *para siempre*» (Heb. 7,21).

«Por cuanto permanece para siempre, dice también el autor de la carta a los Hebreos, tiene un sacerdocio *perpetuo*. Y es, por tanto, perfecto su poder de salvar a los que por El se acercan a Dios, y siempre vive para interceder por ellos» (Heb. 7,24-25).

El concilio Tridentino declara que Jesucristo fué constituído sacerdote *para siempre* según el orden de Melquisedec (Dz. 938).

Lo cual es fácil demostrar por la razón teológica. Según la doctrina de la Sagrada Escritura y las enseñanzas de la Iglesia, Jesucristo es sacerdote según el orden de Melquisedec (Heb. 7,17ss). Este aparece en la Sagrada Escritura como *fuera del tiempo*, sin padre ni madre, sin genealogía y sin término en su sacerdocio. Luego el sacerdocio de Jesucristo es también extratemporal, es decir, sempiterno.

Jesucristo se constituye formalmente en sacerdote por la unión hipostática. Es así que la unión hipostática es inamisible. Luego Jesucristo es sacerdote *in perpetuum*. Pues, como enseña San Pablo, Dios no se arrepiente de los dones que concede a la criatura (Rom. 2,29), los cuales solamente substrae por el pecado, que en Jesucristo no puede tener lugar (3 q.50 a.2).

Jesucristo es Dios, y la persona que es sacerdote es también Dios, así como también una misma es la existencia de la persona divina y de la naturaleza humana en Jesucristo, aun cuando las dos naturalezas sean perfectamente distintas. Luego por la unidad del sujeto, que al mismo tiempo es Dios y sacerdote, Jesucristo es verdaderamente sacerdote eterno en virtud de la comunicación de idiomas [17].

No en sentido estricto.—Porque Jesucristo es sacerdote en cuanto hombre, por razón de la naturaleza humana, y no de la naturaleza divina ni de la unidad de persona y de existencia que su naturaleza humana tiene con el Verbo divino. La unidad de persona y de existencia constituye el sujeto que es sacerdote, no la razón por la cual es y se denomina de esta manera. Esta razón es la *naturaleza humana unida* a la persona del Verbo divino. O sea, la *comunicación* del ser personal del Verbo divino a la naturaleza humana, no la misma persona divina ni su existencia. Y a esta comunicación sigue indefectiblemente la comunicación de las propiedades de las dos naturalezas

[16] *De consolatione Philos.* c.5,6.
[17] Cf. SANTO TOMÁS, *In epist. ad Hebraeos* 1.

en un mismo sujeto (3 q.16 a.4). Pues la eternidad en sentido estricto es un atributo esencial, absoluto de Dios, que solamente le conviene por razón de su naturaleza divina, absolutamente inmutable y subsistente.

Sino en sentido lato.—Se desprende claramente de lo dicho. En este sentido, la eternidad del sacerdocio de Jesucristo no significa otra cosa que perpetuidad, permanencia indefectible en su ser sacerdotal; como indefectible y perpetua, *in aeternum*, es la unión que la naturaleza humana tiene en El con la persona del Verbo divino.

2.ª Jesucristo, sacerdote eterno, ofreció en la cruz un sacrificio perfecto, al mismo tiempo externo e interno.

De fe en el magisterio universal ordinario de la Iglesia.

Jesucristo ofreció en la cruz un sacrificio perfecto.—«El Hijo del hombre no ha venido a ser servido, sino a servir y dar su vida en redención de todos» (Mt. 20,28). «Esta es mi sangre del Nuevo Testamento, que será derramada por muchos para remisión de los pecados» (Mt. 26,28). «Cristo nos amó y se entregó a sí mismo por nosotros en oblación y sacrificio a Dios en olor suave» (Eph. 5,2). «Habéis sido rescatados..., no con plata y oro, corruptibles, sino con la sangre preciosa de Cristo, como de cordero sin defecto ni mancha» (1 Petr. 1,18-19), etc.

El concilio IV de Letrán dice, a propósito de Jesucristo, que «padeció y murió en el madero de la cruz por la salvación del género humano», y que «el mismo sacerdote Jesucristo es sacrificio» (Dz. 438 439). A su vez, el concilio de Trento, después de definir que la misa es sacrificio (Dz. 948), enseña que en el sacrificio que en ella se verifica «se contiene e inmola de un modo incruento el mismo Jesucristo, que de una manera cruenta se inmoló una vez en el ara de la cruz» (Dz. 940).

La misma existencia de todas las condiciones de verdadero y perfecto sacrificio en la muerte de cruz prueba de una manera evidente la existencia de aquél en ésta. Estas condiciones son: *a*) el sacerdote, Jesucristo; *b*) la víctima destinada al sacrificio, que es el mismo Jesucristo; y *c*) el acto de la oblación inmolativa; cual fué la misma muerte de Jesucristo en la cruz, sobrellevada con inmensa caridad por la salvación del género humano.

El sacrificio de Jesucristo fué interno y externo, y en ambos sentidos totalmente perfecto.—El sacrificio interno comenzó en el mismo momento de su concepción en la aceptación voluntaria del precepto que el Padre le había impuesto de entregar su vida y todas las penalidades de la misma por la salvación del género humano. «Por lo cual, entrando en este mundo, dice: No quisiste sacrificios ni oblaciones, pero me has preparado un cuerpo. Los holocaustos y sacrificios por el pecado no los recibiste. Entonces yo dije: Heme aquí que vengo (en el volumen del libro está escrito de mí) para hacer, ¡oh Dios!, tu voluntad» (Heb. 10,5-7). Este sacrificio interno de Jesús duró toda su vida hasta culminar en la cruz, uniéndose allí con el sacrificio externo de su vida en un acto de suplicio atroz y de ardentísima caridad por la salvación del hombre en cumplimiento de la voluntad del Padre. Tal era el fin de la encarnación.

No se infligió Jesucristo a sí mismo la muerte en la cruz, sino que voluntariamente se entregó a ella, según aquello de Isaías: «Se ofreció porque quiso, sin abrir su boca» (Is. 53,7). Si comparamos la muerte de Jesús con la voluntad de los que le dieron muerte, no sólo tiene razón de homicidio, sino también de verdadero deicidio. Mas, si la consideramos respecto de la suya propia, entregándose espontáneamente a la muerte por la salvación del

hombre para dar plena satisfacción a la voluntad del Padre, entonces reviste los caracteres de un sacrificio interior y a la vez exterior, ambos perfectísimos. Con lo cual la humanidad de Jesucristo recibió una nueva santificación accidental, cual fué la de hostia ofrecida (a.2 ad 1-3).

El mismo sacrificio numéricamente de Jesucristo en la cruz existe en la Eucaristía para comunicarnos los frutos de aquél, tanto latréuticos como propiciatorios, satisfactorios y eucarísticos, conseguidos en el de la cruz (Dz. 938 940 950). Y este mismo sacrificio perdura en el cielo en la aceptación del Padre por toda la eternidad, donde la presencia de Jesucristo ante el Padre con las cicatrices de la pasión en su cuerpo, es una interpelación constante por nosotros para comunicarnos toda suerte de bienes (3 q.54 a.4; q.57 a.6).

3.ª El sacerdocio de Jesucristo es eterno, no en cuanto a la oblación sacrificial en la cruz, sino en cuanto a la participación de su virtud redentiva.

No en cuanto a la oblación sacrificial en la cruz.—Pues, como se dice en la carta a los Hebreos, ésta fué realizada por Jesucristo una sola vez [18]. Y en el tiempo, la cual de un modo incruento se continúa en el cielo por toda la eternidad.

Socinio pretendía que la oblación sacrificial de Jesucristo no se hallaba en la cruz, sino en el cielo. «Jesús no fué sacerdote hasta después de su muerte, cuando entró en el cielo para interceder por nosotros ante el Padre. No se ofreció perfectamente a Dios antes de presentarse a El en el cielo. Sacerdote y oblación son correlativos, y por eso, donde todavía no hay verdadero sacerdote no puede haber verdadera oblación» [19].

La argumentación de Socinio no puede ser más débil. Jesucristo es sacerdote perfecto desde el primer instante de su concepción (3 q.22 a.3 ad 1). Y la oblación de sí mismo al Padre en el cielo no es sacrificial sino en virtud de la de la cruz, como una continuación de la misma por toda la eternidad.

En cuanto a la participación de su virtud redentiva.—Siendo fin del sacrificio de Jesucristo la consecución de los bienes eternos para todos nosotros, aquél se consuma en la participación de su virtud santificadora. Ahora bien, como ésta es infinita y eternamente permanece en la aceptación divina, desde siempre y sempiternamente se está participando en los viadores de la tierra y en los santos del cielo, y se participará por toda la eternidad (a.5c y ad 2). «Pues los santos del cielo, aunque no necesitan ser expiados por el sacerdocio de Jesucristto, necesitan, sin embargo, ser consumados por el mismo Jesucristo, de quien depende la gloria de los mismos en cuanto a su existencia y conservación; por lo cual se dice en el Apocalipsis (Apoc. 21,23) que la claridad de Dios ilumina la ciudad de los santos, y su lumbrera es el Cordero» (ad 1). Por esto mismo, el sacrificio de Jesucristo no necesita reiterarse, distinguiéndose también en esto de los sacrificios de la antigua ley, que todos los años se volvían a repetir (ad 3).

4.ª Todas las acciones y misterios de la vida y muerte de Jesucristo son de alguna manera eternos, en cuanto que perpetuamente son causa meritoria, satisfactoria, ejemplar y eficiente instrumental de nuestra santificación.

Causa meritoria y satisfactoria.—En virtud del mismo fin inmediato de la encarnación, todos los actos de Jesucristo estaban ordenados a conseguirnos la

[18] Heb. 7,27; 9,12.26.28; 10,10.
[19] *De Iesu Christo Servatore* p.2.ª c.15.

gracia y satisfacer por el pecado del hombre. Todos ellos son de igual valor infinito, no teniendo la muerte de Jesucristo en la cruz nada más que razón de colmar la medida señalada por el Padre para su aplicación a nosotros, además de un mayor valor extrínseco como demostrativa del amor de Dios para con nosotros y de los demás atributos divinos. Este valor infinitamente meritorio y satisfactorio de los actos de Jesucristo y de sus misterios es eterno y eternamente permanece en la aceptación divina.

Causa ejemplar perpetuo.—En primer lugar, en cuanto que Jesucristo es el ejemplar indefectible que todos debemos imitar, según aquello del Apóstol: «Vestíos del hombre nuevo, creado según Dios, en justicia y santidad verdaderas» [20]. En segundo lugar, en cuanto que, imitándolo, nos renovamos y asemejamos a El por medio de la gracia que, como cabeza nuestra, infunde en nosotros.

Causa eficiente instrumental de la gracia.—En virtud de la unión hipostática, la humanidad de Jesucristo quedó constituída en órgano de la divinidad para la producción de todas aquellas cosas de orden sobrenatural que se ordenan a la consecución del fin de la encarnación, como son los milagros, el mérito de la gracia, la satisfacción por el pecado y la infusión de aquélla en nosotros.

Algunas de estas cosas, como el mérito de la gracia y la satisfacción por el pecado, las realizó Jesucristo, en cuanto hombre, como causa principal. Pero otras, como los milagros y la gracia, solamente podía producirlas por la virtud divina comunicada a su humanidad como causa instrumental. Esta causalidad instrumental se extiende a todas las acciones de la humanidad de Jesucristo. Y así dice Santo Tomás que «todas las acciones y pasiones de Jesucristo obran instrumentalmente nuestra salud por razón de la virtud divina [21]. De manera que en todas las acciones de Jesucristo podemos contemplar una múltiple causalidad, meritoria, satisfactoria, ejemplar y eficiente, ya principal o instrumental. Esta múltiple causalidad de la humanidad de Jesucristo y de sus operaciones es perenne o inalterable, mientras la humanidad de Jesucristo permanezca unida en persona con el Verbo divino, que será por toda la eternidad. No es obstáculo para ella la distancia en el tiempo y en el espacio de los sujetos en los cuales obra, porque todas las cosas están realmente presentes a Dios; y la virtud divina, por razón de la cual la humanidad de Jesucristo produce la gracia y obra los milagros, está presente en todas las cosas y lugares con los cuales puede establecer contacto virtual [22].

Es lástima que todavía no se haya hecho un estudio integral recogiendo el pensamiento de Santo Tomás al explicar la producción de los distintos efectos de la gracia por las acciones y misterios de la vida de Nuestro Señor Jesucristo. Este estudio, sin duda, ayudaría mucho a comprender mejor cómo el sacerdocio de Jesucristo es eterno, influyendo de una manera perenne los efectos de la gracia, tanto en los hombres de este mundo como en los santos del cielo por toda la eternidad.

EL SACERDOCIO DE JESUCRISTO EN EL CIELO

El sacerdocio eterno de Jesucristo en el cielo no deja de ofrecer sus dificultades. Porque el sacerdocio de Jesucristo principalmente se contiene en su pasión y muerte, y después de su resurrección Jesucristo es impasible e inmor-

[20] Eph. 4,24; cf. Col. 3,10.12ss; Gal. 5,24; 6,14.17.
[21] 3 q.48 a.6, y en muchas otras partes.
[22] 3 q.48 a.6 ad 2; q.50 a.6c y ad 1-3; q.56 a.1 ad 3.

tal. Por otra parte, Jesucristo es sacerdote en cuanto hombre, el cual, además del estado de comprensor en que se encuentra, en cuanto tal no puede obrar sobre los espíritus. A esto hay que añadir que ni en el cielo hay pecado ni en el infierno remisión. Por tanto, parece que el sacerdocio de Jesucristo en el cielo es una cosa imposible.

Hemos de reconocer que ciertamente el sacerdocio de Jesucristo se contiene principalmente en su pasión y muerte, mediante las cuales nos redimió y consiguió la gracia que nos santifica. Pero, por lo mismo que resucitó glorioso, y al resucitar reasumió las llagas de su cuerpo como señales de su sacrificio y trofeos de su gran victoria, por toda la eternidad está ante el Padre con ellas ofreciéndole perpetuamente el sacrificio de su vida e intercediendo por nosotros (3 q.54 a.4). Porque la sola presentación y ofrenda perpetua de su sacrificio al Padre es virtualmente una oración por nosotros (3 q.57 a.6). Los efectos de esta oración son todas las gracias que recibimos nosotros, brotando del sacrificio de Jesucristo en la cruz. Y así dice el autor de la carta a los Hebreos: «Cristo, constituído Pontífice de los bienes futuros, entró una vez para siempre en un tabernáculo mejor y más perfecto, no hecho por manos de los hombres, esto es, no de esta creación ni por la sangre de los machos cabríos y de los becerros, sino por su propia sangre entró en el santuario, realizada la redención eterna» (Heb. 9,11-12). Porque Jesucristo, «por cuanto permanece para siempre, tiene un sacerdocio perpetuo. Y es, por tanto, perfecto su poder de salvar a los que por El se acercan a Dios, y siempre vive para interceder por ellos» (Heb. 7,24-25).

No solamente los que vivimos en este mundo, sino también los santos del cielo necesitan del influjo del sacerdocio de Jesucristo, aun cuando sea verdad que en el cielo no existe pecado. Porque la gracia, por medio de la cual consiguieron la posesión de la eterna bienaventuranza, es de Jesucristo, de quien también dependen en cuanto a su conservación y permanencia en ella. Y aun cuando también sea verdad que Jesucristo en cuanto hombre no puede influir directamente en los espíritus, no lo es menos que esto le es perfectamente factible en cuanto que su naturaleza humana es instrumento de la divinidad.

Fuente de la gracia en el tiempo y en la eternidad, tal es el sacerdocio de Jesucristo en la tierra y en el cielo.

VI. Excelencia del sacerdocio de Jesucristo sobre el sacerdocio legal (a.6)

ESTADO DE LA CUESTIÓN.—Con objeto de manifestar la excelencia del sacerdocio de Jesucristo sobre el sacerdocio legal, pregunta Santo Tomás, en el artículo 6 de esta cuestión, si el sacerdocio de Jesucristo fué según el orden de Melquisedec, bajo cuya figura se nos propone aquél en la revelación divina.

NOCIONES PREVIAS.—1.ª En el sacerdocio de Jesucristo hay que distinguir dos cosas: *a)* la oblación sacrificial; *b)* la participación del sacrificio y su efecto. En la cuestión de la excelencia del sacerdocio de Jesucristo sobre el sacerdocio legal, se atiende más a la participación del sacrificio y sus efectos que a la oblación sacrificial, pues es cosa manifiesta que los sacrificios de la ley antigua representaban de una manera más perfecta la de Jesucristo que el sacrificio de Melquisedec, ya que aquéllos se realizaban con efusión de sangre.

2.ª Ser sacerdote según el orden de Melquisedec puede tomarse en dos sentidos diferentes: *a)* del mismo orden de Melquisedec como sacerdote principal, y *b)* del mismo orden de Melquisedec como *figura* de la excelencia del sacerdocio de Jesucristo respecto del sacerdote levítico. Aquí se toma no en el primer sentido, sino en el segundo, puesto que el sacerdocio legal era *figura* del sacerdocio de Jesucristo, muy inferior a éste (a.6c).

DOCTRINA DE SANTO TOMÁS.—Se expresa en la siguiente conclusión:

El sacerdocio legal era figura del sacerdocio de Jesucristo, muy inferior a él, siendo también Melquisedec figura de la excelencia del sacerdocio de Jesucristo en cuanto a su participación y efectos, no en cuanto a su oblación.

El sacrificio legal, figura del sacerdocio de Jesucristo, muy inferior a él.—Así aparece claramente en la divina revelación. Pues el sacerdocio levítico o legal: 1.°, no quitaba los pecados (Heb. 7,11); 2.°, era temporal y según la generación de la carne (Heb. 7,15-16); 3.° se constituye con una simple ordenación (Heb. 7,20-22); 4.°, los sacerdotes legales son numerosos y mortales (Heb. 7,23-25); 5.°, pecadores (Heb. 7,26-27); 6.°, simplemente hombres (Heb. 7,28).

Mas el sacrificio de Jesucristo, y por lo tanto su sacerdocio: 1.°, tiene virtud perfecta para perdonar los pecados (Heb. 7,11); 2.°, es eterno e indisoluble (Heb. 7,15-16); 3.°, instituído con un solemne juramento de Dios (Heb. 7,20-21); 4.°, único y eterno (Heb. 7,23-25); 5.°, el sacerdote absolutamente sin pecado (Heb. 7,26-27); 6.°, y Hombre-Dios (Heb. 7,28).

Melquisedec es también figura de la excelencia del sacerdocio de Jesucristo sobre el sacerdocio levítico.—Puesto que: 1.°, Melquisedec recibió los diezmos de Abrahán (Heb. 7,6); 2.°, bendijo a Abrahán (Heb. 7,6); 3.°, se nos presenta en la Sagrada Escritura como viviendo siempre, sin padre, ni madre, ni genealogía, y como que no tiene principio ni fin en el tiempo (Heb. 7,3); 4.°, los sacerdotes levíticos pagaron los diezmos a Melquisedec (Heb. 7,9-10). Luego el sacerdocio de Melquisedec es superior al levítico y figura del de Jesucristo.

En cuanto a la participación y efectos del sacrificio.—Melquisedec ofreció pan y vino, los cuales significan la *unidad eclesiástica* [23] que la participación del sacrificio de Jesucristo causa. Y por eso en la nueva ley el sacrificio de Jesucristo se da a los fieles bajo las especies de pan y vino, por cuya razón Jesucristo se dice sacerdote según el orden de Melquisedec (ad 2).

No en cuanto a la oblación sacrificial.—Porque, en cuanto a la oblación, mucho más perfectamente significaba la de Jesucristo el sacerdocio legal, el cual se realizaba con efusión de sangre de la víctima, que el de Melquisedec, en el que no existía aquélla (ad 2).

De todo lo cual fácilmente se desprende que el sacerdocio de Jesucristo fué según el orden de Melquisedec, no como principal sacerdote del mismo orden que Jesucristo, sino tan sólo como figura de la excelencia de aquél sobre el sacerdocio legal (ad 1).

VII. El sacerdocio de la Virgen Santísima

Con el auge tan grande que en los últimos tiempos recibieron los estudios marianos y la aceptación con que fué recibida la doctrina de la corredención, se puso sobre el tapete de los teólogos la cuestión del sacerdo-

[23] SAN AGUSTÍN, *In Io.* tr. 26 c.6,5-1.

cio de la Virgen. Es una cuestión un tanto resbaladiza, ya por la pendiente de la sensiblería mariana como por su opuesta de un rígido e intransigente conceptualismo teológico. Para resolverla adecuadamente se ha de huir tanto de un extremo como del otro, procurando en primer lugar determinar con exactitud la parte que en el sacrificio de Jesucristo corresponde a la Virgen María. sin desfigurar ni disminuir en lo más mínimo la realidad de las cosas, para decidir en consecuencia la parte que en el sacerdocio le toca a María o si no le toca ninguna.

María ofreció real y verdaderamente con Jesús el sacrificio de la cruz.

La doctrina de los últimos papas es terminante en este punto. «*Ofreció* el Hijo a la justicia divina, muriendo con El espiritualmente traspasada por la espada del dolor» [24]. «No solamente se ha de alabar en la Virgen Santísima que *suministró* de su carne la carne al Unigénito de Dios que había de nacer de ella, hecho hombre, *consiguiéndonos* así la Hostia de la salud humana, sino también porque *tomó el oficio* de custodiarla y de nutrirla y, llegado el tiempo, *colocarla* en el ara de la cruz» [25]. «Con el Hijo paciente y muriente padeció ella también y casi murió, *abdicando* así sus derechos maternos sobre el Hijo por la salud de los hombres, y aplacar la justicia divina, y, en cuanto a ella pertenecía, lo *inmoló*, de tal manera que con derecho puede decirse que ella *redimió* juntamente con Jesucristo al género humano» [26]. Pío XI: «La Virgen dolorosa *participó* con Jesucristo la obra de nuestra redención» *(Explorata res)*. «Habiendo sido unida inseparablemente *por voluntad divina* la Beatísima Virgen María *en la realización de la obra de nuestra redención*, de tal manera que nuestra salud ha provenido de la caridad y de los tormentos de Jesucristo, íntimamente consociados con el amor y los dolores de su Madre, es absolutamente conveniente que el pueblo cristiano, que ha conseguido de Jesucristo por María *la vida divina*, después de haber dado al Sagrado Corazón de Jesús el debido culto, rinda también al amantísimo Corazón de su Madre celestial los correspondientes obsequios de piedad, de amor, de agradecimiento y de reparación» [27].

La oblación de María fué subjetivamente de naturaleza diversa que la de Jesús.

No hace falta mucho esfuerzo para probar esto con claridad. En primer lugar, la oblación de María fué de un sacrificio ajeno, y la de Jesús de un sacrificio propio. Además, la de María era solamente interior, espiritual, mientras que la de Jesucristo era de su propia inmolación física, y, por tanto, exterior e interior al mismo tiempo. La abdicación de los derechos maternos que María tenía sobre su Hijo santísimo no llega a constituir una inmolación física, sino tan sólo espiritual. Por esto mismo, la oblación de María no tenía razón de sacrificio en sentido estricto, ya que el sacrificio propiamente dicho es el exterior (2-2 q.85 a.3), según aquello de la carta a los Hebreos: «No hay remisión sin efusión de sangre» (Heb. 9,22). Por último, la de Jesús era la oblación de un Dios, y la de María la de una persona creada, aun cuando objetivamente se confundiera con la misma de Jesucristo.

[24] León XIII, *Iucunda semper*
[25] Pío X, *Ad diem illum*.
[26] Benedicto XV *Inter sodalitia*.
[27] Pío XII, *Haurietis aquas*.

Para la oblación de María no se requiere un poder propiamente sacerdotal, sino que basta su ser de Madre de Jesús y de corredentora nuestra.

El poder sacerdotal se requiere en aquel que realiza el sacrificio. María no fué quien realizó el sacrificio de Jesucristo, sino que *asistió* al sacrificio hecho por Este. La oblación que ella hizo del sacrificio de Jesucristo tampoco fué sacrifical, pues ésta requiere que el que la hace realice también la inmolación de la víctima que ofrece. *Coofreció espiritualmente* al Padre la real inmolación de su Hijo que Este le ofrecía también *sacrificalmente*. Por esto, Jesucristo necesariamente debía ser sacerdote, y la Virgen no.

Los fieles que asisten al santo sacrificio de la misa *coofrecen* también a Dios a Jesucristo inmolado en el altar, sin que ellos sean sacerdotes, por lo mismo que su oblación no es *sacrifical*, sino tan sólo *espiritual*, toda vez que ellos no son los que hacen el sacrificio, sino el sacerdote que celebra.

Para realizar espiritualmente la oblación que María hizo del sacrificio de su Hijo en la cruz, le bastaba su ser de Madre con la plenitud de la gracia consiguiente y el conocimiento que tenía del misterio que en él se realizaba, al cual, sin duda, había prestado su asentimiento en el mismo momento de concebirlo. No hay por qué poner realidades en la Virgen que no le pertenecen, las cuales, por otra parte, están superadas en perfección, al menos virtualmente, por su ser de Madre de Dios.

Finalmente, el sacrificio de María en su *compasión* con el Hijo fué solamente *espiritual*, o *en sentido lato* y no propiamente dicho, a no ser que, para sostener en ella un título que no le pertenece, cambiemos también la noción de sacrificio.

Pero entonces, ¿cómo sostener en María el título de Corredentora nuestra, si nosotros hemos sido redimidos por el sacrificio de Jesucristo en la cruz?

El mismo sacrificio cruento de Jesús, espiritualmente, es también de María en virtud de su asociación divina a la obra redentora de su Hijo, constituyendo con El un solo principio de nuestra salud, en todo dependiente y subordinada a su Hijo, aun cuando formalmente no haya sido sacerdote.

Como ya hemos probado en otras ocasiones, la maternidad divina constituye de una manera relativa a la Virgen Santísima en el orden hipostático, asociándola con Cristo en el mismo fin de la encarnación. Esta asociación no es puramente humana, sino principalmente *divina*, como afirma Pío XII [28]. En virtud de ella, la Virgen María constituye con Jesucristo, en el plan divino, un *principio único* de nuestra salvación, cada uno en su orden propio: Jesucristo como causa principal y María como Madre del Salvador y *asociada* a El íntima e indivisiblemente en toda la obra redentora, en todo subordinada y dependiente de Jesucristo. Por eso, el mismo sacrificio de Jesús espiritualmente es también de María, siendo ésta real y verdaderamente Corredentora nuestra. Y de aquí que el Santo Oficio no permita la denominación de Virgen-Sacerdote, que algunos le atribuían, tributándole, en cambio, la Iglesia desde hace mucho tiempo el título de Corredentora.

[28] *Haurietis aquas:* AAS vol.48 (1956) p.352.

VIII. El sacerdocio de los fieles

En su carta primera, capítulo 2, versículo 9, llama San Pedro a los fieles en general «sacerdocio real»; denominación que equivalentemente se repite en el Apocalipsis (5,10). Esta denominación, unida a la importancia que en los últimos años recibieron las actividades y organización de la Acción Católica, fué ocasión de que se planteara la cuestión del sacerdocio de los fieles.

Dos extremos por igual vitandos.—En esta cuestión se ha de huir por igual de la afirmación protestante de que todos somos *igualmente* sacerdotes, error proscrito en el concilio Tridentino (Dz. 960 966), así como también de que los simples fieles posean un poder propiamente sacerdotal para consagrar el pan y el vino, convirtiéndolos en el cuerpo y sangre de Nuestro Señor Jesucristo (Dz. 961). La primera afirmación conduciría a la negación de la existencia en la Iglesia de una jerarquía verdadera, y la segunda a la del sacramento del Orden.

Sacerdocio y poder sacerdotal.—El sacerdocio es nombre de un oficio, para el cual se requiere un poder equivalente. Por eso no se da sacerdocio sin poder sacerdotal, ni éste sin un sacerdocio correspondiente. Pero el sacerdocio es múltiple, y por eso mismo múltiples también serán los poderes sacerdotales. Uno era el sacerdocio de la antigua ley, y otro muy distinto el de la ley nueva. Y dentro de ésta, uno es el sacerdocio de Jesucristo; otro distinto, como participación suya, el de los sacerdotes consagrados en el sacramento del Orden, y otro, todavía más diverso, el de los simples fieles.

Siendo el sacrificio *acto propio* del sacerdocio, nosotros podemos distinguir perfectamente los distintos poderes sacerdotales según los distintos sacrificios a que están ordenados a realizar. Así, el poder sacerdotal de Jesucristo está ordenado a la realización del sacrificio cruento de su vida por nosotros en la cruz; el de los simples sacerdotes, a su renovación incruenta en el altar; y el de los fieles en general, a la realización de toda suerte de sacrificios espirituales y a la *asistencia* del sacrificio de Jesucristo en la cruz o en el altar. Si, además, tenemos en cuenta que el sacrificio propiamente tomado es el externo, y no el meramente interno, aun cuando éste sea fin del otro y más perfecto que él (2-2 q.85 a.3.4), tenemos aquí un criterio seguro para distinguir los poderes propiamente sacerdotales de los que solamente lo son en sentido lato, nunca propio o estricto.

La doctrina de la Iglesia sobre este particular está contenida, y perfectamente explicada, en la encíclica de Pío XII *Mediator Dei*, de la que intentamos dar aquí breve síntesis.

Todos los fieles pueden decirse sacerdotes en sentido lato, nunca propio o estricto. Sin embargo, si esta denominación no se explica muy bien, puede resultar peligrosa, por lo cual sería mejor abstenerse de ella.

Todos los fieles pueden decirse sacerdotes en sentido lato.—Las palabras de San Pedro, dirigidas a los fieles en general, lo dicen con suficiente claridad: «Vosotros sois *linaje escogido, sacerdocio real,* nación santa, pueblo escogido para pregonar el poder del que os llamó de las tinieblas a su luz admirable» (1 Petr. 2,9). Expresiones semejantes se encuentran también en San Juan (Apoc. 5,10). Estos testimonios no se pueden interpretar debidamente si no es teniendo en cuenta el contexto y su dependencia del texto del Exodo 19,5, al cual hacen alusión.

En el versículo 5 de este mismo capítulo, San Pedro exhorta a los fieles a ser «piedras vivas» para edificar la «casa espiritual», constituyendo así el «sacerdocio santo», de forma que puedan «ofrecer sacrificios espirituales», agradables a Dios por Jesucristo. De este modo, el pueblo cristiano debe asentarse en su «edificación» sobre «la piedra angular» escogida por Dios (1 Petr. 2,6), que es el mismo Jesucristo y su palabra. Para los incrédulos, esta piedra es ocasión de caída y de escándalo, mientras que para los fieles es el fundamento de su edificación (ibid., 2,8). San Pedro usa en su argumentación la metáfora de «edificación», de «edificio espiritual», para significar la vida cristiana, fundada sobre el mismo Jesucristo, lo cual debe ser un motivo de íntimo orgullo para los fieles. Y para hacerles ver la dignidad de su vocación cristiana les aplica el texto del Exodo 19,5, cuando les dice: *Sois la raza escogida, el sacerdocio real, la nación santa* (ibid., 2,9)...

El texto no puede ser más hermoso, pero para entenderlo rectamente hay que considerarlo a través del contexto del Exodo 19,5, al cual alude, si bien con una nueva significación, impuesta por la superioridad de la elección a la vocación cristiana, como estadio superior a la elección del pueblo de Israel. El pueblo cristiano es la continuación verdadera del Israel elegido, del «Israel de Dios», de que nos habla San Pablo en la carta a los Romanos, el heredero de las promesas. En el Sinaí, Dios dice a Israel solemnemente por boca de Moisés: «Si escucháis mi voz y guardáis mi alianza, seréis mi *heredad* entre los pueblos, pues toda la tierra me pertenece; pero vosotros seréis para mí un *reino sacerdotal* (o de sacerdotes) y una *nación santa*» (Ex. 19,5-6). Tales palabras fueron pronunciadas en el momento solemne de la promulgación de la alianza entre Dios e Israel, momento de la creación de la teocracia hebraica, es decir, de la vinculación de Israel a Dios como *pueblo*, con todo lo que esto implicaba de derechos y deberes.

La vocación de Israel es privilegiada entre las naciones, ya que, siendo toda la tierra de Yavé. El se ha reservado este minúsculo pueblo como «porción» o «heredad» suya. Por ello se hallan en una situación excepcional, pues al conocer los mandatos de la ley divina se hallan más cerca de Dios y forman de este modo como un «reino sacerdotal» y una «nación santa». Santo se toma aquí en sentido de «separado» o reservado a Dios, frente a la condición general de los otros pueblos que son como profanos, que no tienen acceso inmediato a Dios. Israel está entre los demás pueblos como reservado a Dios, como dedicado a su «culto». La frase «reino sacerdotal» tiene aquí un sentido metafórico, o analógico, en relación con el sacerdocio levítico, que es el auténtico y único verdadero «sacerdocio» del Antiguo Testamento. Sólo los descendientes de Aarón tienen acceso directo al altar, y los levitas como auxiliares suyos. Y en esto la tribu de Leví ocupa un lugar excepcional respecto del pueblo israelita en general, ya que sólo los pertenecientes a dicha tribu pueden participar en la dirección del culto. Por eso Yavé es su «heredad», «porción», «suerte», en el reparto de la herencia entre las tribus de Israel.

Supuesta la existencia del sacerdocio levítico, único verdadero sacerdocio en el Antiguo Testamento, al hablar el autor sagrado del «reino sacerdotal» aplicado al pueblo israelita en general, lo entiende en sentido analógico, o amplio, en comparación con el sacerdocio levítico. Como los levitas y los hijos de Aarón son «sacerdotes» en cuanto que son el intermedio oficial entre Yavé y el pueblo de Israel, y como «intermediarios» tienen sólo ellos acceso al altar, así el pueblo israelita, como colectividad nacional, es un «reino sacerdotal», en cuanto que ocupa una posición privilegiada entre los pue-

blos respecto de Dios, y así tiene acceso a las intimidades de su ley y es su «heredad».

Por otra parte, en la economía divina de la salud de la humanidad, Israel es el vehículo, el intermedio en la transmisión de las promesas de salvación a los demás pueblos paganos, y en esto Israel, como pueblo «escogido», tiene una misión análoga a la de los «sacerdotes» propiamente tales respecto del pueblo israelita en general.

Tal es el sentido que exige el contexto de la famosa frase del Exodo 19,5-6, sobre la que trabaja el autor de 1 Petr. 2,9 al aplicar esta denominación de «sacerdocio real» al pueblo cristiano como porción elegida entre todas las gentes. Para evitar confusiones, tal vez fuera mejor traducir «sacerdocio regio», en el sentido de excelente, ya que la versión «sacerdocio real» puede tener el sentido equívoco de auténtico sacerdocio.

El Apóstol quiere recordar la dignidad de la vocación cristiana, y para ello aplica a los fieles el texto que el autor de Ex. 19,5-6 aplica al pueblo de Israel, como porción «elegida» entre las naciones con una misión excepcional en la economía divina de la salvación de la humanidad. En realidad, el pueblo cristiano es la continuación del Israel de las promesas, el «Israel espiritual», y, por tanto, se le pueden aplicar en un sentido *pleno* las palabras de Ex. 19,5-6, ya que representa la etapa definitiva superadora del Israel histórico como pueblo de elección.

En Isaías 61,6 y 62,12, el profeta aplica a la nueva comunidad mesiánica la idea de ese «sacerdocio» en el sentido amplio de porción selecta: «En aquellos días se os llamará sacerdotes de Yavé, ministros de nuestro Dios..., pueblo santo». El texto está calcado también sobre Ex. 19,5-6.

En el Apoc. 1,5-6 y 5,9-10 se dice de los cristianos en general que, unidos al Cordero inmolado, serán «reyes y sacerdotes». Como el título de «rey» tiene de algo excelso y privilegiado, así el de «sacerdotes» tiene el de porción reservada y selecta para Yavé. Y, al contrario, como a nadie se le ocurre decir que los cristianos serán «reyes» en sentido estricto, así tampoco deberá aplicársele el de sacerdotes en este sentido. Sería una verdadera anomalía. Porque nos encontramos aquí en el campo de la metáfora y de la analogía literaria. Querer dar un sentido estricto a las palabras de San Pedro, de igual manera que a las del Exodo, de Isaías o de San Juan, sería sacarlas de su contexto, ya que los hagiógrafos, al emplear tales vocablos, no pretendieron aquilatar los términos para aplicarlos a la cuestión teológica de si los cristianos son «sacerdotes» en sentido auténtico.

El contexto de 1 Petr. 2,9 es que los cristianos, unidos al Mediador de la nueva alianza, estamos integrados en el edificio religioso auténtico, en el templo espiritual en el que son ofrecidas las hostias agradables a Dios, y constituímos el pueblo elegido, la nación santa, que tiene el poder de acercarse a Dios y de obtener las gracias que instauran su reino. La expresión «sacerdocio real», aplicada a los fieles en general, debe recordar a los cristianos el sentido de su dignidad de hijos de Dios, el valor de su bautismo, sus obligaciones, el servicio religioso a que han sido llamados. La expresión de San Pedro se articula con el sacramento del bautismo y la idea de servicio en el culto a Dios en toda la vida cristiana. El pueblo cristiano es un «sacerdocio regio» en virtud de lo que puede cumplir y obtener por la unión con Cristo y la gracia de adopción [29]. En otras palabras, un sacerdocio real y verdadero, pero en sentido lato. El mismo San Pedro lo indica suficientemente cuando dice que son «como piedras vivas..., edificados en casa espiri-

[29] A. CHARUE, *Les Epîtres catholiques* p.453-54.

tual y sacerdocio santo, para ofrecer a Dios sacrificios espirituales, aceptos por Jesucristo» (1 Petr. 2,5)...

La teología viene en apoyo de esta interpretación exegética del testimonio de San Pedro. Todos los fieles cristianos en general están investidos de reales poderes sacerdotales, cuales son los caracteres del sacramento del bautismo y de la confirmación, en cuanto verdaderas participaciones del sacerdocio de Jesucristo, que les facultan para los actos del culto cristiano [30]. Y donde hay poder sacerdotal es necesario que exista también verdadero sacerdocio.

Pero, siendo el sacrificio *acto propio* del sacerdocio, según la naturaleza distinta del sacrificio, para cuya realización disponen los poderes sacerdotales recibidos, así también es distinto el sacerdocio que les sigue. Mas el sacrificio para el cual disponen los poderes sacerdotales recibidos en los sacramentos del bautismo y de la confirmación es un sacrificio *espiritual*, cual es la sujeción de nuestro espíritu a Dios en todos los actos del culto a Dios en una vida perfectamente cristiana. Y es bien sabido que este sacrificio espiritual no es lo que propiamente entendemos por sacrificio, ni mucho menos el sacrificio que define el sacerdocio católico.

Centro del culto cristiano es el sacrificio eucarístico, y para el culto litúrgico del sacrificio eucarístico disponen también los poderes sacerdotales recibidos en los sacramentos del bautismo y confirmación, manifestados en los actos de asistencia, alabanza, acción de gracias, impetración e íntima unión con las intenciones del sacerdote y de Jesucristo en su inmolación y oblación al Padre por nosotros. Todo esto lo hace el fiel sólo *espiritualmente*, pues no es él quien realiza el sacrificio, sino el sacerdote como ministro de Jesucristo, Víctima y Sacerdote supremo al mismo tiempo, ni el que hace la oblación *sacrificial*, sino tal solamente *espiritual* cultual [31].

Por consiguiente, el sacerdocio de los fieles de que nos habla San Pedro es un sacerdocio en sentido lato, o cultual, de ninguna manera en sentido propio.

No propio o estricto.—Sacerdote en sentido propio, o estricto, se dice solamente el que tiene poder sacerdotal para realizar el sacrificio eucarístico. No se pueden manejar a propio antojo los vocablos que tienen una significación universalmente aceptada y recibida. Por eso sería incidir en el error protestante afirmar que todos los fieles son sacerdotes en sentido propio, negando al mismo tiempo el sacramento del orden y la distinción esencial que media entre el carácter de este sacramento y los propios del sacramento del bautismo y de la confirmación. En este sentido, Pío XII enseña categóricamente que «de ninguna manera los fieles gozan de poder sacerdotal» (Dz. 2300). ¿Cómo sería esto posible, si para ello se requeriría que los mismos fieles fuesen *mediadores* entre ellos mismos y Dios? No se conciben ciertas expresiones que se leen en autores católicos, a no ser por falta de freno teológico o exceso de una imaginación enturbiada por un falso pietismo.

Por lo cual mejor sería abstenerse en absoluto de llamar sacerdotes a los fieles.—Así se evitaría toda ocasión de excesos fáciles de concebir en personas de poca cultura teológica y de imaginación un tanto exaltada. Y si se prefiere denominarlos así, que sea siempre explicando bien la esencial diferencia que existe entre el sacerdocio en sentido propio, o estricto, y el lato, o cultual, de la misma vida cristiana.

[30] *In Sent.* 4 d.4 q. a.2.3.4; d.7 q.2 a.1; *Sum. Th.* 3 q.63 a.2-5; q. 72 a.5.6, etc.
[31] *Mediator Dei:* Dz. 2300.

CUESTION 22

(In sex articulos divisa)

De sacerdotio Christi

El sacerdocio de Cristo

Toca ahora considerar el sacerdocio de Cristo, sobre el cual se pregunta:

Primero: si compete a Cristo el ser sacerdote.

Segundo: cuál es la hostia de este sacerdocio.

Tercero: cuál es el efecto de su sacerdocio.

Cuarto: si el efecto de su sacerdocio le alcanza también a él o sólo a los demás.

Quinto: la eternidad de dicho sacerdocio.

Sexto: si Cristo es sacerdote según el orden de Melquisedec.

Deinde considerandum est de sacerdotio Christi (cf. q.20 introd.).

Et circa hoc quaeruntur sex.

Primo: utrum conveniat Christo esse sacerdotem.

Secundo: de hostia huius sacerdotis.

Tertio: de effectu huius sacerdotii.

Quarto: utrum effectus sacerdotii eius pertineat ad ipsum, vel solum ad alios.

Quinto: de aeternitate sacerdotii eius.

Sexto: utrum debeat dici sacerdos secundum ordinem Melchisedech.

ARTICULO 1

Utrum Christo conveniat esse sacerdotem [a]

Si compete a Cristo el ser sacerdote

Dificultades. Parece que no compete a Cristo el ser sacerdote.

1. El sacerdote es inferior al ángel; por eso, se dice en Zacarías: "Me hizo ver Dios al sumo sacerdote que estaba en pie delante del ángel de Yavé". Pero Cristo es superior a los ángeles, según las palabras de San Pablo: "Hecho tanto mayor que los ángeles, cuanto heredó un nombre más excelente que ellos". Luego no compete a Cristo el ser sacerdote.

2. Los acontecimientos del Antiguo Testamento fueron figura de Cristo, según dice San Pablo a los Colosenses: "Todo esto no es más que sombra de lo futuro, cuya realidad es Cristo". Pero el origen humano de Cristo no procede de los sacer-

Ad primum sic proceditur. Videtur quod Christo non conveniat esse sacerdotem.

1. Sacerdos enim est minor angelo: unde dicitur Zach. 3,1: «Ostendit mihi Deus sacerdotem magnum stantem coram angelo Domini». Sed Christus est maior angelis: secundum illud Heb. 1,4: «Tanto melior angelis effectus, quanto differentius prae illis nomen hereditavit». Ergo Christo non convenit esse sacerdotem.

2. Praeterea, ea quae fuerunt in veteri Testamento, fuerunt figurae Christi: secundum illud Col. 2,17: «Quae sunt umbra futurorum, corpus autem Christi». Sed Christus non traxit carnis originem ex sacerdotibus veteris legis: dicit enim Apostolus, Heb. 7,14: «Manifestum est quod ex Iuda ortus sit Dominus noster: in qua tribu nihil de sacerdotibus Moyses locutus est». Ergo Christo non convenit esse sacerdotem.

3. Praeterea, in veteri lege quae est figura Christi, non est idem legislator et sacerdos: unde dicit Dominus ad Moysen, legislatorem, Ex. 28,1: «Applica Aaron, fratrem tuum, ut sacerdotio fungatur mihi». Christus autem est lator novae legis: secundum illud Ier. 31,33: «Dabo leges meas in cordibus eorum». Ergo Christo non convenit esse sacerdotem.

Sed contra est quod dicitur Heb. 4,14: «Habemus pontificem qui penetravit caelum, Iesum, Filium Dei».

Respondeo dicendum quod proprium officium sacerdotis est esse mediatorem inter Deum et populum: inquantum scilicet divina populo tradit, unde «sacerdos» dicitur quasi «sacra dans» [1], secundum illud Mal. 2,7, «Legem requirent ex ore eius», scilicet sacerdotis; et iterum inquantum preces populi Deo offert, et pro eorum peccatis Deo aequaliter satisfacit; unde Apostolus dicit, Heb. 5,1: «Omnis pontifex ex hominibus assumptus, pro hominibus constituitur in his quae sunt ad Deum, ut offerat dona et sacrificia pro peccatis». Hoc autem maxime convenit Christo. Nam per ipsum dona hominibus sunt collata: secundum illud II Petr. 1,4: «Per quem», scilicet Christum, «maxima et pretiosa nobis promissa donavit, ut per haec efficiamini divinae consortes naturae». Ipse etiam humanum genus Deo reconciliavit: secundum illud Col. 1,19-20: «In ipso», scilicet Christo, «complacuit omnem plenitudinem inhabitare, et per eum reconciliare omnia». Unde

[a] *In Heb.* 5 lect.1.

[1] ISIDORUS, *Etymol* l.8 c.12: ML 82,292.

dotes de la antigua ley; dice, en efecto, San Pablo: "Pues notorio es que Nuestro Señor nació de Judá, a cuya tribu nada dijo Moisés tocante al sacerdocio". Luego el ser sacerdote no compete a Cristo.

3. En la antigua ley, que es figura de Cristo, el legislador y el sacerdote no eran la misma persona. Por eso precisamente dice el Señor a Moisés, el legislador: "Haz que se acerque Aarón, tu hermano, para que sea mi sacerdote". Pero Cristo es el legislador de la nueva ley, según lo que dice Jeremías: "Yo pondré mi ley en sus corazones". Luego a Cristo no le compete el ser sacerdote.

Por otra parte, están las palabras de San Pablo a los Hebreos: "Tenemos un gran Pontífice que penetró en los cielos, Jesús, el Hijo de Dios".

Respuesta. El ministerio propio del sacerdote es ser mediador entre Dios y el pueblo. En efecto, de una parte transmite al pueblo las cosas divinas, de donde el nombre de "sacerdote", esto es, "el que da las cosas sagradas", conforme a las palabras de Malaquías referentes al sacerdote: "De su boca ha de salir la doctrina". De otra, ofrece a Dios las preces del pueblo y satisface de alguna manera a Dios por los pecados del pueblo. Por eso dice San Pablo: "Pues todo pontífice tomado de entre los hombres en favor de los hombres es instituído para las cosas que miran a Dios, para ofrecer ofrendas y sacrificios por los pecados". Ahora bien, esta función compete sobre todo a Cristo, a través del cual son transmitidos a los hombres los bienes de Dios, según el texto de San Pedro: "Por El (por Cristo) nos hizo merced de preciosas y ricas promesas para hacernos así partícipes de la divina naturaleza". El fué también quien reconcilió con Dios el género humano, como puede leerse en la Carta a los Colosenses: "Y plugo al Padre que en El (en Cristo) habitase toda la plenitud, y por El recon-

ciliar consigo todas las cosas". Luego a Cristo compete en la máxima medida el ser sacerdote.

Soluciones. 1. El poder jerárquico compete ciertamente a los ángeles, por cuanto también ellos son intermediarios entre Dios y los hombres, como lo demuestra Dionisio; de ahí que también el sacerdote, por ser intermediario entre Dios y los hombres, recibe el nombre de ángel, como puede verse en Malaquías: "Es un ángel del Señor de los ejércitos". Pero Cristo fué superior a los ángeles no sólo respecto de la divinidad, sino también respecto de su humanidad, pues ésta poseía la plenitud de la gracia y de la gloria. Por lo mismo, también su potestad jerárquica o sacerdotal fué más excelente que la de los ángeles, de suerte tal que éstos fueron ministros de su sacerdocio, según puede comprobarse en San Mateo: "Llegaron ángeles y le servían". Pero desde el punto de vista de su pasibilidad "fué hecho poco menor que los ángeles", como dice San Pablo. Y en esto último coincidía con los hombres viadores constituídos en sacerdotes.

2. Como dice el Damasceno, "la semejanza absoluta constituye una identidad y no una ejemplaridad". Y, porque el sacerdocio de la antigua ley es una figura del sacerdocio de Cristo, no quiso éste nacer de la estirpe de los sacerdotes que lo figuraban, para mostrarnos así que su sacerdocio no era idéntico al antiguo, sino que difería de él como la verdad de su símbolo.

3. Como ya hemos dicho, los demás hombres poseen ciertas gracias particulares, pero Cristo, que es la cabeza de todos los hombres, tuvo la perfección misma de todas las gracias. Por ello, entre los hombres, uno es legislador; otro, sacerdote; otro, rey. Pero todas estas prerrogativas concurrieron en Cristo como en la

Christo maxime convenit esse sacerdotem.

Ad primum ergo dicendum quod potestas hierarchica convenit quidem angelis, inquantum et ipsi sunt medii inter Deum et hominem, ut patet per Dionysium, in libro «Cael. hier.»[2]: ita quod ipse sacerdos, inquantum est medius inter Deum et populum, angeli nomen habet, secundum illud Mal. 2,7: «Angelus Domini exercituum est». Christus autem maior angelis fuit, non solum secundum divinitatem, sed etiam secundum humanitatem: inquantum habuit plenitudinem gratiae et gloriae. Unde etiam excellentiori modo hierarchicam seu sacerdotalem potestatem prae angelis habuit: ita etiam quod ipsi angeli fuerunt ministri sacerdotii eius, secundum illud Mt. 4,11: «Accesserunt angeli et ministrabant ei». Secundum tamen passibilitatem, «modico ab angelis minoratus est»: ut Apostolus dicit, Heb. 2,9. Et secundum hoc conformis fuit hominibus viatoribus in sacerdotio constitutis.

Ad secundum dicendum quod, sicut dicit Damascenus, in III libro[3], «quod in omnibus est simile, idem utique erit, et non exemplum». Quia igitur sacerdotium veteris legis erat figura sacerdotii Christi, noluit Christus nasci de stirpe figuralium sacerdotum, ut ostenderetur non esse omnino idem sacerdotium, sed differre sicut verum a figurali.

Ad tertium dicendum quod, sicut supra dictum est (q.7 a.7 ad 1; a.10), alii homines particulatim habent quasdam gratias: sed Christus, tanquam omnium caput, habet perfectionem omnium gratiarum. Et ideo, quantum ad alios pertinet, alius est legislator, et alius sacerdos, et alius rex: sed haec omnia concurrunt

[2] C.9 § 2: MG 3,257.
[3] *De fide orth.* c.26: MG 94,1096.

in Christo, tanquam in fonte omnium gratiarum. Unde dicitur Is. 33,22: «Dominus iudex noster, Dominus legifer noster, Dominus rex noster: ipse veniet et salvabit nos».

fuente de todas las gracias, por lo que dice Isaías: "Yavé es nuestro Juez, Yavé es nuestro Legislador, Yavé es nuestro Rey; El vendrá y nos salvará".

ARTICULO 2

Utrum ipse Christus fuerit simul sacerdos et hostia [a]

Si Cristo fué a la vez sacerdote y víctima

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod ipse Christus non fuit simul sacerdos et hostia.

1. Sacerdotis enim est hostiam occidere. Sed Christus non seipsum occidit. Ergo ipse non fuit simul sacerdos et hostia.

2. Praeterea, sacerdotium Christi magis est simile sacerdotio Iudaeorum, quod erat a Deo institutum, quam sacerdotio gentilium, quo daemones colebantur. In veteri autem lege nunquam homo in sacrificium offerebatur: quod maxime reprehenditur in sacrificiis gentilium, secundum illud Ps. 105,38: «Effuderunt sanguinem innocentem filiorum suorum et filiarum suarum, quas sacrificaverunt sculptilibus Chanaan». Ergo in sacerdotio Christi non debuit esse ipse homo Christus hostia.

3. Praeterea, omnis hostia, ex hoc quod Deo offertur, Deo sanctificatur. Sed ipsa Christi humanitas a principio fuit sanctificata et Deo coniuncta. Ergo non convenienter potest dici quod Christus, secundum quod homo, fuerit hostia.

Sed contra est quod Apostolus dicit, Eph. 5,2: «Christus dilexit nos, et tradidit semetipsum pro nobis oblationem et hostiam Deo in odorem suavitatis».

Respondeo dicendum quod, sicut dicit Augustinus, in X «De civ. Dei»[4], «omne sacrificium visibi-

[a] *In Heb.* 9 lect.3.5.
[4] C.5: ML 41,282.

Dificultades. Parece que Cristo no fué a la vez sacerdote y víctima.

1. Propio del sacerdote es matar la víctima. Pero Cristo no se mató a sí mismo. Luego no pudo ser a la vez sacerdote y hostia.

2. El sacerdocio de Cristo se aproxima más al sacerdocio de los judíos, instituído por Dios, que al de los gentiles, que rendían culto a los demonios. Pero en la antigua ley nunca se ofrecía en sacrificio una víctima humana, cosa que, en cambio, acontecía entre los gentiles, según el reproche del Salmo: "Derramaron sangre inocente, la sangre de sus hijos y de sus hijas, sacrificándolos a los ídolos de Canán". Cristo hombre, pues, no debía ser la hostia de su propio sacerdocio.

3. Toda víctima, por el hecho de ser ofrecida a Dios, le es consagrada. Pero la humanidad de Cristo fué consagrada y unida a Dios desde el principio. Luego no es exacto decir que Cristo, en cuanto hombre, sea víctima.

Por otra parte están las palabras del Apóstol: "Cristo nos amó y se entregó por nosotros a Dios en oblación y sacrificio de suave olor".

Respuesta. Dice San Agustín que "todo sacrificio visible es el sacramento, esto es, el símbolo sagrado,

del sacrificio invisible". Pero el sacrificio invisible consiste en que el hombre ofrece a Dios su espíritu, como dice el Salmo: "El sacrificio grato a Dios es un corazón contrito". Por tanto, todo lo que es ofrecido a Dios con miras a elevar el espíritu del hombre a Dios puede llamarse sacrificio.

Consiguientemente, el hombre ha menester del sacrificio por tres motivos: primero, para la remisión de los pecados, que le alejan de Dios; por esto dice el Apóstol que propio del sacerdote es "ofrecer ofrendas y sacrificios por los pecados".—Segundo, para que el hombre se conserve en estado de gracia y en unión con Dios, en quien encuentra su paz y su salvación. De ahí que en la antigua ley se ofrendaba una hostia pacífica por la salvación de los que la ofrecían, como se dice en el Levítico.—Tercero, para que el espíritu del hombre se una perfectamente con Dios, cosa que tendrá lugar sobre todo en la gloria. Por eso, en la antigua ley se ofrecía un holocausto en el que "todo era quemado", como se narra en el Levítico.

Ahora bien, todos estos frutos nos vinieron por la humanidad de Cristo. En efecto, en primer lugar, por ella son borrados todos nuestros pecados, según las palabras de San Pablo: "Fué entregado por nuestros pecados". En segundo lugar, por Cristo recibimos la gracia de la salvación, como se dice en la Carta de los Hebreos: "Vino a ser para todos los que le obedecen causa de salud eterna". Finalmente, también por El alcanzamos la perfección de la gloria, como puede leerse en la misma carta: "Tenemos, en virtud de la sangre de Cristo, firme confianza de entrar en el santuario", esto es, en la gloria celestial. Por tanto, Cristo, en cuanto hombre, no sólo fué sacerdote, sino también víctima perfecta, siendo a la vez hostia por el pecado, hostia pacífica y holocausto.

le invisibilis sacrificii est sacramentum, idest sacrum signum». Est autem invisibile sacrificium quo homo spiritum suum offert Deo: secundum illud Ps. 50,19: «Sacrificium Deo spiritus contribulatus». Et ideo omne illud quod Deo exhibetur ad hoc quod spiritus hominis feratur in Deum, potest dici sacrificium.

Indiget igitur homo sacrificio propter tria. Uno quidem modo, ad remissionem peccati, per quod a Deo avertitur. Et ideo dicit Apostolus, Heb. 5,1, quod ad sacerdotem pertinet «ut offerat dona et sacrificia pro peccatis».—Secundo, ut homo in statu gratiae conservetur, semper Deo inhaerens, in quo eius pax et salus consistit. Unde et in veteri lege immolabatur hostia pacifica pro offerentium salute, ut habetur Lev. 3.—Tertio, ad hoc quod spiritus hominis perfecte Deo uniatur: quod maxime erit in gloria. Unde et in veteri lege offerebatur holocaustum, quasi «totum incensum», ut dicitur Lev. 1.

Haec autem per humanitatem Christi nobis provenerunt. Nam primo quidem, nostra peccata deleta sunt: secundum illud Rom. 4,25: «Traditus est propter delicta nostra». Secundo, gratiam nos salvantem per ipsum accepimus: secundum illud Heb. 5,9: «Factus est omnibus obtemperantibus sibi causa salutis aeternae». Tertio, per ipsum perfectionem gloriae adepti sumus: secundum illud Heb. 10,19: «Habemus fiduciam per sanguinem eius in introitum sanctorum», scilicet in gloriam caelestem. Et ideo ipse Christus, inquantum homo, non solum fuit sacerdos, sed etiam hostia perfecta, simul existens hostia pro peccato, et hostia pacificorum, et holocaustum.

Ad primum ergo dicendum quod Christus non se occidit, sed seipsum voluntarie morti exposuit: secundum illud Is. 53,7: «Oblatus est quia ipse voluit». Et ideo dicitur seipsum obtulisse.

Ad secundum dicendum quod Christi hominis occisio potest ad duplicem voluntatem comparari. Uno modo, ad voluntatem occidentium. Et sic non habuit rationem hostiae: non enim dicuntur occisores Christi hostiam Deo obtulisse, sed graviter deliquisse. Et huius peccati similitudinem gerebant impia gentilium sacrificia, quibus homines idolis immolabant.—Alio modo potest considerari occisio Christi per comparationem ad voluntatem patientis, qui voluntarie se obtulit passioni. Et ex hac parte habet rationem hostiae. In quo non convenit cum sacrificiis gentilium.

Soluciones. 1. Cristo no se mató a sí mismo, sino que se ofreció voluntariamente a la muerte, como lo dice Isaías: "Se ofreció porque El lo quiso". Por ello se dice que se ofrendó.

2. La muerte de Cristo hombre puede relacionarse con una doble voluntad. Primeramente, con la voluntad de los que le mataron, y en este sentido Cristo no tiene razón de víctima. En efecto, éstos no ofrecieron a Dios una víctima, sino que pecaron gravísimamente, haciéndose semejantes a los gentiles, que en sus sacrificios inmolaban hostias humanas a los ídolos.—En segundo lugar, con la voluntad del paciente que se entrega voluntariamente a la pasión, y en este sentido Cristo tiene razón de víctima, y su sacrificio no tiene semejanza alguna con el de los gentiles.

ARTICULO 3

Utrum effectus sacerdotii Christi sit expiatio peccatorum [a]

Si el efecto del sacerdocio de Cristo es la expiación de los pecados

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod effectus sacerdotii Christi non sit expiatio peccatorum.

1. Solius enim Dei est peccata delere: secundum illud Is. 43,25: «Ego sum qui deleo iniquitates tuas propter me». Sed Christus non est sacerdos secundum quod Deus, sed secundum quod homo. Ergo sacerdotium Christi non est expiativum peccatorum.

2. Praeterea, Apostolus dicit, Heb. 10,1-3, quod hostiae veteris Testamenti «non potuerunt perfectos facere: alioquin cessassent offerri, eo quod nullam haberent conscientiam peccati cultores sufficienter semel mundati; sed in ipsis commemoratio peccatorum per singulos annos fit». Sed similiter sub sacerdotio

Dificultades. Parece que el efecto del sacerdocio de Cristo no es la expiación de los pecados.

1. Sólo a Dios compete el borrar los pecados, como dice Isaías: "Yo soy quien por amor de mí borro tus pecados". Ahora bien, Cristo no es sacerdote en cuanto Dios, sino en cuanto hombre. Luego el sacerdocio de Cristo no borra los pecados.

2. Dice San Pablo que los sacrificios del Antiguo Testamento "no podían hacer perfectos a quienes los hacían; de otro modo, habrían cesado de ofrecerlos, porque, una vez ya purificados, no tendrían conciencia de pecado. Pero, por el contrario, era renovado cada año en esos sacrificios el recuerdo de los pecados".

[a] *In Heb.* 9 lect.3.

Ahora bien, también bajo el sacerdocio de Cristo se hace memoria de los pecados cuando se dice: "Perdónanos nuestros pecados". Además, también se ofrece continuamente el sacrificio en la Iglesia, por lo que se dice: "El pan nuestro de cada día dánosle hoy". Luego por el sacerdocio de Cristo no son expiados los pecados.

3. En la antigua ley se inmolaba un macho cabrío por el pecado de un príncipe, una cabra por el pecado de un miembro del pueblo y un ternero por el pecado de un sacerdote, como puede verse en el Levítico. Pero a Cristo no se le compara con ninguno de esos animales, sino sólo con el cordero, como lo señala Jeremías: "Estaba yo entre ellos como inocente cordero que es llevado al matadero". Parece, pues, que el sacerdocio de Cristo no quita los pecados.

Por otra parte, dice el Apóstol: "La sangre de Cristo, que por el Espíritu Santo a sí mismo se ofreció inmaculado a Dios, limpiará nuestras conciencias de las obras muertas, para servir al Dios vivo". Ahora bien, las obras muertas son los pecados. Luego el sacerdocio de Cristo tiene el poder de borrar los pecados.

Respuesta. Para la perfecta purificación de los pecados se requieren dos cosas, correspondientes a los dos elementos que acompañan al pecado, a saber, la mancha de la culpa y el peso de la pena; la mancha de la culpa es borrada por la gracia, que endereza hacia Dios el corazón del pecador; el peso de la pena es totalmente suprimido si el hombre satisface a Dios. Ahora bien, ambos efectos los causa el sacerdocio de Cristo. En efecto, en virtud de él se nos otorga la gracia, por la que nuestros corazones se dirigen a Dios, según las palabras de San Pablo: "Son justificados gratuitamente por su gracia, por la redención de Cristo Jesús, a quien ha puesto Dios como

Christi fit commemoratio peccatorum, cum dicitur, «Dimitte nobis debita nostra», Mt. 6,12. Offertur etiam continue sacrificium in Ecclesia; unde ibidem (v.11) dicitur «Panem nostrum quotidianum da nobis hodie». Ergo per sacerdotium Christi non expiantur peccata.

3. Praeterea, pro peccato in veteri lege maxime immolabatur hircus pro peccato principis, vel capra pro peccato alicuius de populo, vel vitulus pro peccato sacerdotis: ut patet Lev. 4,3.23.28. Sed Christus nulli horum comparatur, sed agno: secundum illud Ier. 11,19: «Ego quasi agnus mansuetus qui portatur ad victimam». Ergo videtur quod eius sacerdotium non sit expiativum peccatorum.

Sed contra est quod dicit Apostolus, Heb. 9,14: «Sanguis Christi, qui per Spiritum Sanctum seipsum obtulit immaculatum Deo, emundabit conscientias nostras ab operibus mortuis, ad serviendum Deo viventi». Opera autem mortua dicuntur peccata. Ergo sacerdotium Christi habet virtutem emundandi peccata.

Respondeo dicendum quod ad perfectam peccatorum emundationem duo requiruntur: secundum quod duo sunt in peccato, scilicet macula culpae, et reatus poenae. Macula quidem culpae deletur per gratiam, qua cor peccatoris in Deum convertitur: reatus autem poenae totaliter tollitur per hoc quod homo Deo satisfacit. Utrumque autem horum efficit sacerdotium Christi. Nam virtute ipsius gratia nobis datur, qua corda nostra convertuntur ad Deum: secundum illud Rom. 3,24-25: «Iustificati gratis per gratiam ipsius, per redemptionem quae est in Christo Iesu, quem proposuit Deus propitiatorem per fidem in sanguine ipsius». Ipse etiam pro nobis plenarie satisfecit: inquantum «ipse languores nostros tulit, et dolores nostros ipse portavit» (Is. 53,4). Unde patet quod Christi sacerdotium habet vim plenam expiandi peccata.

sacrificio de propiciación, mediante la fe en su sangre". También El ha satisfecho por nosotros plenamente, pues "tomó sobre sí nuestras enfermedades y cargó con nuestras dolencias". Por tanto, es claro que el sacerdocio de Cristo goza de pleno poder para borrar los pecados.

Soluciones. 1. Aunque Cristo no fué sacerdote en cuanto Dios, sino en cuanto hombre, sin embargo, una misma y única persona era, a la vez, sacerdote y Dios. Por eso, en las actas del concilio de Efeso se lee: "Si alguno dijere que nuestro Pontífice y Apóstol no es el Verbo de Dios, sino algo distinto de El e hijo de una mujer, sea anatema". Así, pues, porque su humanidad obraba en virtud de su divinidad, su sacrificio era enteramente eficaz para borrar los pecados. Por lo cual dice San Agustín: "En todo sacrificio hay cuatro cosas a considerar: a quién se ofrece, quién ofrece, qué se ofrece y por quiénes se ofrece. Mas Cristo, único y verdadero mediador, al reconciliarnos con Dios por el sacrificio de la paz, permanecía uno con aquel a quien ofrecía su sacrificio, unificaba en sí mismo a aquellos por quienes lo ofrecía, y realizaba la unidad entre el que ofrecía y la víctima ofrecida".

2. En la nueva ley no se recuerdan los pecados a causa de la ineficacia del sacerdocio de Cristo, como si por El no fuesen suficientemente borrados los pecados, sino por razón de aquellos que no quieren participar en su sacrificio, como son los infieles, por quienes oramos a fin de que se alejen de sus pecados; o también por razón de aquellos que, después de participar en este sacrificio, se apartan de él cayendo en el pecado.

El sacrificio que diariamente se ofrece en la Iglesia no es distinto del de Cristo, sino su consumación. Por eso dice San Agustín: "Cristo

Ad primum ergo dicendum quod, licet Christus non fuerit sacerdos secundum quod Deus, sed secundum quod homo, unus tamen et idem fuit sacerdos et Deus. Unde in Synodo Ephesina[5] legitur: «Si quis Pontificem nostrum et Apostolum fieri dicit non ipsum ex Deo Verbum, sed quasi alterum praeter ipsum specialiter hominem ex muliere, anathema sit». Et ideo, inquantum eius humanitas operabatur in virtute divinitatis, illud sacrificium erat efficacissimum ad delenda peccata. Propter quod Augustinus dicit, in IV «De Trin.»[6]: «Ut, quoniam quatuor considerantur in omni sacrificio, cui offeratur; a quo offeratur, quid offeratur, pro quibus offeratur, idem ipse unus verusque mediator, per sacrificium pacis reconcilians nos Deo, unum cum illo maneret cui offerebat, unum in se faceret pro quibus offerebat, unus ipse esset qui offerebat, et quod offerebat».

Ad secundum dicendum quod peccata non commemorantur in nova lege propter inefficaciam sacerdotii Christi, quasi per ipsum non sufficienter expientur peccata: sed commemorantur quantum ad illos scilicet qui vel eius sacrificii nolunt esse participes, sicut sunt infideles, pro quorum peccatis oramus, ut convertantur; vel etiam quantum ad illos qui, post participationem huius sacrificii, ab eo deviant qualitercumque peccando.

Sacrificium autem quod quotidie in Ecclesia offertur, non est aliud a sacrificio quod ipse Christus obtulit, sed eius commemora-

[5] P.I c.26 anath.10; CYRILLUS ALEX., ep.17 *Ad Nestorium*: MG 77,121.
[6] C.14: ML 42,901.

mismo es el sacerdote que ofrece y también la oblación; y de esta ofrenda y de esta oblación ha querido que el sacrificio de la Iglesia fuese el sacramento cotidiano".

3. Como lo señala Orígenes, aunque en la antigua ley se ofrecieron diversos animales, sin embargo, el sacrificio cotidiano, que tenía lugar por la mañana y por la tarde, consistía en un cordero, como se narra en los Números. Por lo cual se significaba que la oblación del cordero verdadero, esto es, Cristo, debía consumar todos los demás sacrificios. Por eso dice San Juan: "He aquí al Cordero de Dios, que quita los pecados del mundo".

tio. Unde Augustinus dicit, in X «De civ. Dei»[7]: «Sacerdos ipse Christus offerens, ipse et oblatio: cuius rei sacramentum quotidianum esse voluit Ecclesiae sacrificium».

Ad tertium dicendum quod, sicut Origenes dicit, «Super Io.»[8], licet diversa animalia in lege offerrentur, quotidianum tamen sacrificium, quod offerebatur mane et vespere, erat agnus, ut habetur Num. 28,3-4. Unde significabatur quod oblatio agni, idest Christi, esset sacrificium consummativum omnium aliorum. Et ideo Io. 1,20 dicitur: «Ecce Agnus Dei, ecce qui tollit peccata mundi».

ARTICULO 4

Utrum effectus sacerdotii Christi non solum pertinuerit ad alios, sed etiam ad ipsum

Si el efecto del sacerdocio de Cristo alcanzó no sólo a los demás hombres, sino también a El mismo

Dificultades. Parece que el efecto del sacerdocio de Cristo alcanzó no sólo a los otros, sino también a El mismo.

1. Propio del ministerio del sacerdote es rogar por el pueblo, como se dice en el libro II de los Macabeos: "Y mientras oraban los sacerdotes se consumía el sacrificio". Pero Cristo no sólo oró por los demás, sino también por sí mismo, como ya hemos demostrado y como se dice expresamente en la carta a los Hebreos: "Ofreció en los días de su vida mortal oraciones y súplicas con poderosos clamores y lágrimas a Dios, que era poderoso para salvarle de la muerte". Luego el efecto del sacerdocio de Cristo obró no sólo en los demás, sino también en El mismo.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod effectus sacerdotii Christi non solum pertinuerit ad alios, sed etiam ad ipsum.

1. Ad officium enim sacerdotis pertinet pro populo orare: secundum illud II Mach. 1,23: «Orationem faciebant sacerdotes dum consummaretur sacrificium». Sed Christus non solum pro aliis oravit, sed etiam pro seipso, secundum quod supra dictum est (q.21 a.3): et sicut expresse dicitur, Heb. 5,7, quod «in diebus carnis suae preces supplicationesque ad eum qui possit illum salvum facere a morte, cum clamore valido et lacrimis obtulit». Ergo sacerdotium Christi habuit non solum in aliis, sed etiam in seipso effectum.

[7] C.20: ML 41,298.
[8] In Io. tr.6 n.32: MG 14,289.

2. Praeterea, Christus obtulit seipsum sacrificium in sua passione. Sed per passionem suam non solum aliis meruit, sed etiam sibi: ut supra habitum est (q.19 a.3-4). Ergo sacerdotium Christi non solum habuit effectum in aliis, sed etiam in seipso.

3. Praeterea, sacerdotium veteris legis fuit figura sacerdotii Christi. Sed sacerdos veteris legis non solum pro aliis, sed etiam pro seipso sacrificium offerebat: dicitur enim Lev. 16,17, quod «pontifex ingreditur sanctuarium ut roget pro se, et pro domo sua, et pro universo coetu filiorum Israel». Ergo etiam sacerdotium Christi non solum in aliis, sed in seipso effectum habuit.

Sed contra est quod in Ephesina Synodo (l.c. nt.5) legitur: «Si quis dicit Christum pro se obtulisse oblationem, et non magis pro nobis solum (nec enim indiguit sacrificio qui peccatum nescit), anathema sit». Sed in sacrificio offerendo potissime sacerdotis consistit officium. Ergo sacerdotium Christi non habuit effectum in ipso Christo.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (a.1), sacerdos constituitur medius inter Deum et populum. Ille autem indiget medio ad Deum qui per seipsum accedere ad Deum non potest: et talis sacerdotio subiicitur, effectum sacerdotii participans. Hoc autem Christo non competit: dicit enim Apostolus, Heb. 7,25: «Accedens per seipsum ad Deum, semper vivens, ad interpellandum pro nobis». Et ideo Christo non competit effectum sacerdotii in se suscipere: sed potius ipsum aliis communicare. Primum enim agens in quolibet genere ita est influens quod non est recipiens in genere illo: sicut sol illuminat sed non illuminatur, et ignis calefacit sed non calefit. Christus autem est fons totius sacerdotii: nam sacerdos legalis erat figura ipsius; sacerdos autem novae le-

2. Cristo ofreció el sacrificio de sí mismo en su pasión. Pero, como hemos dicho anteriormente, por su pasión mereció no sólo para los demás, sino para sí mismo. Luego el efecto de su sacerdocio le alcanzó tanto a él como a los demás.

3. El sacerdocio de la antigua ley era figura del de Cristo; pero el sacerdote de la antigua ley ofrecía el sacrificio no sólo por los demás, sino por él mismo. En efecto, se lee en el Levítico que "el sumo sacerdote entre en el santuario para hacer la expiación por sí y por su casa y por toda la asamblea de Israel". Luego el sacerdocio de Cristo no sólo tuvo efecto en los otros, sino también en sí mismo.

Por otra parte, se lee en el concilio de Efeso: "Si alguien dijese que Cristo no ha ofrecido su oblación sólo por los demás, sino también por sí mismo (pues quien no conoció el pecado no necesita de sacrificio), sea anatema". Pero el oficio del sacerdote consiste sobre todo en ofrecer el sacrificio. Luego el sacerdocio de Cristo no ejerció su efecto sobre El mismo.

Respuesta. Como ya hemos dicho, el sacerdote es constituido intermediario entre Dios y el pueblo. Ahora bien, ha menester de intermediario para llegar a Dios aquel que por sí mismo no puede subir hasta El. Este tal necesita del sacerdocio y es partícipe de su efecto. Pero esto no puede aplicarse a Cristo, pues dice el Apóstol: "Tiene acceso por sí mismo ante Dios y siempre vive para interceder por nosotros". Por tanto, no compete a Cristo el recibir sobre sí el efecto de su sacerdocio, sino más bien comunicarlo a los demás; pues, dentro de un orden dado, el agente primero ejerce su influencia sin recibir él alguna en ese orden: así, el sol ilumina sin ser él iluminado, y el fuego calienta, mas él no es calentado. Pero Cristo es la fuente de

todo sacerdocio, pues el sacerdote de la antigua ley no era más que una figura de Cristo, mientras que el sacerdote de la nueva ley obra en su persona, según las palabras de San Pablo: "Si algo perdono, por amor vuestro lo perdono en la persona de Cristo". Así, pues, no le compete a Cristo el recibir sobre sí el efecto de su sacerdocio.

Soluciones. 1. Aunque la oración compete al sacerdote, no le es propia en virtud de su ministerio, pues a todos corresponde el orar por sí y por los demás, como lo dice Santiago: "Orad unos por otros para que os salvéis". Y así, puede decirse que la oración de Cristo por sí mismo no era un acto de su sacerdocio.

Pero esta respuesta parece contraria a la enseñanza del Apóstol, que al decir: "Tú eres sacerdote para siempre según el orden de Melquisedec", añade: "que en los días de su vida mortal ofreció oraciones..." Luego parece que la oración de Cristo pertenece a su sacerdocio. Por ello, debe decirse que los demás sacerdotes participan del efecto de su sacerdocio, no por ser sacerdotes, sino por ser pecadores, como luego diremos. Pero Cristo, hablando en absoluto, no tuvo pecado alguno, sino sólo una "carne semejante a la del pecado", como se lee en la carta a los Romanos. No debe, pues, afirmarse absolutamente que Cristo participó del efecto de su sacerdocio, sino sólo relativamente, a saber, desde el punto de vista de la pasibilidad de su carne. Por eso dice expresamente: "Dios pudo salvarle de la muerte".

2. En la oblación del sacrificio hecha por cualquier sacerdote se pueden considerar dos cosas: el mismo sacrificio ofrecido y la devoción de quien lo ofrece. El efecto propio del sacerdocio es lo que resulta del sacrificio mismo. Pero Cristo alcanzó por su pasión la gloria de la resurrección, no en virtud del sacrificio ofrecido a modo de satisfacción, sino en virtud de la devoción con que sufrió, humildemente y por amor, la pasión.

3. El símbolo no puede representar adecuadamente la verdad. El sacerdote de la antigua ley no podía lograr una perfección tal que ya no necesitase del sacrificio satisfactorio. Pero Cristo no hubo menester de él, por lo que no hay paridad de razones respecto de ambos. Y esto es lo que indica el Apóstol: "La ley hizo pontífices a hombres débiles, pero la palabra del juramento que sucedió a la ley instituyó al Hijo para siempre perfecto".

gis in persona ipsius operatur, secundum illud II Cor. 2,10: «Nam et ego, quod donavi, si quid donavi, propter vos, in persona Christi». Et ideo non competit Christo effectum sacerdotii suscipere.

Ad primum ergo dicendum quod oratio, etsi conveniat sacerdotibus, non tamen est eorum officio propria: cuilibet enim convenit et pro se et pro aliis orare, secundum illud Iac. 5,16: «Orate pro invicem, ut salvemini». Et sic posset dici quod oratio qua Christus pro se oravit, non erat actus sacerdotii eius.

Sed haec responsio videtur excludi per hoc quod Apostolus, Heb. 5, cum dixisset (v.6), «Tu es sacerdos in aeternum secundum ordinem Melchisedech», subdit (v.7), «Qui in diebus carnis suae preces» etc., ut supra (in arg.): et ita videtur quod oratio qua Christus oravit, ad eius sacerdotium pertineat. Et ideo oportet dicere quod alii sacerdotes effectum sacerdotii sui participant, non inquantum sacerdotes, sed inquantum peccatores, ut infra (ad 3) dicetur. Christus autem, simpliciter loquendo, peccatum non habuit: habuit tamen «similitudinem peccati in carne», ut dicitur Rom. 8,3. Et ideo non simpliciter dicendum est quod ipse effectum sacerdotii participaverit: sed secundum quid, scilicet secundum passibilitatem carnis. Unde signanter dicit: «qui possit illum salvum facere a morte».

Ad secundum dicendum quod in oblatione sacrificii cuiuscumque sacerdotis duo possunt considerari: scilicet ipsum sacrificium oblatum, et devotio offerentis. Proprius autem effectus sacerdotii est id quod sequitur ex ipso sacrificio. Christus autem consecutus est per suam passionem, non quasi ex vi sacrificii, quod offertur per modum satisfactionis: sed ex ipsa devotione qua, secundum caritatem, passionem humiliter sustinuit.

Ad tertium dicendum quod figura non potest adaequare veritatem. Unde sacerdos figuralis veteris legis non poterat ad hanc perfectionem attingere ut sacrificio satisfactorio non indigeret. Sed Christus non indiguit. Unde non est similis ratio de utroque. Et hoc est quod Apostolus dicit (Heb. 7,28): «Lex homines constituit sacerdotes infirmitatem habentes: sermo autem iurisiurandi, qui post legem est, Filium in aeternum perfectum».

ARTICULO 5

Utrum sacerdotium Christi permaneat in aeternum [a]

Si el sacerdocio de Cristo es eterno

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod sacerdotium Christi non permaneat in aeternum.

1. Quia, ut dictum est (a.4 ad 1,3), illi soli effectu sacerdotii indigent qui habent infirmitatem peccati quae per sacerdotis sacrificium expiari potest. Sed hoc non erit in aeternum. Quia in sanctis nulla erit infirmitas, secundum illud Is. 60,21, «Populus tuus omnes iusti»: peccatorum autem infirmitas inexpiabilis erit, quia «in inferno nulla est redemptio». Ergo sacerdotium Christi non est in aeternum.

2. Praeterea, sacerdotium Christi maxime manifestatum est in eius passione et morte, quando «per proprium sanguinem introivit in sancta», ut dicitur Heb. 9,12. Sed passio et mors Christi non erit in aeternum: ut dicitur Rom. 6,9: «Christus resurgens a mortuis iam non moritur». Ergo sacerdotium Christi non est in aeternum.

3. Praeterea, Christus est sacerdos non secundum quod

Dificultades: Parece que el sacerdocio de Cristo no ha de durar eternamente.

1. Como hemos dicho, sólo los pecadores tienen necesidad de los frutos del sacerdocio, pues sus pecados son expiados por el sacrificio del sacerdote. Pero esto no puede tener lugar eternamente, pues los santos en el cielo no conocen el pecado, según lo indican las palabras de Isaías: "Tu pueblo será un pueblo de justos". Por lo demás, los pecados no podrán ser perdonados, pues "en el infierno ya no hay más redención". Luego en vano duraría el sacerdocio de Cristo eternamente.

2. El sacerdocio de Cristo se manifestó sobre todo en su pasión y en su muerte, cuando "por su propia sangre entró en el santuario", como dice San Pablo. Pero la pasión y la muerte de Cristo no son eternas, pues se lee en la Epístola a los Romanos: "Cristo, resucitado de los muertos, ya no morirá". Luego el sacerdocio de Cristo no es eterno.

3. Cristo es sacerdote no en cuanto Dios, sino en cuanto hombre. Pero

[a] *Sent.* 3 d.22 q.1 a.1 ad 4; *In Heb.* 7 lect.4.

hubo una ocasión en que Cristo no fué hombre, a saber, en los tres días que permaneció en el sepulcro. Luego el sacerdocio de Cristo no es eterno.

Por otra parte, se dice en el Salmo: "Tú eres sacerdote para siempre".

Respuesta. En el ministerio del sacerdote pueden considerarse dos cosas; la oblación del sacrificio y la consumación del mismo. Esta última consiste en que aquellos por quienes se ofrece el sacrificio logren el fin perseguido por el mismo. Pero el fin del sacrificio ofrecido por Cristo no son los bienes temporales, sino los eternos, que nos son obtenidos por su muerte. Por ello dice San Pablo: "Cristo es el Pontífice de los bienes futuros". A causa de lo cual el sacerdocio de Cristo es eterno. Y esta consumación del sacrificio de Cristo estaba figurada en el hecho de que el sumo sacerdote de la antigua ley entraba una vez al año en el santuario con la sangre de los machos cabríos y de los terneros, siendo así que estos animales no se inmolaban en el interior del santuario, sino fuera. De semejante manera entró Cristo en el santuario, es decir, en el cielo, para abrirnos a nosotros el camino en virtud de la sangre que derramó por nosotros en la tierra.

Soluciones. 1. Los santos que están ya en la patria no tienen necesidad en lo futuro de una expiación, pero deben ser consumados por Cristo, de quien depende su gloria. Por eso se dice en el Apocalipsis que "la gloria de Dios ilumina la ciudad de los santos, y su lumbrera es el cordero".

2. Aunque la pasión y muerte de Cristo no han de renovarse, con todo, la eficacia de una tal hostia permanece eternamente, pues, como se dice en la carta a los Hebreos, "con una sola oblación perfeccionó para siempre a los santificados".

Deus, sed secundum quod homo. Sed Christus quandoque non fuit homo: scilicet in triduo mortis. Ergo sacerdotium Christi non est in aeternum.

Sed contra est quod dicitur in Ps. 109,4: «Tu es sacerdos in aeternum».

Respondeo dicendum quod in officio sacerdotis duo possunt considerari: primo quidem, ipsa oblatio sacrificii; secundo, ipsa sacrificii consummatio, quae quidem consistit in hoc quod illi pro quibus sacrificium offertur, finem sacrificii consequuntur. Finis autem sacrificii quod Christus obtulit, non fuerunt bona temporalia, sed aeterna, quae per eius mortem adipiscimur, unde dicitur Heb. 9,11 quod «Christus est assistens pontifex futurorum bonorum»: ratione cuius Christi sacerdotium dicitur esse aeternum. Et haec quidem consummatio sacrificii Christi praefigurabatur in hoc ipso quod pontifex legalis semel in anno cum sanguine hirci et vituli intrabat in sancta sanctorum, ut dicitur Lev. 16,11 sqq., cum tamen hircum et vitulum non immolaret in sancta sanctorum, sed extra. Similiter Christus in «sancta sanctorum», idest in ipsum caelum intravit, et nobis viam paravit intrandi per virtutem sanguinis sui, quem pro nobis in terra effudit.

Ad primum ergo dicendum quod sancti qui erunt in patria, non indigebunt ulterius expiari per sacerdotium Christi, sed, expiati iam, indigebunt consummari per ipsum Christum, a quo gloria eorum dependet: ut dicitur, Apoc. 21,23 quod «claritas Dei illuminat illam», scilicet civitatem sanctorum, «et lucerna eius est Agnus».

Ad secundum dicendum quod, licet passio et mors Christi de cetero non sit iteranda, tamen virtus illius hostiae permanet in aeternum: quia, ut dicitur Heb. 10,14, «una oblatione consummavit in aeternum sanctificatos».—

Per quod etiam patet responsio ad tertium.

Unitas autem huius oblationis figurabatur in lege per hoc quod semel in anno legalis pontifex cum solemni oblatione sanguinis intrabat in sancta, ut dicitur Lev. 16,11. Sed deficiebat figura a veritate in hoc, quod illa hostia non habebat sempiternam virtutem, et ideo annuatim illae hostiae reiterabantur.

3. Con esto damos por solucionada la tercera dificultad. Respecto de la unidad de esta oblación, estaba figurada en la antigua ley en el hecho de que el sumo sacerdote entraba una vez al año en el Santuario para la solemne oblación de la sangre, como se cuenta en el Levítico. Pero se apartaba este símbolo de la verdad en que aquella hostia no tenía una virtud duradera, y así había que renovar el sacrificio cada año.

ARTICULO 6

Utrum sacerdotium Christi fuerit secundum ordinem Melchisedech [a]

Si el sacerdocio de Cristo fué según el orden de Melquisedec

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod sacerdotium Christi non fuerit secundum ordinem Melchisedech.

1. Christus enim est fons totius sacerdotii, tanquam principalis sacerdos. Sed illud quod est principale, non sequitur ordinem aliorum, sed alia sequuntur ordinem ipsius. Ergo Christus non debet dici sacerdos secundum ordinem Melchisedech.

2. Praeterea, sacerdotium veteris legis propinquius fuit sacerdotio Christi quam sacerdotium quod fuit ante legem. Sed sacramenta tanto expressius significabant Christum, quanto propinquiora fuerunt Christo: ut patet ex his quae in Secunda Parte [b] dicta sunt. Ergo sacerdotium Christi magis debet denominari secundum sacerdotium legale quam secundum sacerdotium Melchisedech, quod fuit ante legem.

3. Praeterea, Heb. 7,2-3 dicitur: «Quod est rex pacis; sine patre, sine matre, sine genealogia; neque initium dierum neque finem vitae habens»: quae quidem conveniunt soli Filio Dei. Ergo non debet dicit Christus sacerdos secundum ordinem Mel-

Dificultades. Parece que el sacerdocio de Cristo no fué según el orden de Melquisedec.

1. Cristo, siendo el sacerdote principal, es la fuente de todo sacerdocio. Ahora bien, lo que es principal no se ordena a los demás; antes bien, los otros se ordenan a él. Luego no debe decirse que Cristo fué sacerdote según el orden de Melquisedec.

2. El sacerdocio de la antigua ley está más próximo al de Cristo que el anterior a la ley; pero los sacramentos significaban tanto más expresamente a Cristo cuanto más cercanos estaban a El, como ya hemos demostrado en la Segunda Parte. Luego el sacerdocio de Cristo, más que según el orden de Melquisedec, que precedió a la ley, debe denominarse según el orden de la ley.

3. Se lee en la carta a los Hebreos: "Es rey de paz, sin padre, ni madre, sin genealogía, sin principio en sus días ni fin de su vida". Todo lo cual sólo puede decirse de Cristo. Por tanto, Cristo no es sacerdote según el orden de Melquisedec, como si

[a] Infra q.61 a.3 ad 3; *Sent.* 4 d.8 q.1 q.ª3; *In Heb.* 7 lect.1.

[b] 2-2 q.1 a.7 *Sed contra;* q.2 a.7.

fuese sacerdote de otro orden, sino que es sacerdote según un orden propio.

Por otra parte están las palabras del Salmo: "Tú eres sacerdote eternamente según el orden de Melquisedec".

Respuesta. Como ya hemos dicho, el sacerdocio de la antigua ley fué figura del de Cristo, no de una manera adecuada, sino muy imperfecta. Primero, porque aquél no borraba los pecados; segundo, porque no era eterno como el de Cristo. Pero la superioridad del sacerdocio de Cristo con relación al levítico fué simbolizada en el sacerdocio de Melquisedec, quien recibió de Abrahán los diezmos, y en éste el mismo sacerdocio legal los pagó también en cierta manera. Y, por tanto, a causa de la excelencia del verdadero sacerdocio sobre el sacerdocio meramente figurativo de la ley, se dice que el sacerdocio de Cristo es "según el orden de Melquisedec".

Soluciones. 1. No se dice que Cristo pertenezca al orden de Melquisedec como si éste fuera el principal sacerdote, sino porque simboliza la excelencia del sacerdocio de Cristo con relación al levítico.

2. En el sacerdocio de Cristo se pueden considerar dos cosas: la oblación misma de Cristo y la participación de esta oblación. Respecto de la oblación, el sacerdocio de Cristo estaba más expresamente simbolizado en el sacerdocio legal, en el que había derramamiento de sangre, que por el de Melquisedec, en el cual no la hubo. Pero respecto a la participación en este sacrificio y en sus frutos, en lo cual estriba sobre todo la excelencia del sacerdocio de Cristo en relación al sacerdocio legal, estaba más expresamente simbolizado por el sacerdocio de Melquisedec, pues éste ofrecía pan y vino, que significaban, según San Agustín, la unidad de la Iglesia, efecto de la participación del sacrificio de Cristo. De ahí que también en la nueva ley el verdadero sacrificio de Cristo es comunicado a los fieles bajo las especies de pan y vino.

3. Se dice de Melquisedec que "no tenía padre ni madre, ni genealogía, ni principio en sus días ni fin", no porque no los tuviera realmente, sino porque la Sagrada Escritura nada dice de ellos. Por lo cual, como dice el Apóstol, "se asemejó al Hijo de Dios", que en la tierra no tuvo padre y en los cielos no tiene madre ni genealogía, como dice Isaías: "¿Quién dará cuenta de su nacimiento?", y que, en cuanto a su divinidad, no tuvo principio ni fin.

chisedech, tanquam cuiusdam alterius: sed secundum ordinem sui ipsius.

Sed contra est quod dicitur in Ps. 109,4: «Tu es sacerdos in aeternum secundum ordinem Melchisedech».

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (a.4 ad 3), legale sacerdotium fuit figura sacerdotii Christi, non quidem quasi adaequans veritatem, sed multum ab ea deficiens: tum quia sacerdotium legale non mundabat peccata; tum etiam quia non erat aeternum, sicut sacerdotium Christi. Ipsa autem excellentia sacerdotii Christi ad sacerdotium Leviticum fuit figurata in sacerdotio Melchisedech, qui ab Abraham decimas sumpsit (Gen. 14,20), in cuius lumbis decimatus est quodammodo ipse sacerdos legalis. Et ideo sacerdotium Christi dicitur esse secundum ordinem Melchisedech, propter excellentiam veri sacerdotii ad figurale sacerdotium legis.

Ad primum ergo dicendum quod Christus non dicitur esse secundum ordinem Melchisedech quasi principalioris sacerdotis: sed quasi praefigurantis excellentiam sacerdotii Christi ad sacerdotium Leviticum.

Ad secundum dicendum quod in sacerdotio Christi duo possunt considerari: scilicet ipsa oblatio Christi, et participatio eius. Quantum autem ad ipsam oblationem, expressius figurabat sacerdotium Christi sacerdotium legale per sanguinis effusionem, quam sacerdotium Melchisedech, in quo sanguis non effundebatur. Sed quantum ad participationem huius sacrificii et eius effectum, in quo praecipue attenditur excellentia sacerdotii Christi ad sacerdotium legale, expressius praefigurabatur per sacerdotium Melchisedech, qui offerebat panem et vinum, significantia, ut dicit Augustinus [10], ecclesiasti-

cam unitatem, quam constituit participatio sacrificii Christi. Unde etiam in nova lege verum Christi sacrificium communicatur fidelibus sub specie panis et vini.

Ad tertium dicendum quod Melchisedech dictus est «sine patre et sine matre et sine genealogia», et quod «non habet initium dierum neque finem», non quia ista non habuit, sed quia in Scriptura sacra ista de eo non leguntur. Et per hoc ipsum, ut Apostolus, ibidem, dicit «assimilatus est Filio Dei», qui in terris est sine patre, et in caelis sine matre et sine genealogia, secundum illud Is. 53,8: «Generationem eius quis enarrabit?» et secundum divinitatem neque principium neque finem habet dierum.

[10] *In Io.* 6,54 tr.26: ML 35,1614.

INTRODUCCION A LA CUESTION 23

LA ADOPCION DE JESUCRISTO

NEXO DE ESTA CUESTIÓN CON LAS DOS ANTERIORES.—Después de haber tratado en las dos cuestiones anteriores de las cosas que competen a Jesucristo por orden al Padre, procede ahora considerar aquellas que se dicen, o podrían decirse, de Jesucristo por orden del Padre a El. Son éstas la adopción (q.23) y la predestinación (q.24).

DIVISIÓN DE LA CUESTIÓN.—En tres partes. En la primera se trata de la causa eficiente de la adopción (a.1-2). En la segunda, del sujeto de la misma (a.3). Y en la tercera, si Jesucristo, en cuanto hombre, puede ser Hijo adoptivo de Dios (a.4). Como se ve, las dos primeras son como una preparación para la tercera, que constituye el objetivo principal de esta cuestión.

I. Causa eficiente de la adopción (a.1-2)

Como aquí se trata de la adopción en el orden sobrenatural, es manifiesto que solamente puede reconocer por causa eficiente a Dios. Por eso mismo Santo Tomás se pregunta, en primer lugar, si corresponde a Dios tener hijos adoptivos. A primera vista parece que la adopción no puede darse en Dios. Porque el adoptado es siempre extraño al adoptante, realizándose generalmente la adopción por la falta de hijos propios y con el objeto de que el adoptado suceda al adoptante en la herencia después de su muerte. Lo cual sólo podría verificarse con detrimento de los hijos propios del adoptante, si éste los tuviera. Pero esto no puede tener lugar en Dios. Sin embargo, la conclusión a que debemos llegar no puede por menos de ser afirmativa, para cuya recta inteligencia son necesarias algunas nociones.

NOCIONES PREVIAS.—a) *Hijo natural y adoptivo.*—Se llama hijo natural al que se tiene por generación, aunque en el lenguaje común se llama de esta manera al que se tiene fuera del matrimonio, diciéndose *legítimo* al que se obtiene dentro de él.

Adoptivo, en cambio, es el hijo extraño que se toma como propio para los efectos de la herencia, etc. Por tanto, se entiende por *adopción la asunción gratuita de una persona extraña para pertenecer a la propia familia con derecho a la herencia.*

La diferencia entre hijo natural de Dios y adoptivo es manifiesta. Pues el hijo natural es *engendrado;* y el adoptivo es *hecho,* según aquello de San Juan (1,12): «A cuantos le recibieron dióles poder ser hijos de Dios». A veces se dice también que el hijo adoptivo es engendrado por la *espiritual regeneración* que causa la gracia. Por lo cual dice Santiago: «De su propia voluntad *nos engendró* por la palabra de la verdad» (Iac. 1,18). Y de esta esencial diferencia se derivan otras. A saber, que el Hijo natural permanece dentro del mismo Dios y es naturalmente engendrado sólo por el Padre. En

cambio, el hijo adoptivo de Dios existe fuera del mismo Dios; no es propiamente engendrado, sino espiritualmente *regenerado,* y no de un modo natural, sino voluntario; no sólo por el Padre, sino por todas las divinas personas, en cuanto son una misma cosa con la esencia divina.

Porque el engendrar es en Dios acto propio de la persona del Padre, y el producir cualquier efecto un acto esencial, y, por lo mismo, común a toda la Trinidad, ya que el engendrar en Dios es un acto *nocional* o de origen, el cual conviene solamente, como sujeto del mismo, a la persona divina del Padre en cuanto es distinta. En cambio, el producir efectos es acto *esencial,* no de origen, o *nocional,* el cual conviene a Dios por razón de su esencia, como principio virtual y subjetivo del mismo, y a las personas solamente en cuanto se identifican con ella, no como distintas entre sí [1]. Por consiguiente, los actos esenciales convienen por igual a todas las divinas personas, en cuanto son una misma cosa con la esencia de Dios, la cual es una y única. Pues allí donde no hay más que una esencia o naturaleza, tampoco hay más que una sola virtud y operación. Por lo cual, dice el Señor por San Juan: «Lo que hace el Padre lo hace igualmente el Hijo» (Io. 5,19).

b) *Diferencia entre la adopción humana y la divina.*—Son esencialmente distintas. Pues la asunción humana: *a)* no hace que los hijos adoptivos sean verdaderos hijos; *b)* no da un derecho *intrínseco* a la herencia; *c)* ni la idoneidad para la misma, sino que la supone; *d)* no tiene efecto completo sino después de la muerte del padre; *e)* se realiza por la falta de hijos naturales o legítimos, o con detrimento de los mismos.

Por el contrario, la adopción divina; *a)* comunica al hombre una semejanza intrínseca de la filiación natural del Hijo de Dios; *b)* da un derecho intrínseco a la eterna bienaventuranza (Rom. 8,17); *c)* comunica también una intrínseca idoneidad para la herencia; *d)* tiene efecto completo siempre en la vida del Padre; *e)* no es con detrimento del Hijo natural de Dios; y *f)* es una verdadera *regeneración.*

c) *Tanto la adopción humana como especialmente la divina es gratuita.* Es manifiesto y no necesita explicación alguna.

d) *La causa formal de la filiación adoptiva divina es la gracia santificante.*—Es el más importante de sus efectos formales.

SOLUCIÓN DE LA CUESTIÓN.—Según esto, respondemos a la cuestión propuesta de la siguiente manera:

Compete a Dios tener hijos adoptivos, siendo la adopción común a toda la Trinidad; pero se "apropia" al Padre como autor, al Hijo como ejemplar y al Espíritu Santo como causa.

A) Compete a Dios tener hijos adoptivos

Consta esto en multitud de partes de la revelación divina. Dice San Pedro: «Nos hizo merced de preciosas y ricas promesas, para hacernos así partícipes de la divina naturaleza» (2 Petr. 1,4). Esta participación de la naturaleza divina, causada por la gracia santificante, es la que realiza en nosotros el gran misterio de la filiación adoptiva, por la que realmente somos hijos de Dios.

«Los que son movidos por el espíritu de Dios—dice San Pablo—, ésos son hijos de Dios. Que no habéis recibido el espíritu de siervos para recaer en el temor, antes habéis recibido el espíritu de adopción, por el que clamamos:

[1] *In Sent.* 1 d.5 q.1 a.1 y *passim*

Abba, Padre!» (Rom. 8,14-15). «Nos predestinó en caridad a la adopción de hijos suyos por Jesucristo, conforme al beneplácito de su voluntad» (Eph. 1,5). «Al llegar la plenitud de los tiempos, envió Dios a su Hijo, nacido de mujer, nacido bajo la ley, para redimir a los que estaban bajo la ley, para que recibiésemos la adopción» (Gal. 4,4-5). «Ved qué amor nos ha mostrado el Padre, que, llamados hijos de Dios, lo seamos» (1 Io. 3,1).

Los SANTOS PADRES.—«Tal es la gracia del Nuevo Testamento—desconocida del Antiguo, dice hermosamente San Agustín, la cual, sin embargo, no cesó de ser anunciada por los profetas con diversas figuras—que conozca el alma a su Dios, y por su gracia renazca en El. Este nacimiento es ciertamente *espiritual*, y, por consiguiente, no por la sangre ni por voluntad de varón ni de la carne, sino por virtud divina. Este nacimiento en Dios se llama también adopción. Pues éramos algo antes de ser hijos de Dios, y recibimos el beneficio de ser lo que no éramos, como el que es adoptado no era hijo del adoptante antes de ser adoptado, sino otra cosa. De esta generación de la gracia se distingue aquel Hijo que, siendo Hijo natural de Dios, vino para hacerse hijo del hombre y darnos a nosotros, que éramos hijos de hombre, ser hijos de Dios» [2].

El MAGISTERIO DE LA IGLESIA es abundantísimo respecto de este particular [3].

SANTO TOMÁS prueba la conveniencia de que Dios tenga hijos adoptivos por razón de su bondad infinita. En efecto, la adopción es una obra de Dios *ad extra*, la cual consiste en la asunción de una persona extraña a la eterna bienaventuranza. Mas las obras *ad extra* son convenientes a Dios por razón de su bondad infinita, no en cuanto que por ellas adquiere algo que antes no tenía, sino por cuanto libremente comunica a las criaturas su propia bondad en grados muy diversos. Respecto de la bondad natural, ninguna de ellas es extraña a Dios, porque todas la tienen participada de El (a.1 ad 1). Pero la eterna bienaventuranza a ninguna pertenece por su propia naturaleza. Y Dios es tan sumamente bondadoso y generoso, que a las criaturas que son capaces de ella las adopta como hijos, para hacerlas partícipes de su misma felicidad y bienaventuranza.

No hace esto Dios por falta de hijos, puesto que tiene un Hijo natural infinito (a.1 ad 2), ni con detrimento de la herencia de éste, porque los bienes espirituales, a diferencia de los temporales, no se consumen ni disminuyen porque sean participados por muchos (a.1 ad 3), sino que lo hace por suma bondad e infinita caridad.

B) La adopción es común a toda la Trinidad

Consta implícitamente esto por la SAGRADA ESCRITURA en todos aquellos lugares en los cuales se atribuye una misma operación al Padre y al Hijo en las cosas, puesto que la adopción es un efecto de Dios *ad extra*. «Mi Padre sigue obrando todavía, y por eso obro yo también» (Io. 5,17). «No puede el Hijo hacer nada por sí mismo, sino lo que ve hacer al Padre; porque lo que éste hace lo hace igualmente el Hijo» (Io. 5,19). «Las palabras que yo os digo no las hablo de mí mismo; el Padre, que mora en mí, hace sus obras. Creedme, que yo estoy en el Padre y el Padre en mí: al menos creedlo por las obras mismas» (Io. 14,10). «Yo les he dado a ellos la gloria que tú me diste, a fin de que sean uno como nosotros somos *uno*» (Io. 17,22), etc.

[2] *Carta a Honorato:* ML 33,541.
[3] Entre otros pueden verse los testimonios del concilio Tridentino: Dz. 796 799; SAN PÍO V: Dz. 1042; PÍO VI: Dz. 1523; PÍO XI, *Divini illius Magistri:* Dz. 2212; *Casti connubii:* Dz. 2229, etc.

San Agustín condensa en pocas palabras esta verdad, por otra parte común a los SANTOS PADRES: «Respecto de la criatura, Padre, Hijo y Espíritu Santo son un solo principio, de la misma manera que un Creador y un Señor» [4].

El MAGISTERIO DE LA IGLESIA no puede ser más terminante, como puede verse en el concilio I de Letrán (Dz. 254), XI de Toledo (Dz. 28), IV de Letrán (Dz. 429), etc. Por lo cual manda Pío XII «sostener *con toda seguridad y certeza* que, en la inhabitación de la Santísima Trinidad (y, por tanto, en todas las operaciones de Dios *ad extra)*, todas las cosas son comunes a la Santísima Trinidad, en cuanto miran a Dios como suprema causa eficiente» (Dz. 2290).

La RAZÓN TEOLÓGICA fundamental está en que la adopción es una operación de Dios *ad extra*, a la cual hay que aplicar la norma general de toda operación de Dios en las cosas en cuanto a su causalidad. La naturaleza divina, en cuanto perfectamente subsistente en sí misma, es principio no sólo virtual *(quo)*, sino también subjetivo *(quod)* de todas las operaciones de Dios *ad extra*. A las personas distintas les competen estas operaciones solamente en cuanto idénticas con la divina esencia. Pues, no habiendo en Dios nada más que una sola naturaleza numéricamente, una misma en todas ellas es también la virtud operativa y la misma operación, ya que las personas distintas solamente son principio subjetivo de los actos de origen dentro del mismo Dios [5]. Es esto elemental en teología trinitaria, a pesar de lo cual algunos parecen olvidarlo.

Por carecer la naturaleza humana de unidad numérica en sus individuos, cada uno de ellos puede engendrar otro semejante a sí. Mas, como las personas divinas tienen todas la misma naturaleza numéricamente, no todas pueden engendrar, sino solamente el Padre, teniendo todas el mismo poder esencial. Pero la adopción es una operación *esencial*, la cual es común a todas las personas divinas, y no un acto de origen en Dios, o personal. Y por eso mismo es común a todas las divinas personas, aun cuando solamente el Padre engendre al Hijo (a.2 ad 1).

La adopción es común a todas las personas no sólo en cuanto al principio eficiente de la misma, sino también en cuanto al término, o sea, la naturaleza divina participada. En lo cual se distingue también la adopción esencialmente de la *asunción* de la naturaleza humana en la encarnación, cuyo término es la persona, y no la naturaleza divina (3 q.3 a.4 ad 3).

C) Sin embargo, la adopción se apropia al Padre como autor, al Hijo como ejemplar y al Espíritu Santo como causa

Apropiación no es lo mismo que propio. Se dice propio de una persona divina lo que le compete a ella y no a las demás. Así, el *engendrar* es propio del Padre; *ser engendrado*, del Hijo, y *espirado*, del Espíritu Santo.

Apropiado es aquello que, siendo común a todas las personas divinas, se *atribuye* especialmente a una de ellas por la mayor semejanza que guarda con lo propio de la misma.

La adopción implica tres cosas distintas: *a)* la causalidad de la gracia santificante, por medio de la cual se nos comunica una participación de la naturaleza divina; *b)* la semejanza con la filiación natural del Hijo de Dios, que de esta comunicación de la naturaleza divina se sigue en nosotros; y *c)* el amor de Dios hacia nosotros, por el que nos concede un bien tan grande.

[4] *De Trinitate:* ML 42,921. Cf. SAN IRENEO, *Advers. haer.:* MG 7,1032; SAN EFRÉN, *Hymni et sermones:* Lamy 3,212; SAN CIRILO ALEJANDRINO, *Advers. Nestorium:* MG 76,260, etc.
[5] *In Sent.* 1 d.5 q.1 a.1

En cuanto a lo primero, la adopción se apropia al Padre, puesto que es propio del Padre ser Principio, sin proceder de principio (1 q.39 a.8), aun cuando la producción de la gracia sea común a todas las personas divinas.

Respecto de lo segundo, se *apropia* al Hijo, que es Esplendor del Padre, por lo mismo que su naturaleza divina es comunicada a El por el Padre en un acto de generación eterna, al cual nos asemejamos nosotros al recibir de Dios una participación de la naturaleza divina que nos ilumina y espiritualmente nos regenera. Por eso dice repetidas veces Santo Tomás que la filiación adoptiva es una participación de la filiación natural del Hijo de Dios (a.1 ad 2; a.2 ad 3). La diferencia entre nosotros y el Hijo de Dios está en que éste es Hijo *natural* del Padre, propia y verdaderamente engendrado por El, no hecho; mientras que nosotros somos solamente hijos *adoptivos*, no propiamente engendrados por Dios, sino *hechos, creados, producidos y tan sólo espiritualmente regenerados en el tiempo*, no desde toda la eternidad, como lo es su Hijo natural.

Y se apropia al Espíritu Santo como causa motiva, en cuanto que la adopción es obra del amor de Dios hacia nosotros, el cual se *apropia* al Espíritu Santo por la semejanza que tiene con lo propio del mismo, como Amor Subsistente del Padre y del Hijo, de los cuales procede por vía de amor y no de generación (a.2 ad 2).

Así, pues, siendo la adopción común a toda la Trinidad, se *apropia* al Padre como autor, al Hijo como ejemplar y al Espíritu Santo como causa motiva.

Síguese de lo dicho que nosotros podemos llamarnos hijos adoptivos de toda la Trinidad, mientras que Jesucristo sólo es Hijo natural del Padre; así como también, aunque de manera distinta y por razón muy diversa, Dios es Padre nuestro y Padre de Jesucristo. Lo cual no impide que, por la filiación adoptiva, nosotros nos hagamos, y realmente seamos, hermanos de Jesucristo (a.2 ad 2).

II. Sujeto de la adopción (a.3)

En esta cuestión del sujeto de la adopción debemos distinguir cuidadosamente entre sujeto *radical, o remoto*, y sujeto *formal*.

Sujeto *radical* es aquella naturaleza que en sí misma tiene la raíz en virtud de la cual puede recibir la gracia santificante, que es la causa formal de la adopción. Solamente la criatura racional es capaz de recibir la gracia, porque, terminándose su acción intelectiva en el ser en cuanto ser, absolutamente tiene en sí misma una potencia obediencial sobrenatural para recibir una participación de la naturaleza divina por medio de la gracia santificante (3 q.5 a.4).

Sujeto *formal* de la adopción es aquel en el que se recibe la adopción. No es otro que la naturaleza racional elevada por la gracia, en cuanto participación formal de la naturaleza divina. Por eso dice Santo Tomás que «la adopción no es una propiedad consiguiente a la naturaleza racional, sino a la gracia, de la cual la naturaleza racional es capaz» (a.3 ad 3). Por lo tanto, no es necesario exista en toda criatura racional, sino solamente en aquella en la cual se den la gracia y la caridad.

Conforme a esto, establecemos la siguiente proposición:

Solamente es sujeto de la adopción la criatura racional que está en posesión de la gracia y la caridad.

La demostración de esta proposición no es difícil.

1.° *Por analogía con la adopción humana.*—Esta solamente se da en la criatura racional, puesto que solamente el ser racional es propiamente sujeto del derecho a la herencia. Y, perteneciendo al orden sobrenatural la adopción divina, es lógico que para ella se requieran la gracia y la caridad.

2.° *Por la misma causa formal de la adopción.*—La gracia es causa formal de la adopción en cuanto nos da una participación formal de la naturaleza divina. Mas solamente la criatura racional es capaz de la gracia. Luego la criatura racional en gracia y caridad es el sujeto de la adopción divina.

3.° *Por el efecto formal de la adopción, que es la filiación adoptiva.*—La filiación adoptiva es una semejanza participada de la filiación natural del Hijo de Dios. Este procede naturalmente del Padre como Verbo; al cual puede una cosa asemejarse de tres maneras distintas: *a*) Como *efecto* del mismo, y de esta manera se asemejan al Verbo todas las cosas en cuanto hechas por él. *b*) En cuanto a la *intelectualidad*, y de esta manera la criatura racional se asemeja también al Verbo de Dios según su naturaleza. *c*) En cuanto a la *unidad de naturaleza* con el Padre, lo cual solamente puede verificarse por medio de la gracia santificante, en cuanto participación formal de la naturaleza de Dios como es en sí mismo, en la cual consiste formalmente la misma adopción. Porque a los así asimilados con Dios les es debida la eterna bienaventuranza. Y, siendo solamente la criatura racional capaz de la gracia, es manifiesto que sólo ella es sujeto de adopción, no en todos los sujetos de la misma, sino tan sólo en aquellos que se encuentran en posesión de la gracia y de la caridad, la cual «se derrama en nuestros corazones por el Espíritu Santo» (Rom. 5,5), que por eso es llamado «el Espíritu de adopción de los hijos» (Rom. 8,15).

4.° *Por la causa final de la adopción.*—La eterna bienaventuranza es el fin de la adopción divina, según aquello del Apóstol: «Si hijos, también herederos, herederos de Dios, coherederos de Cristo» (Rom. 8.17). Mas solamente la criatura racional, por medio de la gracia y la caridad, es capaz de la eterna bienaventuranza, la cual consiste en la visión de la divina esencia. Luego sólo la criatura racional en gracia es sujeto de la adopción.

Por razón de la creación, se dice Dios Padre de todas las cosas y también de la criatura racional en cuanto tal, no por adopción propiamente (a.3 ad 1). Los ángeles son hijos de Dios por adopción de la misma manera que nosotros. En la Sagrada Escritura se les llama hijos de Dios, no porque lo sean más principalmente que nosotros, sino porque recibieron primero que nosotros el espíritu de adopción (a.3 ad 2).

III. Si Jesucristo, en cuanto hombre, es hijo adoptivo de Dios (a.4)

ESTADO DE LA CUESTIÓN.—En Jesucristo hay dos naturalezas, dos generaciones y dos nacimientos, uno según la naturaleza divina, desde toda la eternidad, en cuanto Hijo natural del Padre, y otro temporal como hombre, en cuanto Hijo de María. Por otra parte, Jesucristo, en cuanto hombre, está lleno de gracia. Por consiguiente, siendo la gracia santificante causa de la adopción, se

plantea la cuestión si también fué Hijo adoptivo de Dios según la naturaleza humana. Y ya que es de fe que no fué Hijo adoptivo en cuanto hombre, se pregunta después cuál es la razón formal de esto. Son, por lo tanto, dos cuestiones distintas: si Jesucristo, en cuanto hombre, fué hijo adoptivo de Dios, y cuál es la razón formal de que no lo sea.

A) Si Jesucristo, en cuanto hombre, fué Hijo adoptivo de Dios

Nociones previas.—a) *Qué es la filiación.*—En sí misma, la filiación es una relación del hijo al padre y a la madre, y viceversa.

b) *Elementos de la relación de filiación.*—En la relación de filiación hay que distinguir, además del término, la causa o fundamento y el sujeto de la misma. La causa *perfecta* de la filiación es el nacimiento del hijo, en el cual va incluída su generación. El *sujeto* es solamente el supuesto o la persona del que nace. La naturaleza de ninguna manera es *sujeto* de la filiación, aun cuando la naturaleza esté *sujeta* al nacimiento por razón de la persona, ya que todo el que nace tiene alguna naturaleza.

c) *Cuántos nacimientos perfectos hay en Jesucristo.*—Dos, uno eterno del Padre, según la naturaleza divina, y otro temporal de la Madre, según la naturaleza humana.

d) *Naturaleza de la relación de filiación de Jesucristo con respecto a su Madre.*—No puede ser real, sino tan sólo de razón. Siendo la persona el *sujeto* de la filiación y no pudiendo haber en las personas divinas, de la misma manera que en Dios, ninguna relación real a las criaturas, es manifiesto que la relación de filiación que dice Jesucristo a su Madre no es real, sino tan sólo de razón. Pues toda relación que se dice de Dios en el tiempo, o de una persona divina, por lo mismo que no pone nada real en ella—ya que, de lo contrario, Dios se mudaría—no puede ser una relación real a la criatura, sino tan sólo de razón (1 q.13 a.7). En cambio, la relación de la criatura a Dios, o de la Madre a la persona divina de Jesucristo, es *real*, lo cual basta para que María sea *realmente* Madre de Jesucristo, y éste, Hijo de María.

Sentencias diversas.—En primer lugar, queremos notar la de Arrio y Pablo de Samosata, los cuales, no reconociendo en Jesucristo nada más que una persona humana, sólo admitían en El una filiación adoptiva de Dios.

Nestorio, por lo mismo que enseñaba la existencia en Jesucristo de dos personas distintas, accidentalmente unidas entre sí, una divina y otra humana, decía también que Jesucristo, en cuanto Dios, es Hijo natural, y adoptivo en cuanto hombre. Ambos errores fueron suficientemente contradichos y reprobados por los primeros concilios generales.

Generalmente se designa con el nombre de adopcionismo el profesado por Elipando y Félix, arzobispo el primero de Toledo y obispo el segundo de Urgel, a fines del siglo VIII. Ambos retienen en Jesucristo la unidad de persona, enseñando al mismo tiempo que era Hijo natural de Dios, según la naturaleza divina, y adoptivo en cuanto hombre. Félix y Elipando esparcieron profusamente su error por España, y hasta se dice que Elipando fué a Asturias con el objeto de ganar para su causa a la reina Adosinda, viuda de don Silo, la cual, lejos de dejarse convencer por Elipando, alentó a Eterio, obispo de Osma, y a Beato de Liébana, que a la sazón la visitaron en el convento de San Juan Evangelista de Santianes para que no se marcharan de Pravia sin antes rebatir por escrito los errores de Elipando. Lo que así hicieron en Santianes de Pravia, donde prepararon escritos que probablemente se utilizaron después en el concilio de Francfort [6].

La argumentación de los adopcionistas no podía ser más pobre. Se fundaban, en primer lugar, en las palabras de San Pablo (Rom. 1,4), según la traducción de la Vulgata, que ellos interpretaban de una verdadera predestinación de Jesucristo como Hijo de Dios. La cual solamente podía entenderse en el caso de la filiación adoptiva, siendo así que, según el original, no se trata en este texto de una predestinación, sino de una *constitución (orizeszai)* de Jesucristo en Hijo de Dios con el poder de santificar.

Alegaban también que Jesucristo es el *siervo* de Dios, en todo dependiente del Padre, para obedecerle en todas las cosas. Lo cual solamente puede convenir a los hijos adoptivos de Dios. Pero ya hemos visto que el ser siervo le conviene a Jesucristo por razón de la *naturaleza humana*, no por razón de la *persona*, como entendían Félix y Elipando, siendo éste el motivo de que Adriano I y el concilio de Francfort reprobaran esta denominación en el sentido que le daban los adopcionistas (Dz. 310 313).

Al margen del adopcionismo propiamente dicho, algunos teólogos sostuvieron que en Jesucristo existieron *dos relaciones reales de filiación*. Así, Kilwardby, el Seudo-Hugo de San Víctor y Abelardo enseñaban que las relaciones de Jesucristo respecto del Padre y de María, su Madre, son ambas reales. Durando manifiesta que en Jesucristo, juntamente con la filiación natural respecto del Padre, existe también la adoptiva en virtud de la gracia habitual. Y Vázquez y Suárez, rechazada la filiación adoptiva en Jesucristo, admiten en El una doble filiación natural, fundada la primera en la generación eterna del Padre, y la otra en la unión hipostática, en virtud de la cual poseía Jesucristo la santidad esencial, que es connatural a la esencia divina, y la eterna bienaventuranza.

Doctrina verdadera.—Contra todos estos autores establecemos la siguiente conclusión:

Jesucristo, en cuanto hombre, es Hijo natural de Dios y de ninguna manera adoptivo, no existiendo en él tampoco dos relaciones reales de filiación.

La primera parte es de fe; y la segunda, muy conforme con los principios de la razón teológica.

Solamente Hijo natural de Dios

Consta claramente en la Sagrada Escritura. En el bautismo de Jesús se oyó una voz del cielo que decía: «Este es mi Hijo muy amado, en quien tengo mis complacencias» [7]. Las mismas palabras escucharon también San Pedro, Santiago y San Juan en la transfiguración de Jesús [8]. Jesús fué bautizado, sin duda, en cuanto hombre, y de igual manera transfigurado en el monte Tabor. Luego en cuanto hombre, Hijo natural de Dios, puesto que las palabras del Padre, a El dirigidas, según el modismo hebraico, significan el hijo único, natural.

San Juan dice: «El Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros, y hemos visto su gloria, gloria como de Unigénito del Padre... Dios Unigénito, que está en el seno del Padre, ése nos le ha dado a conocer (a Dios)» (Io. 1,14-18). También estas palabras se refieren a Jesucristo en cuanto hombre, puesto que

---

[6] Suplemento del *B. O. del Arzobispado de Oviedo*, 3.ª época de la *Hoja Parroquial de Pravia*, 23 de mayo de 1956.
[7] Mt. 3,17; Mc. 1,11.
[8] Mt. 17,5; Mc. 9,7; Lc. 9,35.

las expresiones «habitó entre nosotros», «cuya gloria hemos visto» y «nos ha dado a conocer a Dios», convienen solamente a Jesucristo en cuanto hombre. Del cual se afirma al mismo tiempo que es el Verbo hecho hombre, el Hijo unigénito, que está en el seno del Padre. O lo que es lo mismo, el Hijo natural de Dios.

San Pablo llama a Jesucristo, en cuanto hombre, «Hijo *propio*» de Dios, es decir, el Hijo unigénito, el Hijo natural, a quien el mismo Dios «no perdonó, sino que lo entregó (a la muerte) por todos nosotros» (Rom. 8,32). Ahora bien, el morir conviene a Jesucristo únicamente en cuanto hombre. Luego también ser Hijo natural de Dios.

Los SANTOS PADRES rechazaron el adopcionismo mucho antes de que existiera. Dice así San Atanasio: «Por tanto, el Hijo de Dios se hizo hijo del hombre para que los hijos del hombre, es decir, de Adán, fuesen hijos de Dios... El (Jesucristo) es hijo de Dios por naturaleza, nosotros por la gracia» [9]. «Somos muchos los hijos de Dios—prosigue San Hilario—; no así este Hijo, pues éste es el Hijo verdadero y propio, por naturaleza, no por adopción; en realidad de verdad, no por denominación; por nacimiento, no por creación» [10]. «El único Hijo de Dios por naturaleza misericordiosamente se hizo por nosotros hijo del hombre, para que nosotros, por naturaleza hijos del hombre, nos hiciéramos hijos de Dios por la gracia» [11]. «En esto principalmente consiste nuestra fe—enseña Leporio—: que creamos que el único Hijo de Dios, no adoptivo, sino propio; no aparente, sino verdadero; no temporal, sino eterno, padeció todas estas cosas por nosotros» [12]. «La criatura, hecha por Dios y sierva suya—dice San Cirilo de Alejandría—, es levantada a las cosas sobrenaturales (a la dignidad de hijos de Dios por adopción) por indicación y voluntad del Padre; mas el Hijo, Dios y Señor, no por decreto de Dios y del Padre, ni solamente porque quiso, tiene el ser de Dios y de Hijo, sino porque brota de su misma sustancia y por naturaleza recibe el mismo bien propio de sustancia» [13].

Por donde se ve que los Santos Padres no sólo contraponen nuestra filiación adoptiva a la propia de Jesucristo, sino que también excluyen aquélla en éste.

MAGISTERIO DE LA IGLESIA.—El papa Adriano I y el concilio de Frankfort, al rechazar la doctrina de los adopcionistas, no hicieron otra cosa que reafirmar la misma verdad enseñada en la Sagrada Escritura y en la tradición de una manera casi del todo explícita, como puede verse en las dos cartas del papa Adriano *Institutio universalis* y *Si tamen licet*, dirigidas a los obispos de España y Francia (Dz. 299 309 310), así como también en las decisiones del concilio de Francfort (Dz. 311-314). El concilio de Lyón rechaza también expresamente el adopcionismo en la profesión de fe que impuso a Miguel Paleólogo (Dz. 462).

EXPLICACIÓN TEOLÓGICA.—1.° *Por razón del sujeto de la filiación.*—Dijimos antes que el sujeto de la filiación es el supuesto o persona, el que subsiste en una naturaleza y comienza a ser por verdadera generación de un ser viviente. En Jesucristo no hay más que una sola persona divina en dos naturalezas, a la que repugna cualquier otra filiación que no sea la natural. Luego Jesucristo también en cuanto hombre es Hijo natural de Dios, y de ninguna manera adoptivo.

[9] *De Incarnat. Dei Verbi:* MG 26,996.
[10] *De Trinit.:* ML 10,82.
[11] SAN AGUSTÍN, *De civ. Dei.:* ML 41,729.
[12] *Libellus emendat., etc.:* ML 31,1226.
[13] *In Io. comment.:* MG 73,153.

Precisamente la diferencia entre ser criatura, siervo o hijo está, entre otras cosas, en que ser criatura y siervo se predican de la naturaleza, y de la persona sólo por razón de su naturaleza. En cambio, ser hijo se dice solamente de la persona o del subsistente en alguna naturaleza [14]. Los adopcionistas entendían de la persona las denominaciones de siervo e hijo adoptivo atribuídas a Jesucristo, lo cual conduciría al nestorianismo. Y por eso el papa Adriano y el concilio de Francfort reprueban, en este sentido, la denominación de siervo, al igual que la de hijo adoptivo, atribuídas a Jesucristo por los adopcionistas (Dz. 310 313).

2.° *Por la misma naturaleza de la filiación adoptiva.*—Generalmente hablando, se entiende por adopción la asunción de una persona extraña a la familia en la participación de la herencia, la cual, en lo humano, frecuentemente se hace por defecto de familia propia. Por eso decíamos también que la filiación adoptiva es una *semejanza* de la filiación natural. Tratándose de la adopción sobrenatural, esta semejanza es *intrínseca* y no solamente *extrínseca*, consistente en una participación de la misma naturaleza divina, como es en sí misma, por medio de la gracia santificante. Por lo cual, la filiación adoptiva que nos da la gracia, como tantas veces repite Santo Tomás, es una *semejanza participada* de la filiación natural del Hijo de Dios. Ahora bien, repugna *intrínsecamente* que una persona divina sea al mismo tiempo una misma cosa *esencialmente* y por *participación*. Pues, esencialmente, es increada y excluye toda limitación; y en cuanto participada, es creada y asencialmente finita y limitada. Sería lo mismo que poner la contradicción en el mismo ser de la persona divina.

Por eso, el adopcionismo lleva forzosamente a la dualidad de personas en Jesucristo, y en el fondo no es más que un nestorianismo disfrazado y mal disimulado. Con mucha razón escribe Santo Tomás que, «según aquellos que admiten en Jesucristo dos personas, hipóstasis o supuestos, nada impediría *razonablemente* decir que Jesucristo, en cuanto hombre, es Hijo adoptivo de Dios» (a.4c; cf. 3 q.35 a.5).

3.° *Por el principio de la filiación adoptiva.*—Según hemos expuesto anteriormente, el principio de la filiación adoptiva, como efecto de Dios *ad extra*, es toda la Trinidad, y no alguna persona divina en particular en cuanto distinta de las demás. Mas el principio de la persona divina de Jesucristo es el Padre, y no la Trinidad ni alguna de las otras personas en particular. Por eso, en el Evangelio, Jesucristo se atribuye a sí mismo constantemente una relación especial con el Padre, que no tenemos nosotros, ni tampoco El con las otras personas divinas: «Subo a *mi* Padre y *vuestro* Padre» (Io. 20, 17), etc. Esta relación especial es la de filiación natural que tiene respecto de Aquél. Luego Jesucristo, en cuanto hombre, es Hijo natural del Padre, y de ninguna manera adoptivo. En caso contrario, habría que negar que la filiación se dice solamente de la persona, lo cual es absurdo; o afirmar que Jesucristo es Hijo *exclusivamente* del Padre y, al mismo tiempo, *de toda la Trinidad* al igual que nosotros, echando por tierra las relaciones especiales, esencialmente diferentes de las nuestras, que el Evangelio establece entre Jesucristo y el Padre, por una parte, y nosotros, por otra. Todo lo cual conduciría, en última instancia, a la negación en Dios de la Trinidad.

Advierta el lector que esta doctrina de la pertenencia de la filiación solamente a la persona es uno de los principales fundamentos para penetrar en la mente de Santo Tomás acerca del constitutivo metafísico de aquélla (cf. CARD. CAYETANO, *In I P.* q.2 a.6). Porque, si el sujeto de la filiación es la persona y no la naturaleza individua, es manifiesto que ésta se distingue

[14] A.4 ad 3; cf. 3 q.16 a.10; q.20 a.1.

realmente de aquélla por algo real y positivo. Y, siendo la persona el sujeto que subsiste o que tiene en sí mismo de un modo totalmente incomunicable la existencia, su constitutivo esencial solamente puede encontrarse en aquella realidad sustancial que da a la naturaleza individua el ser sujeto de esa manera de la existencia. En otro término, la subsistencia.

Solamente una relación real de filiación

1.° *Por la misma unidad de persona en Jesucristo.*—Según una regla fundamental de teología cristológica, las cosas que pertenecen a la naturaleza se multiplican en Jesucristo, no así las que pertenecen a la persona. La relación real de filiación conviene a la persona y no a la naturaleza. Luego en Jesucristo existe solamente una relación real de filiación, que es la misma de su filiación natural.

2.° *Imposibilidad de una relación real de filiación en la persona divina respecto de la criatura.*

En la relación de filiación hay que atender a la causa, al término y al sujeto de la misma. La pluralidad de términos no infiere la pluralidad de filiación. Y así, con una misma filiación, el hijo se refiere al padre y a la madre, y el maestro, a todos los discípulos, a los cuales enseña una misma disciplina, y el gobernante, a los súbditos, que manda con una misma potestad.

La causa perfecta de la filiación es el nacimiento. Y así, a causas específicamente diversas corresponden diversas especies de filiación, como la natural y la adoptiva. En cambio, a causas sólo numéricamente distintas de la filiación no corresponden diversas paternidades. Por lo cual, el padre que tiene varios hijos, con una misma relación de paternidad, específicamente dice orden a todos ellos. Porque en un mismo sujeto no pueden existir muchas formas sólo numéricamente distintas. Sin embargo, la relación de filiación en cada uno de los hijos al padre es distinta numéricamente, porque el sujeto también lo es de esa manera.

El nacimiento que tiene Jesucristo del Padre y de su Madre santísima es distinto específicamente. Por lo tanto, si en la relación de filiación no hubiera que atender más que a su causa, no tendríamos más remedio que afirmar en Jesucristo la existencia de dos relaciones reales de filiación, una respecto del Padre y otra distinta respecto de su Madre.

Pero en la relación de filiación hay que atender también, y principalmente, al sujeto en cual existe. Y éste es la persona, y de ninguna manera la naturaleza. El nacimiento que tuvo Jesús de María se verificó en el tiempo, y nada real puede haber en la persona divina que tenga un comienzo de existencia en el tiempo. Pues en ese caso habría real mutuación en la misma persona divina, lo que es imposible. Luego la relación que dice Jesucristo a María, como Madre suya, es de razón, y no real.

Sin embargo, Jesucristo es realmente Hijo de María, y ésta, Madre de Jesucristo. ¿Cómo se explica esto? Porque María engendró realmente a Jesucristo en cuanto hombre y fué causa real de su nacimiento. Por consiguiente, ella dice una relación real de maternidad respecto de Jesucristo, a la cual responde en éste otra correlativa de razón, por la que *realmente* se dice, y realmente es, Hijo de María. O sea, que la relación de filiación de Jesucristo, respecto de María, siendo solamente de razón, tiene su existencia en la real de su Madre a El. De la misma manera que la relación de Señor en Dios respecto de las criaturas es de razón, a pesar de lo cual Dios es *realmente* Señor de todas ellas por la relación real de sujeción y servidumbre que las cosas dicen a Dios. Es propio de las relaciones poder existir en una existencia

real, *extrínseca* a ellas mismas, cual es la de su correlativo (1 q.13 a.7; 3 q.35 a.5).

Por tanto, es inadmisible la sentencia de Kilwardby, Virgilio, Abelardo y el Seudo-Hugo de San Víctor.

Las mismas razones anteriormente expuestas contra el adopcionismo demuestran también la falsedad de la de Durando. La gracia no tiene en Jesucristo su efecto formal de la filiación adoptiva por carecer del sujeto apropiado de la misma, no por defecto suyo ni tampoco por mutación alguna en su naturaleza, sino todo lo contrario.

En cuanto a la de Vázquez y Suárez, hay que decir que la santidad esencial, connatural a la esencia divina, que en virtud de la unión hipostática posee Jesucristo, no es una generación ni, por consiguiente, puede dar lugar a una filiación natural distinta.

ALGUNAS DIFICULTADES.—Queremos exponer algunas dificultades que el mismo Santo Tomás trae acerca de esta cuestión, para que mejor se vea la solución dada a la misma.

1.ª La primera es del tenor siguiente: el nacimiento es causa de la filiación. Pero en Jesucristo hay nos nacimientos esencialmente diversos: uno eterno, por generación del Padre; y otro temporal, de la Madre, en cuanto hombre. Luego en El hay también dos filiaciones distintas: la divina y la humana.

No se puede negar el principio: que el nacimiento es causa de filiación. Pero para que esta causa produzca su efecto necesita un sujeto apto en el cual se reciba. Y este sujeto no se da en Jesucristo, puesto que a la persona divina repugna toda relación real a una criatura, la cual sería temporal, y en toda hipótesis implicaría mutación real y real dependencia en la persona divina respecto de una criatura. Pues las relaciones no se dan sin su término correspondiente.

Ni se puede decir que la persona divina de Jesucristo es susceptible de la relación real de la filiación temporal humana por razón de la humana naturaleza, de la misma manera que por razón de ésta es sujeto del nacimiento en el tiempo. Porque para esto era necesario que la naturaleza humana de alguna manera fuese también sujeto de la filiación, como lo es del nacimiento, ya que todo el que nace tiene alguna naturaleza. Así, cuando decimos que el etíope tiene los dientes blancos, es necesario que sus dientes sean sujeto de la blancura. Mas la naturaleza humana de Jesucristo de ninguna manera es el *sujeto* de su nacimiento en el tiempo, aun cuando esté sujeta a él, sino tan sólo la persona divina, a la cual repugna toda relación real a la criatura (3 q.35 a.5 ad 1).

2.ª La segunda no es menos especiosa. La filiación de Jesucristo respecto de la Virgen se distingue realmente de su filiación natural, puesto que su filiación humana depende de la Madre, a la cual dice orden, lo cual no se encuentra en la filiación natural. Luego la filiación humana de Jesucristo se distingue realmente de su filiación natural, y, por consiguiente, existen en El dos filiaciones reales.

Ciertamente que la filiación natural de Jesucristo no depende de su Madre, sino tan sólo la humana. Pero como la relación por la cual Jesús es realmente Hijo de María no es real en El, sino tan sólo de razón, no se prueba con esto que en Jesucristo existan dos relaciones *reales* de filiación, sino tan sólo una, que es la natural, a la cual se junta en El *un orden de razón a la Madre*, por el cual su filiación divina se distingue realmente de la humana, ya que los términos especifican y distinguen las relaciones (ibid., ad 2).

3.ª Si en Jesucristo no hay más que una sola filiación real, cual es la divina, o natural, síguese que con una misma relación se referiría a términos

esencialmente diversos, es decir, al Padre, que es eterno, y a la Madre, que es temporal, ya que los relativos se incluyen el uno en el otro. Lo cual no parece sea posible, por la misma razón antes indicada de que los términos distinguen y especifican las relaciones. Tal es el contenido de la dificultad tercera y última.

Esta dificultad se corta por lo sano negando el supuesto de la misma. No decimos ni afirmamos que en Jesucristo exista una sola relación de filiación, sino dos realmente distintas entre sí, la divina, o natural, y la humana. Lo que negamos es que se den en El *dos relaciones reales* de filiación. Porque la relación que dice a su Madre es de *razón*, y no real, como tantas veces hemos indicado. Y así, ningún inconveniente hay en que con una diga orden a su Padre y con la otra a su Madre, no siendo *real* nada más que una. De la misma manera que el hijo con una sola relación real dice orden al padre y a la madre, y distinta de razón, por la parte diversa que tienen en su generación (ibid., ad 3).

Luego la unidad de relación real en la filiación de Jesucristo es doctrina firme y segura.

B) ¿CUÁL ES LA RAZÓN FORMAL DE QUE JESUCRISTO SEA SOLAMENTE HIJO NATURAL DE DIOS Y NO ADOPTIVO?

SENTENCIAS DE LOS TEÓLOGOS.—*a)* La santidad sustancial de su naturaleza humana (Vázquez, Suárez). *b)* La generación eterna del Hijo de Dios (los teólogos Salmanticenses, De Lugo, Zubizarreta, Diekamp, etc.). *c)* La unión hipostática (San Alberto Magno, San Buenaventura, Santo Tomás).

Siguiendo la doctrina de Santo Tomás, establecemos la siguiente proposición:

La razón formal por la cual Jesucristo, en cuanto hombre, es Hijo natural de Dios y no adoptivo, está en la unión hipostática.

1.° NEGATIVAMENTE: a) *No la santidad sustancial de la naturaleza humana de Jesucristo.* No tiene razón de generación a no ser en un sentido impropio.

Además, por parte de la naturaleza humana es algo creado, lo que tampoco puede convenir a la filiación natural del Hijo de Dios.

b) *Tampoco la generación eterna.* La generación eterna es de la persona divina y no de Jesucristo en cuanto hombre.

2.° POSITIVAMENTE.—Porque el sujeto de la filiación es la persona. En virtud de la unión hipostática, la misma persona del Verbo divino es también la persona de la naturaleza humana en Jesucristo, a la cual repugna otra filiación que la natural del Hijo de Dios. Luego Jesucristo, en cuanto hombre, de ninguna manera puede ser hijo adoptivo de Dios. De donde se sigue que la unión hipostática es la razón formal de que el mismo Jesucristo, en cuanto hombre, sea Hijo natural de Dios y de ninguna manera adoptivo. El adopcionismo paladinamente se funda en el nestorianismo, al cual conduce de una manera inevitable [15].

[15] Cf. D. THOMAS, *Sent.* 3 d.8 a.5; *Sum. Th.* 3 q.35 a.5; q.24 a.4 ad 2.3; *Quodl.* 1 a.2; *Quodl.* 9 q.2 a.3; *Comp. theol.* c.211, etc.

CUESTION 23

(In quatuor articulos divisa)

De adoptione, an Christo conveniat

La adopción, si conviene a Cristo

Deinde considerandum est an adoptio Christo conveniat (cf. q.20 introd.).

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo: utrum Deo conveniat filios adoptare.

Secundo: utrum hoc conveniat soli Deo Patri.

Tertio: utrum sit proprium hominum adoptari in filios Dei.

Quarto: utrum Christus possit dici filius adoptivus.

Ahora vamos a tratar sobre si la adopción conviene a Cristo. Acerca de lo cual se pregunta:

Primero: si corresponde a Dios el adoptar hijos.

Segundo: si esto sólo corresponde a Dios Padre.

Tercero: si es exclusivo de los hombres el ser adoptados como hijos de Dios.

Cuarto: si Cristo puede llamarse Hijo adoptivo.

ARTICULO 1

Utrum Deo conveniat filios adoptare [a]

Si corresponde a Dios el adoptar hijos

Ad primum sic proceditur. Videtur quod Deo non conveniat filios adoptare.

1. Nullus enim adoptat nisi extraneam personam in filium: secundum quod iuristae dicunt [1]. Sed nulla persona est extranea Deo, qui est omnium Creator. Ergo videtur quod Deo non conveniat adoptare.

2. Praeterea, adoptatio videtur esse introducta in defectu filiationis naturalis. Sed in Deo invenitur naturalis filiatio: ut in Prima Parte habitum est (q.27 a.2). Ergo non convenit Deo filios adoptare.

3. Praeterea, ad hoc aliquis adoptatur, ut in hereditate adoptantis succedat. Sed in hereditate Dei non videtur aliquis posse succedere: quia ipse nunquam decedit. Ergo Deo non competit adoptare.

Dificultades. Parece que no compete a Dios el adoptar hijos.

1. Jurídicamente, sólo se pueden adoptar personas extrañas. Pero ninguna persona es extraña a Dios, que es el creador de todos. Luego el adoptar no le corresponde a Dios.

2. La adopción parece hacerse por falta de filiación natural. Pero en Dios, como ya dijimos en la Primera Parte, hay una filiación natural. Luego no compete a Dios el adoptar hijos.

3. Al adoptar una persona se la constituye en heredera del que la adopta. Pero nadie puede recibir la heredad de Dios, pues nunca muere. Luego el adoptar no es cosa de Dios.

[a] 1 q.33 a.3; *Sent.* 3 d.10 q.2 a.1 q.ª1; *Cont. Gent.* 4,17.

[1] Vide infra *Suppl.* q.57 a.1.

Por otra parte, se lee en la Carta a los Efesios: "Nos predestinó a la adopción de hijos suyos". Pero la predestinación de Dios no es vana. Luego Dios adopta a algunos como hijos.

Respuesta. Un hombre adopta a otro como hijo en cuanto, por su bondad, le admite a la participación de su heredad. Ahora bien, Dios es la bondad infinita, y en virtud de ella admite a la participación de sus bienes a sus criaturas, sobre todo las racionales, que han sido creadas a imagen de Dios y son, por tanto, capaces de la bienaventuranza divina. Esta bienaventuranza consiste en el gozo de Dios, ya que el mismo Dios es bienaventurado y rico en cuanto goza de sí mismo. Por lo demás, la heredad de uno la constituyen sus riquezas; y porque Dios, en su bondad, admite a los hombres a la heredad de su bienaventuranza, puede decirse que los adopta.—Pero la adopción divina supera a la humana en que Dios, al adoptar a un hombre, le hace idóneo, por el don de su gracia, para recibir la heredad celestial, mientras que el hombre no crea esa idoneidad, antes bien la supone en el que es adoptado.

Soluciones. 1. El hombre, considerado en su naturaleza, no es extraño a Dios desde el punto de vista de los bienes naturales que recibe, pero sí lo es respecto de los bienes de la gracia y de la gloria. Y en atención a estos últimos puede ser adoptado.

2. El hombre obra para suplir su indigencia, mientras que Dios sólo obra para comunicar la abundancia de su perfección. Por lo mismo, así como por el acto de la creación se comunica a todas las criaturas una cierta semejanza de la bondad divina, así también, por el acto de la adopción, se comunica a los hombres una semejanza de la filiación natural, según el texto de la Carta a los Romanos: "A los que de antes conoció, a ésos los predestinó a ser conformes con la imagen de su Hijo".

Sed contra est quod dicitur Eph. 1,5: «Praedestinavit nos in adoptionem filiorum Dei». Sed praedestinatio Dei non est irrita. Ergo Deus aliquos sibi adoptat in filios.

Respondeo dicendum quod aliquis homo adoptat alium sibi in filium inquantum ex sua bonitate admittit eum ad participationem suae hereditatis. Deus autem est infinitae bonitatis: ex qua contingit quod ad participationem bonorum suas creaturas admittit; et praecipue rationales creaturas, quae, inquantum sunt ad imaginem Dei factae, sunt capaces beatitudinis divinae. Quae quidem consistit in fruitione Dei: per quam etiam ipse Deus beatus est et per seipsum dives, inquantum scilicet seipso fruitur. Hoc autem dicitur hereditas alicuius ex quo ipse est dives. Et ideo, inquantum Deus ex sua bonitate admittit homines ad beatitudinis hereditatem, dicitur eos adoptare.—Hoc autem plus habet adoptatio divina quam humana, quod Deus hominem quem adoptat idoneum facit, per gratiae munus, ad hereditatem caelestem percipiendam: homo autem non facit idoneum eum quem adoptat, sed potius eum iam idoneum eligit adoptando.

Ad primum ergo dicendum quod homo, in sua natura consideratus, non est extraneus a Deo quantum ad bona naturalia quae recipit: est tamen extraneus quantum ad bona gratiae et gloriae. Et secundum hoc adoptatur.

Ad secundum dicendum quod hominis est operari ad supplendam suam indigentiam: non autem Dei, cui convenit operari ad communicandam suae perfectionis abundantiam. Et ideo, sicut per actum creationis communicatur bonitas divina omnibus creaturis secundum quandam similitudinem, ita per actum adoptionis communicatur similitudo naturalis filiationis hominibus: secundum illud Rom. 8,29: «Quos praescivit conformes fieri imaginis Filii sui».

Ad tertium dicendum quod bona spiritualia possunt simul a pluribus possideri, non autem bona corporalia. Et ideo hereditatem corporalem nullus potest percipere nisi succedens decedenti: hereditatem autem spiritualem simul omnes ex integro percipiunt, sine detrimento Patris semper viventis.

Quamvis posset dici quod Deus decedit secundum quod est in nobis per fidem, ut incipiat in nobis esse per speciem: sicut Glossa (ordin.) dicit, Rom. 8,17, super illud, «Si filii, et heredes».

3. Los bienes espirituales pueden ser poseídos por muchos a la vez, no así los bienes corporales. Por eso, la heredad corporal no puede ser percibida por el sucesor sino a la muerte de su propietario. Pero la heredad espiritual la poseen todos íntegramente sin perjuicio ninguno del Padre, siempre vivo.

Sin embargo, puede hablarse de un deceso de Dios, en el sentido de que deja de estar en nosotros por la fe para estarlo por la visión, como lo indica la Glosa a propósito de este texto de San Pablo: "Si hijos, también herederos".

ARTICULO 2

Utrum adoptare conveniat toti Trinitati [a]

Si el adoptar corresponde a toda la Trinidad

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod adoptare non conveniat toti Trinitati.

1. Adoptatio enim dicitur in divinis ad similitudinem rerum humanarum. Sed in rebus humanis soli illi convenit adoptare qui potest filios generare: quod in divinis convenit soli Patri. Ergo in divinis solus Pater potest adoptare.

2. Praeterea, homines per adoptionem efficiuntur fratres Christi: secundum illud Rom. 8,29: «Ut sit ipse primogenitus in multis fratribus». Fratres autem dicuntur qui sunt filii unius patris: unde et Dominus dicit, Io. 20,17: «Ascendo ad Patrem meum et Patrem vestrum». Ergo solus Pater Christi habet filios adoptivos.

3. Praeterea, Gal. 4,4 sqq. dicitur: «Misit Deus Filium suum, ut adoptionem filiorum Dei reciperemus. Quoniam autem estis

Dificultades. Parece que la adopción no corresponde a toda la Trinidad.

1. La adopción se predica de Dios análogamente a como en los hombres. Pero entre los hombres sólo puede adoptar aquel que puede engendrar hijos. Pero dentro de la Trinidad el engendrar es sólo propio del Padre. Luego sólo al Padre le corresponde el adoptar.

2. En virtud de la adopción, los hombres son hechos hermanos de Cristo, según lo enseña San Pablo: "El es el primogénito entre muchos hermanos". Pero llamamos hermanos a hijos de un mismo padre, por lo que el mismo Señor dice: "Subo a mi Padre y a vuestro Padre." Luego sólo el Padre de Cristo tiene hijos de adopción.

3. Se lee en la Carta a los Gálatas: "Envió Dios a su Hijo para que recibiéramos la adopción de hijos de Dios. Y porque sois hijos, en-

[a] Supra q.3 a.4 ad 3; *Sent.* 3 d.10 q.2 a.1 q.ª2.3.

vió Dios a nuestros corazones el Espíritu de su Hijo, que grita: ¡Abba, Padre!" Sólo puede adoptar, pues, el que posee al Hijo y al Espíritu Santo, es decir, el Padre. Luego sólo a la persona del Padre corresponde el adoptar.

Por otra parte, compete el adoptarnos como hijos a aquel a quien podemos llamar Padre, según las palabras de San Pablo: "Habéis recibido el espíritu de adopción, por el cual gritáis: ¡Abba, Padre!" Pero, cuando llamamos a Dios "Padre nuestro", se lo llamamos a toda la Trinidad, lo mismo que ocurre con todos los demás nombres de Dios relativos a la criatura, como ya hemos dicho en la Primera Parte. Luego la adopción de hijos compete a toda la Trinidad.

Respuesta. Entre el hijo de Dios por adopción y su Hijo natural existe esta diferencia: que su Hijo natural es engendrado y no hecho, mientras que el adoptivo es hecho, según estas palabras de San Juan: "Dióles poder de ser hechos hijos de Dios". A veces, con todo, también se dice que el hijo adoptivo es engendrado, atendiendo a la regeneración espiritual, la cual no es natural, sino gratuita. Por eso dice Santiago: "De su propia voluntad nos engendró por la palabra de la verdad". Y aunque en Dios la generación sea propia de la persona del Padre, sin embargo, la producción de cualquier efecto en las criaturas es común a toda la Trinidad, debido a la unidad de su naturaleza, pues allí donde hay unidad de naturaleza, hay también, necesariamente, unidad de poder y de operación. Por eso dice el Señor: "Lo que hace el Padre lo hace igualmente el Hijo". Por tanto, la adopción de los hombres en hijos de Dios es común a toda la Trinidad.

filii Dei, misit Deus Spiritum Filii sui in corda vestra; clamantem, «Abba, Pater». Ergo eius est adoptare cuius est Filium et Spiritum Sanctum habere. Sed hoc est solius personae Patris. Ergo adoptare convenit soli personae Patris.

Sed contra, eius est adoptare nos in filios quem nos Patrem possumus nominare: unde dicitur Rom. 8,15: «Accepistis Spiritum adoptionis filiorum, in quo clamamus, «Abba, Pater». Sed cum Deo dicimus, «Pater noster», hoc pertinet ad totam Trinitatem: sicut et cetera nomina quae dicuntur de Deo relative ad creaturam, ut in Prima Parte [2] habitum est. Ergo adoptare convenit toti Trinitati.

Respondeo dicendum quod haec est differentia inter filium Dei adoptivum et Filium Dei naturalem, quod Filius Dei naturalis est «genitus non factus»: filius autem adoptivus est factus, secundum illud Io. 1,12: «Dedit eis potestatem filios Dei fieri». Dicitur tamen quandoque filius adoptivus esse genitus, propter spiritualem regenerationem, quae est gratuita, non naturalis: unde dicitur Iac. 1,18: «Voluntarie genuit nos verbo veritatis». Quamvis autem generare in divinis sit proprium personae Patris, tamen facere quemcumque effectum in creaturis est commune toti Trinitati, propter unitatem naturae: quia, ubi est una natura, oportet quod ibi sit una virtus et una operatio; unde Dominus dicit, Io. 5,19: «Quaecumque facit Pater, haec et Filius similiter facit». Et ideo homines adoptare in filios Dei convenit toti Trinitati.

[2] Q.23 a.3 arg.1; q.45 a.6 *Sed contra.*

Ad primum ergo dicendum quod omnes personae humanae non sunt unius naturae secundum numerum, ut oporteat unam esse omnium operationem et unum effectum, sicut accidit in divinis. Et ideo quantum ad hoc non est possibile attendi similitudinem utrobique.

Ad secundum dicendum quod nos per adoptionem efficimur fratres Christi quasi eundem Patrem habentes cum ipso: qui tamen alio modo est Pater Christi, et alio modo est Pater noster. Unde signanter Dominus, Io. 20, seorsum dixit, «Patrem meum»: et seorsum dixit, «Patrem vestrum». Est enim Pater Christi naturaliter generando, quod est proprium sibi: est autem noster voluntarie aliquid faciendo, quod est commune sibi et Filio et Spiritui Sancto. Et ideo Christus non est filius totius Trinitatis, sicut nos.

Ad tertium dicendum quod, sicut dictum est, filiatio adoptiva est quaedam similitudo filiationis aeternae: sicut omnia quae in tempore facta sunt, similitudines quaedam sunt eorum quae ab aeterno fuerunt. Assimilatur autem homo splendori aeterni Filii per gratiae claritatem, quae attribuitur Spiritui Sancto. Et ideo adoptatio, licet sit communis toti Trinitati, appropriatur tamen Patri ut auctori, Filio ut exemplari, Spiritui Sancto ut imprimenti in nobis huius similitudinem exemplaris.

Soluciones. 1. El conjunto de todas las personas humanas no posee una sola naturaleza numérica, y, por tanto, tampoco una sola operación y un solo efecto, como acontece en Dios. La analogía, por tanto, no juega aquí ningún papel.

2. Por la adopción divina venimos a ser hermanos de Cristo, teniendo el mismo Padre que él. Pero esta paternidad guarda un modo distinto respecto de Cristo y respecto de nosotros. Por eso, el Señor en el evangelio de San Juan dice "mi Padre" y, separadamente, "vuestro Padre". En efecto, Dios es Padre de Cristo por generación natural, mientras que es padre nuestro por una acción voluntaria, la cual le es común con el Hijo y el Espíritu Santo. Y, por esto, Cristo no es Hijo de toda la Trinidad, como lo somos nosotros.

3. Como hemos dicho, la filiación adoptiva es una imagen de la filiación eterna, igual que todas las realidades temporales son imágenes de las eternas. Pero el hombre se asemeja al esplendor del Hijo eterno por la luz de la gracia, que se atribuye al Espíritu Santo; y de esta suerte, aunque la adopción sea común a toda la Trinidad, se le apropia al Padre como a su autor, al Hijo como a su ejemplar y al Espíritu Santo como a quien imprime en nosotros la imagen del ejemplar.

ARTICULO 3

Utrum adoptari sit proprium rationalis creaturae [a]

Si solamente las criaturas racionales pueden ser adoptadas

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod adoptari non sit proprium rationalis creaturae.

1. Non enim Deus Pater crea-

Dificultades. Parece que la adopción divina no es una prerrogativa exclusiva de la criatura racional.

1. En efecto, Dios es padre de la

[a] *Sent.* 3 d.10 q.2 a.2 q.ª1.ª2.

criatura racional sólo por adopción; pero también se le llama padre de la criatura irracional, como puede verse en Job: "¿Quién es el Padre de la lluvia? ¿Quién engendra las gotas de rocío?" Luego no es exclusivo de la criatura racional el ser adoptada.

2. Se recibe el nombre de hijo de Dios a causa de la adopción divina. Pero, en la Sagrada Escritura, el título de hijos de Dios parece reservado para los ángeles, según las palabras de Job: "Vinieron un día los hijos de Dios a presentarse delante de Yavé". Luego la adopción divina no es una prerrogativa propia de la criatura racional.

3. Lo que es propio de una naturaleza conviene a todos aquellos que la poseen: así, la risibilidad conviene a todos los hombres. Pero la adopción divina no conviene a todas las criaturas racionales. Luego la adopción no es una propiedad de la criatura racional.

Por otra parte, en la Epístola a los Romanos se dice que los hijos adoptados son "herederos de Dios". Pero tal heredad corresponde solamente a la criatura racional. Luego a ella le compete exclusivamente el ser adoptada por Dios.

Respuesta. Como ya hemos dicho, la filiación adoptiva es una imagen de la filiación natural. Pero el Hijo de Dios procede naturalmente del Padre como Verbo intelectual, permaneciendo uno con el Padre. A este Verbo una cosa puede asemejarse de tres modos. Primeramente, en cuanto a su forma y no en cuanto a su intelectualidad: así, la forma exterior de una casa guarda semejanza con el verbo mental del arquitecto, pero no con su intelectualidad, pues la forma de la casa realizada en la materia no es inteligible, como lo es en la mente del arquitecto. Y, desde este punto de vista, toda criatura se asemeja al Verbo eterno, pues han sido hechas mediante El.—De un segundo modo,

turae rationalis dicitur nisi per adoptionem. Dicitur autem Pater creaturae etiam irrationalis: secundum illud Iob 38,28: «Quis est pluviae Pater? Aut quis genuit stillas roris?» Ergo adoptari non est proprium rationalis naturae.

2. Praeterea, per adoptionem dicuntur aliqui filii Dei. Sed esse filios Dei in Scriptura proprie videtur attribui angelis: secundum illud Iob 1,6: «Quadam autem die, cum assisterent filii Dei coram Domino». Ergo non est proprium rationalis creaturae adoptari.

3. Praeterea, quod est proprium alicui naturae, convenit omnibus habentibus naturam illam: sicut risibile convenit omnibus hominibus. Sed adoptari non convenit omni rationali naturae. Ergo adoptari non est proprium rationalis naturae.

Sed contra est quod filii adoptati sunt «heredes Dei», ut patet Rom. 8,17. Sed talis hereditas convenit soli creaturae rationali. Ergo proprium rationalis creaturae est adoptari.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (a.1 ad 2), filiatio adoptionis est quaedam similitudo filiationis naturalis. Filius autem Dei naturaliter procedit a Patre ut Verbum intellectuale, unum cum ipso Patre existens. Huic ergo Verbo tripliciter potest aliquid assimilari. Uno quidem modo, secundum rationem formae, non autem secundum intellectualitatem ipsius: sicut forma domus exterius constitutae assimilatur verbo mentali artificis secundum speciem formae, non autem secundum intelligibilitatem, quia forma domus in materia non est intelligibilis, sicut erat in mente artificis. Et hoc modo Verbo aeterno assimilatur quaelibet creatura: cum sit facta per Verbum.—Secundo, assimilatur

creatura Verbo, non solum quantum ad rationem formae, sed etiam quantum ad intellectualitatem ipsius, sicut scientia quae fit in mente discipuli, assimilatur verbo quod est in mente magistri. Et hoc modo creatura rationalis, etiam secundum suam naturam, assimilatur Verbo Dei. — Tertio modo, assimilatur creatura Verbo aeterno secundum unitatem quam habet ad Patrem, quod quidem fit per gratiam et caritatem: unde Dominus orat, Io. 17, 21-22: «Sint unum in nobis, sicut et nos unum sumus». Et talis assimilatio perficit rationem adoptionis: quia sic assimilatis debetur hereditas aeterna.

Unde manifestum est quod adoptari convenit soli creaturae rationali: non tamen omni, sed solum habenti caritatem. Quae «est diffusa in cordibus nostris per Spiritum Sanctum», ut dicitur Rom. 5,5. Et ideo, Rom. 8,15, Spiritus Sanctus dicitur «Spiritus adoptionis filiorum».

una criatura se asemeja al Verbo, no sólo según su forma, sino también según su intelectualidad: así, la ciencia adquirida por el discípulo es semejante al verbo mental del maestro. Desde este punto de vista, la criatura racional, incluso considerada en cuanto a su naturaleza, se asemeja al Verbo de Dios.—Finalmente, la criatura puede asemejarse al Verbo eterno de Dios atendiendo a la unidad que éste guarda con el Padre; esta asimilación se realiza merced a la gracia y a la caridad. Por eso reza el Señor: "Para que todos sean uno en nosotros, como nosotros somos uno". Y por esta asimilación se realiza la adopción, pues es a los así asimilados a quienes es debida la eterna heredad.

Por todo lo cual, es notorio que la adopción divina corresponde sólo a las criaturas racionales, no a todas, sino sólo a aquellas que poseen la caridad, que "es derramada en nuestros corazones por virtud del Espíritu Santo", como se dice en la Carta a los Romanos. Y por eso en la misma Carta se llama al Espíritu Santo "Espíritu de los hijos de adopción".

Ad primum ergo dicendum quod Deus dicitur Pater creaturae irrationalis, non proprie per adoptionem, sed per creationem: secundum primam participationem similitudinis (cf. in c).

Ad secundum dicendum quod angeli dicuntur filii Dei filiatione adoptionis, non quia ipsis primo conveniat: sed quia ipsi primo adoptionem filiorum receperunt.

Ad tertium dicendum quod adoptio non est proprium consequens naturam, sed consequens gratiam, cuius natura rationalis est capax. Et ideo non oportet quod omni rationali creaturae conveniat: sed quod omnis rationalis creatura sit capax adoptionis.

Soluciones. 1. Dios es Padre de la criatura irracional, no por adopción, sino en virtud de la creación y atendiendo al primer modo de asimilación.

2. Los ángeles son llamados hijos de Dios por filiación adoptiva; pero esta adopción no les compete a ellos primariamente, sino que han sido simplemente los primeros que la recibieron.

3. La adopción no es una propiedad que brota de la naturaleza, sino de la gracia, de la cual es capaz la criatura racional. Por tanto, no es necesario que toda criatura racional lo posea, sino que basta que toda criatura racional sea capaz de la adopción.

ARTICULO 4

Utrum Christus, secundum quod homo, sit filius Dei adoptivus [a]

Si Cristo es, en cuanto hombre, Hijo adoptivo de Dios

Dificultades. Parece que Cristo, en cuanto hombre, es hijo adoptivo de Dios.

1. Dice San Hilario hablando de Cristo: "No pierde la dignidad del poder por el hecho de adoptar la humildad de la carne". Luego Cristo, en cuanto hombre, es hijo adoptivo.

2. Dice San Agustín que "la gracia que desde el primer momento de la fe hace al hombre cristiano es la misma que desde un principio ha hecho de este hombre a Cristo". Ahora bien, los demás hombres vienen a ser cristianos mediante la gracia de adopción. Luego también dicho hombre viene a ser Cristo por adopción y, por tanto, es hijo adoptivo.

3. Cristo, en cuanto hombre, es siervo. Pero ser hijo adoptivo es más digno que ser siervo. Luego con mayor razón Cristo, en cuanto hombre, será hijo adoptivo.

Por otra parte, dice San Ambrosio: "No decimos que el hijo adoptivo es hijo por naturaleza, sino que reservamos este título para el hijo verdadero". Pero Cristo es el hijo verdadero y natural de Dios, según las palabras de San Juan: "Estamos en su verdadero hijo, Jesucristo". Luego Cristo no es, en cuanto hombre, hijo adoptivo.

Respuesta. La filiación conviene propiamente a la hipóstasis o persona, pero no a la naturaleza; por eso hemos dicho en la Primera Parte que la filiación es una propiedad personal. Pero en Cristo no hay más persona, o hipóstasis, que la increada, a la cual conviene la filiación natural. Ya hemos dicho antes que la filiación adoptiva es una semejanza participada de la filiación natural; mas, como aquello que se predica por sí mismo no puede predicarse por participación, de ahí que Cristo, que es Hijo natural de Dios, no pueda llamarse en modo alguno hijo adoptivo.

Por el contrario, quienes atribuyen a Cristo dos personas, o dos hipóstasis, o dos supuestos, pueden justamente llamar a Cristo, en cuanto hombre, hijo adoptivo.

Soluciones. 1. Así como la filiación no corresponde propiamente a la naturaleza, tampoco la adopción. De ahí que la expresión "adoptar la humildad de la carne" es una expresión impropia. La palabra "adopción" designa aquí la unión de la naturaleza humana con la persona del Hijo.

2. La analogía de San Agustín se refiere al comienzo mismo de la gracia otorgada a Cristo y al cristiano, y quiere decir: Así como cualquier hombre llega a ser cristiano sin mérito alguno por su parte, así este hombre de que hablamos fué sin merecerlo elevado a la dignidad de Cristo. Hay, sin embargo, una diferencia con relación al término de esta gracia, pues Cristo, por la gracia de unión, es Hijo natural; mientras que el hombre, por la gracia habitual, es hijo adoptivo. La gracia habitual, en efecto, tratándose de Cristo, no hace hijo adoptivo a quien antes no era hijo, sino que simplemente es un efecto en el alma de Cristo de su filiación natural, como se desprende de las palabras de San Juan: "Hemos visto su gloria, glo-

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod Christus, secundum quod homo, sit filius Dei adoptivus.

1. Dicit enim Hilarius [3], de Christo loquens: «Potestatis dignitas non amittitur dum carnis humanitas adoptatur». Ergo Christus, secundum quod homo, est filius adoptivus.

2. Praeterea, Augustinus dicit, in libro «De praedest. sanct.» [4], quod «eadem gratia ille homo est Christus, qua gratia ab initio fidei quicumque homo est christianus». Sed alii homines sunt christiani per gratiam adoptionis. Ergo et ille homo est Christus per adoptionem. Et ita videtur esse filius adoptivus.

3. Praeterea, Christus, secundum quod homo, est servus. Sed dignius est esse filium adoptivum quam servum. Ergo multo magis Christus, secundum quod homo, est filius adoptivus.

Sed contra est quod Ambrosius dicit in libro «De incarnat.» [5]: «Adoptivum filium non dicimus filium esse natura: sed eum dicimus natura esse filium qui verus est filius». Christus autem verus et naturalis est Filius Dei: secundum illud I Io. 5,20: «Ut simus in vero Filio eius, Iesu Christo». Ergo Christus, secundum quod homo, non est filius adoptivus.

Respondeo dicendum quod filiatio proprie convenit hypostasi vel personae, non autem naturae: unde in Prima Parte [6] dictum est quod filiatio est proprietas personalis. In Christo autem non est alia persona vel hypostasis quam increata, cui convenit esse Filium per naturam. Dictum est autem supra (a.1 ad 2) quod filiatio adoptionis est participata similitudo filiationis naturalis. Non autem dicitur aliquid participative quod per se dicitur. Et ideo Christus, qui est Filius Dei naturalis, nullo modo potest dici filius adoptivus.

Secundum autem illos qui ponunt in Christo duas personas, vel duas hypostases, seu duo suppositа, nihil rationabiliter prohibet Christum hominem dici filium adoptivum.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut filiatio non proprie convenit naturae, ita nec adoptio. Et ideo, cum dicitur quod «carnis humanitas adoptatur», impropria est locutio: et accipitur ibi «adoptio» pro unione humanae naturae ad personam Filii.

Ad secundum dicendum quod similitudo illa Augustini est intelligenda quantum ad principium: quia scilicet, sicut sine meritis habet quilibet homo ut sit christianus, ita ille homo sine meritis habuit ut esset Christus. Est tamen differentia quantum ad terminum: quia scilicet Christus per gratiam unionis est Filius naturalis; alius autem per gratiam habitualem est filius adoptivus. Gratia autem habitualis in Christo non facit de nonfilio filium adoptivum: sed est quidam effectus filiationis in anima Christi, secundum illud Io. 1,14: «Vidimus gloriam eius qua-

---

[a] Infra q.32 a.3; *Sent.* 3 d.4 q.1 a.2 q.ª1; q.ª2 ad 3; d.10 q.2 a.2 q.ª3; d.11 a.3 ad 2; d.18 a.4 q.ª1 ad 1; *De verit.* q.29 a.1 ad 1; *Cont. Gent.* 4,4.

[3] *De Trin.* l.1 n.27: ML 10,68.

[4] C.15: ML 44,982.

[5] C.8: ML 16,875.

[6] Q.32 a.3; q.34 a.2 ad 3; q.40 a.1 ad 1.

ria como de Unigénito del Padre, lleno de gracia y de verdad".

3. El ser criatura, lo mismo que la servidumbre o sometimiento a Dios, no compete sólo a la persona, sino también a la naturaleza. Pero respecto de la filiación no puede decirse lo mismo. Por tanto, no vale la dificultad.

si Unigeniti a Patre, plenum gratiae et veritatis».

Ad tertium dicendum quod esse creaturam, et etiam servitus vel subiectio ad Deum, non solum respicit personam, sed etiam naturam: quod non potest dici de filiatione. Et ideo non est similis ratio.

INTRODUCCION A LA CUESTION 24

LA PREDESTINACION DE JESUCRISTO

NEXO DE ESTA CUESTIÓN CON LA PRECEDENTE.—Siguiendo la consideración de las cosas que convienen a Jesucristo según el orden del Padre a El, trata Santo Tomás en esta cuestión de la predestinación de Jesucristo. Es manifiesto que en ella se considera la predestinación de Jesucristo en cuanto hombre y no en cuanto Dios.

DIVISIÓN DE LA CUESTIÓN.—En dos partes. La primera versa acerca de la predestinación de Jesucristo en sí mismo, primero absolutamente (a.1) y después en cuanto al modo de la misma (a.2). La segunda considera la predestinación de Jesucristo relativamente a nuestra predestinación, como causa ejemplar, eficiente y final de la misma (a.3-4).

I. De la predestinación de Jesucristo en sí mismo (a.1-2)

NOCIONES PREVIAS.—a) *De la predestinación.*—Se entiende por predestinación «la preordenación divina *ab aeterno* de aquellas cosas que se hacen por la gracia de Dios en el tiempo» (a.1; cf. 1 q.23 a.2). Por tanto, la predestinación versa acerca de las cosas *hechas* en el tiempo, y no acerca de las increadas, o eternas.

b) *Objeto de la predestinación de Jesucristo.*—Cuando hablamos de la predestinación, podemos referirnos a la de los hombres en general respecto del fin último, la cual versa principalmente acerca de los medios que conducen a la consecución de aquél, incluyéndolo también como fin, o respecto de un bien particular. Por otra parte, siendo la persona, y no la naturaleza, el *sujeto* de la predestinación, de la misma manera que de la filiación, es manifiesto que, al hablar de la predestinación de Jesucristo, no podemos referirnos a su persona divina en sí misma o absolutamente considerada, puesto que, de esta manera, ésta no es *hecha,* sino eterna e increada. Sin embargo, podemos hablar de la predestinación de Jesucristo a la unión hipostática, o, lo que es lo mismo, de Jesucristo, en cuanto hombre, para ser Hijo natural de Dios. Porque la unión hipostática constituye al Verbo divino en hombre verdadero, consistiendo aquélla esencialmente en la comunicación a Jesucristo, en cuanto hombre, de la misma filiación natural del Hijo de Dios. Por tanto, el objeto de esta cuestión es saber si Jesucristo fué predestinado a la unión hipostática, o, lo que es lo mismo, para ser, en cuanto hombre, Hijo natural de Dios.

c) *Anterioridad del acto de la predestinación con respecto al objeto de la misma.*—En la predestinación hay que tener en cuenta dos cosas muy dis-

tintas entre sí, cuales son el acto de la predestinación y su anterioridad o precedencia respecto del objeto o efecto de la misma. Precisamente aquí estriba la principal dificultad de esta cuestión. Porque, siendo la persona el sujeto propio de la predestinación y no habiendo en Jesucristo nada más que una sola persona, y ésta divina, eterna e increada, ¿de qué manera Jesucristo puede ser objeto de la predestinación?

DOCTRINA DE SANTO TOMÁS.—La solución de Santo Tomás es clara y perfectamente inteligible:

Jesucristo, en cuanto hombre, fué predestinado Hijo natural de Dios.

Tiene dos partes: *a*) que Jesucristo fué predestinado, y *b*) que la predestinación de Jesucristo se realizó en cuanto hombre.

Predestinación de Jesucristo, Hijo natural de Dios

La predestinación de Jesucristo como Hijo natural de Dios está incluída en el mismo hecho de la encarnación, pues ninguna cosa se hace en el tiempo que, imperativa o permisivamente, no haya sido preordenada por Dios desde toda la eternidad.

Todos los testimonios de la ESCRITURA en favor de la existencia de la encarnación y de Jesucristo como Hijo unigénito del Padre son, por tanto, otros tantos argumentos de su predestinación como Hijo natural de Dios. Santo Tomás aduce el testimonio de San Pablo en su carta a los Romanos (1,4), según la interpretación corriente de entonces, calcada en el texto de la Vulgata. El texto original no admite expresamente este sentido, pero tampoco lo excluye. Pues San Pablo habla aquí de Jesucristo «*constituído* Hijo de Dios, poderoso según el espíritu de santidad a partir de la resurrección de entre los muertos». Mas esta *constitución*, conforme a la razón antes indicada, supone e implica su predestinación a ser Hijo de Dios por naturaleza.

Todos los SANTOS PADRES enseñan la predestinación de Jesucristo como Hijo natural de Dios, desde el momento que todos ellos manifiestan que la unión hipostática fué una obra voluntaria de Dios, y no necesaria. Pues de todas las cosas que Dios hace libremente en el tiempo existe una razón preordinante en la mente divina [1].

San Agustín lo dice hermosamente en las siguientes palabras: «Fué *predestinado* que el que según la carne había de ser Hijo de David fuese en el poder Hijo de Dios. El mismo Señor de la gloria, en cuanto el hombre fué hecho Hijo de Dios, decimos que fué predestinado» [2].

En el MAGISTERIO DE LA IGLESIA tenemos un clarísimo testimonio en la bula *Ineffabilis Deus:* «El inefable Dios, cuya conducta es misericordia y bondad, cuya voluntad es omnipotencia y cuya sabiduría alcanza de límite a límite con fortaleza y dispone suavemente..., habiendo *decretado* la encarnación del Verbo», etc. [3]

Veamos ahora la EXPLICACIÓN TEOLÓGICA. En efecto, el mismo que es Dios en Jesucristo es también hombre. Pero el que es Dios es el Hijo unigénito del Padre, connatural al mismo. Luego también el que es hombre. Por eso se dice que la unión hipostática es esencialmente la misma filiación natural divina de Jesucristo en cuanto hombre.

[1] Cf. *Epistola ad Diognetem:* MG 2,1180; SAN JUSTINO, *Apolog.* I: MG 6,424; SAN EPIFANIO, *Advers. haer.:* MG 42,284; SAN SOFRONIO, *Epist. Synod.:* MG 87,3172, etc.
[2] *De praedest. sanct.:* ML 44,982.
[3] *Ineffabilis Deus;* cf. DM n.269.

La unión hipostática es un hecho temporal, voluntario de Dios en el tiempo, que por necesidad tuvo que ser predestinado para existir. Pues la unión hipostática no es necesaria, y la unión de Dios con el hombre pudo hacerse de otras maneras muy distintas de la personal. Luego Jesucristo, en cuanto hombre, fué predestinado Hijo de Dios natural (a.1).

El sujeto de la predestinación es solamente el supuesto o la persona. Por consiguiente, no se puede decir que Jesucristo fué predestinado Hijo natural de Dios por razón de la naturaleza humana, tanto más cuanto que esto no le puede convenir por razón de ella (a.1 ad 2). Por otra parte, la predestinación es siempre anterior a la cosa predestinada, lo que tampoco se puede afirmar de la persona divina de Jesucristo, que es eterna e increada. Por esta causa, Orígenes negó que la predestinación de Jesucristo a ser Hijo natural de Dios precediera a su realidad [4]. Pero la afirmación de Orígenes es inadmisible. En esta cuestión no cabe más que o negar la predestinación de Jesucristo, en cuanto hombre, a ser Hijo natural de Dios, o admitir la precedencia de aquélla respecto de la existencia de la filiación natural divina en el hombre Cristo (a.1 ad 3; a.2c). Porque la precedencia de la predestinación respecto de la *manifestación* de Jesucristo como Hijo natural de Dios es a todas luces inadmisible (a.1 ad 3).

Esta predestinación se realizó en cuanto hombre

¿De qué manera explicar entonces que la persona de Jesucristo, en cuanto hombre, haya sido predestinada a ser Hijo natural de Dios? La explicación de Santo Tomás no puede ser más sencilla, más clara ni más fundamental. La persona de Jesucristo puede considerarse de dos maneras muy distintas, como subsistiendo en la naturaleza divina desde toda la eternidad y en la naturaleza humana. En el primer sentido, no puede ser sujeto de predestinación de ninguna manera, por las razones ya dichas; pero sí en el segundo. Porque el existir la persona divina en la naturaleza humana, siendo Dios hombre verdadero y el hombre Dios, es un hecho temporal creado, que comenzó a ser en el tiempo, distinto de la misma persona divina absolutamente considerada, el cual puede existir en la aprensión del predestinante mucho antes que comience a ser en la realidad. Luego solamente en cuanto hombre Jesucristo es predestinado Hijo de Dios (a.1 ad 3; a.2c).

Cuando se dice que Jesucristo, en cuanto hombre, fué hecho Hijo de Dios, no se quiere significar que Jesucristo es Hijo de Dios por razón de la naturaleza humana, sino tan sólo la prioridad de la predestinación de Jesucristo respecto de su filiación divina como hombre (a.2 ad 1). Tampoco significa que la filiación divina conviene a Jesucristo por razón de su naturaleza humana, sino la potencia obediencial de ésta para ser una en la persona con el Hijo natural de Dios (a.2 ad 2). Y puesto que la gracia de la unión hipostática fué hecha a la naturaleza humana, y no al Hijo de Dios, con mucha más propiedad se dice que Jesucristo, en cuanto hombre, es predestinado Hijo de Dios que no al revés; que Jesucristo en cuanto Hijo de Dios fué predestinado a ser hombre, ya que la predestinación de Jesucristo es una gracia hecha al hombre y no al Hijo de Dios (a.2 ad 3).

[4] *Super Epist. ad Rom.:* MG 14,849.

II. Relación de la predestinación de Jesucristo con nuestra predestinación (a.3-4)

Las relaciones generales de la predestinación de Jesucristo con nuestra predestinación se expresan en la siguiente proposición, en la que condensamos el contenido de los dos últimos artículos de la cuestión 24:

La predestinación de Jesucristo es causa ejemplar, eficiente y final de nuestra predestinación, no en cuanto al acto de la voluntad divina, sino en cuanto al término de aquélla.

Causa ejemplar, no en cuanto al acto, sino en cuanto al término

No en cuanto al acto. Porque en la voluntad divina no hay más que un acto—con el cual se identifica realmente la misma voluntad—por el cual fué predestinado Jesucristo y lo somos nosotros. Pero sí en cuanto al término, ya que Jesucristo fué predestinado a ser Hijo natural de Dios, y nosotros hijos adoptivos; siendo la filiación adoptiva una semejanza participada de la filiación natural del Hijo de Dios, según aquello del apóstol San Pablo: «A los que de antes conoció, a ésos los predestinó a ser conformes con la imagen de su Hijo» (Rom. 8,29). Ni es obstáculo para esto que la filiación natural del Hijo de Dios sea de una naturaleza diversa de nuestra filiación adoptiva, no siendo necesaria para la razón del ejemplar la perfecta conformidad con él, sino que basta cierta semejanza (a.3c y ad 3).

Además de esta semejanza que la predestinación de Jesucristo tiene con la nuestra en cuanto al término de la misma, existe otra no menos importante en cuanto al *modo* de conseguirla. Pues es «manifestísimo», dice Santo Tomás, que la predestinación de Jesucristo, en cuanto hombre, a ser Hijo natural de Dios, es total y absolutamente gratuita. Y de igual manera también la nuestra adoptiva, como ha definido la Iglesia contra pelagianos y semipelagianos (Dz. 129ss 176ss). Por eso dice profundamente San Agustín: «El Salvador y Mediador entre Dios y los hombres, Jesucristo, es *luz preclarísima* de nuestra predestinación y de nuestra gracia» [5].

Causa meritoria y eficiente

En la predestinación eterna de Dios, dice Santo Tomás, entra no sólo la cosa que se ha de verificar en el tiempo, sino también el modo y el orden según el cual se ha de cumplir su realización. Ahora bien, en la predestinación de Jesucristo, en cuanto al término, no en cuanto al acto de la misma, dispuso Dios que nuestra predestinación a la filiación adoptiva, así como también a la gloria, se realizaran por medio de Jesucristo como causa universal meritoria e instrumental eficiente de la misma.

Dice así San Pablo: «Bendito sea Dios y Padre de Nuestro Señor Jesucristo, que *en Cristo nos bendijo* con toda bendición, por cuanto que *en El nos eligió* antes de la constitución del mundo para que fuésemos santos e inmaculados ante El, y *nos predestinó en caridad a la adopción de hijos suyos por* Jesucristo, conforme al beneplácito de su voluntad» (Eph. 1,3-5).

Y el concilio de Trento enseña que Jesucristo es causa universal meritoria de nuestra justificación, y por tanto de nuestra filiación adoptiva, y, al mismo tiempo, instrumental eficiente (Dz. 799 820).

En cuanto al acto de la predestinación, uno mismo es el de la voluntad divina, por el que tanto Jesucristo como nosotros somos predestinados, no

[5] *De praedest. sanct.*: ML 44,981.

siendo por eso mismo, en este sentido, causa de ninguna manera la predestinación de Jesucristo respecto de la nuestra. Sólo Dios es así causa principal eficiente de una y otra (Dz. 799).

Tal vez no se repara bastante en el principio señalado aquí por Santo Tomás cuando se trata de nuestra predestinación a la gloria, la cual supone, en el presente orden de cosas, el pecado original, condición *sine qua non* de la encarnación, sin el que ésta no se hubiera realizado. La gratuidad absoluta de nuestra predestinación a la gloria aparecería así mucho más clara y no ofrecería tantas dificultades para muchos. En otro orden de cosas podría Dios disponer de otra manera nuestra predestinación, sin que la de Jesucristo fuera causa de ella. Pero en el presente de la economía divina no sucede así (a.4c y ad 3).

Causa final

La predestinación de Jesucristo, en cuanto al término, no sólo es causa meritoria universal de la nuestra y eficiente instrumental, sino también final.

Lo dice expresamente San Pablo en el mismo lugar antes citado: «Para alabanza y gloria de su gracia» (Eph. 1,6). Pues, siendo nuestra predestinación efecto de la gracia de Jesucristo, toda ella redunda inmediatamente en gloria y alabanza de Jesucristo y, últimamente, de Dios; cumpliéndose aquí aquello del mismo Apóstol: «Todas las cosas son vuestras; vosotros sois de Jesucristo, y Jesucristo de Dios». Lo mismo enseña también el concilio de Trento (Dz. 799).

¿Dónde está en la concepción tomista de la encarnación, con ocasión del pecado como motivo adecuado de la misma, el más leve detrimento del primado de Jesucristo? ¿No contribuye, por el contrario, a su mayor exaltación? Porque ¿se puede afirmar de una manera más categórica el primado de Jesucristo que diciendo que su predestinación, en cuanto al término de la misma, es causa universal meritoria, eficiente instrumental y final de la nuestra?

III. La predestinación de la Virgen Santísima

Jesucristo fué predestinado, en cuanto hombre, Hijo natural de Dios para realizar nuestra salvación de tal manera que, no existiendo ésta, tampoco se daría la encarnación del Verbo. Es una consecuencia necesaria del motivo adecuado de aquélla según la concepción común de los Santos Padres, compartida por Santo Tomás, por otra parte muy fundada en la Sagrada Escritura. Por consiguiente, Jesucristo fué predestinado por Dios en cuanto Redentor de los hombres (*Ineffabilis Deus:* DM n.289).

Además de la filiación adoptiva, María fué también predestinada por Dios para ser Madre de Jesucristo, y puesto que el fin próximo e inmediato de la encarnación, sin el cual no se daría ésta, es la redención del género humano, síguese que la Virgen Santísima fué predestinada Madre de Jesucristo formalmente en cuanto Redentor. De donde la razón adecuada de la maternidad divina es Cristo-Redentor.

Jesucristo constituye el orden hipostático sustancial, y diciendo la madre esencialmente orden al hijo [6], síguese que María queda asociada con Jesús de una manera relativa en el mismo orden hipostático del Hijo. Y estando este orden, en el presente estado de cosas, totalmente ordenado por la voluntad divina a la redención del hombre, es manifiesto que María, por su predesti-

[6] *In Sent.* 2 d.44 q.1 a.3.

nación y por razón de su maternidad divina, queda asociada por Dios [7] con Jesucristo en el mismo fin de la encarnación y constituída verdadera Corredentora nuestra, en todo subordinada y dependiente de Jesucristo.

Esta asociación de María con Jesucristo en el fin de la encarnación no es meramente humana, integrada por los actos de su consentimiento voluntario a la encarnación del Verbo y de su cooperación en la obra redentora de Jesucristo, sino *primaria y principalmente divina* en virtud de su predestinación y de su misma maternidad divina. El consentimiento de María a la encarnación con los demás actos de su voluntad en la obra redentora de Jesucristo son también requeridos para que su corredención fuese *humana y perfecta*. Pero no son los que precisamente la constituyen asociada con Cristo en la obra redentora.

Por eso mismo María fué predestinada juntamente con Jesucristo, no sólo como Madre suya, sino también como Corredentora nuestra.

Según esto, establecemos la siguiente proposición, que consideramos fundamental:

En el mismo decreto de Jesucristo fué predestinada María como Madre suya y Corredentora nuestra.

Tiene dos partes: la primera, que María fué predestinada en el mismo decreto de Jesucristo como Madre suya; y la segunda, también como Corredentora nuestra.

Como Madre suya

En la REVELACIÓN DIVINA aparece esto con suficiente claridad. En el Protoevangelio se anuncia por primera vez la venida de un Redentor del linaje humano, que aplastará la cabeza de la serpiente (Gen. 3,15), en cuyo anuncio está también contenida la mujer de la cual ha de nacer. Isaías predice después que nacerá de una virgen doncella (Is. 7,14). Miqueas señala Belén como lugar del nacimiento del Redentor (Mich. 5,3). Y San Lucas nos dice que aquí dió María a luz al Redentor (Lc. 1,27; 2,6-14).

En la bula *Ineffabilis Deus*, Pío IX afirma expresamente que María fué predestinada Madre de Jesucristo *en el mismo decreto que éste* (DM. 271).

La TEOLOGÍA prueba esto mismo, ya que, según la revelación divina, Jesucristo nació de mujer (Gal. 4,4), la cual fué María; no pudiendo ser predestinado Jesucristo como naciendo de María sin que ésta sea al mismo tiempo y en el mismo decreto predestinada como Madre suya. Pues de todas las cosas que se hacen en el tiempo existe *ab aeterno* una razón preordinante en la mente divina (a.1) por la que son predestinadas, no sólo absolutamente en sí mismas, sino también según el modo y el orden en que se producen (a.4).

También como Corredentora nuestra

Jesucristo es el orden hipostático sustancial, el cual está en la presente economía ordenado a la redención del hombre. La maternidad divina de María, por su misma naturaleza o esencialmente, asocia a ésta con su Hijo en el orden hipostático [8], y, por lo tanto, en el mismo fin de la encarnación.

Esta asociación es doblemente *divina:* primero, en virtud de la predestinación de Jesucristo como Redentor de los hombres, y segundo, de la misma predestinación de María a ser Madre del Redentor en cuanto tal. Si María estuviera asociada con Jesucristo de una manera solamente humana, por los actos de su voluntad libre de consentimiento en la encarnación del Verbo y

[7] *Haurietis aquas:* AAS (1956) vol.48 p.352.
[8] *In Sent.* 2 d.44 q.1 a.3.

de cooperación en la obra redentora de Jesucristo, se explicaría fácilmente que, estando asociada con el Hijo en el mismo orden hipostático, no lo estuviera, sin embargo, en el fin de nuestra redención. Pero, siendo *esencial* (la madre dice esencialmente orden al hijo), esta asociación de María con Jesucristo en cuanto Redentor, y al mismo tiempo divina y no meramente humana, o, por mejor decir, *divino-humana,* sería incomprensible la exclusión de María del fin de la encarnación. La misma naturaleza de las cosas pide que, de no mediar una exclusión *positivo-divina,* se extienda aquella asociación también divina al fin del orden hipostático, o sea, a la redención del hombre. Lo contrario sería una cosa violenta, totalmente inconcebible precisamente en la Madre de Dios.

Lejos de existir en la revelación divina esta exclusión de María en el fin de la encarnación con Jesucristo, por el contrario, todo parece indicar su asociación íntima con El, pues desde el primer momento de la existencia de su Hijo, hasta que Este dió en la cruz su vida por nosotros (Io. 19,26), constantemente aparece en aquélla María al lado de Jesús asistiéndole y cooperando con El en su obra redentora.

Esta asociación *divino-humana* de María con Jesús en el orden hipostático y en el fin de la encarnación es lo que constituye a María en Corredentora de los hombres. Las palabras que desde la cruz dirigió Jesús a su Madre santísima y a San Juan en representación de toda la humanidad (Io. 19,26-27), pueden considerarse en realidad como una solemne promulgación de la corredención mariana, ya que la maternidad espiritual de María es consecuencia de aquélla [9].

CUESTION 24

(In quatuor articulos divisa)

De praedestinatione Christi

La predestinación de Cristo

Deinde considerandum est de praedestinatione Christi (cf. q.20 introd.).
Et circa hoc quaeruntur quatuor.
Primo: utrum sit praedestinatus.
Secundo: utrum sit praedestinatus secundum quod homo.
Tertio: utrum eius praedestinatio sit exemplar praedestinationis nostrae.
Quarto: utrum sit causa praedestinationis nostrae.

Vamos a tratar ahora de la predestinación de Cristo, acerca de la cual se pregunta:
Primero: si Cristo fué predestinado.
Segundo: si fué predestinado en cuanto hombre.
Tercero: si su predestinación es ejemplar de la nuestra.
Cuarto: si su predestinación es causa de la nuestra.

[9] *Mystici Corporis:* Dz. 2291; *Haurietis aquas:* AAS (1956) vol.48 p.352.

ARTICULO 1

Utrum Christo conveniat praedestinatum esse [a]

Si corresponde a Cristo el ser predestinado

Dificultades. Parece que no corresponde a Cristo el ser predestinado.

1. El término de la predestinación es la filiación adoptiva, como se desprende de las palabras de San Pablo: "Nos predestinó a la adopción de hijos suyos". Pero, como acabamos de ver, Cristo no puede ser hijo adoptivo. Luego tampoco puede ser predestinado.

2. En Cristo se pueden considerar dos cosas: la naturaleza humana y la persona. Pero no puede decirse que Cristo fué predestinado en razón de su naturaleza humana, pues la proposición "La naturaleza humana es el Hijo de Dios" es falsa. Pero tampoco por razón de la persona, pues esta persona no es el Hijo de Dios por gracia, sino por naturaleza. Mas, como dijimos en la Primera Parte, la predestinación es un efecto de la gracia. Luego Cristo no ha sido predestinado a ser Hijo de Dios.

3. Así como lo que ha sido hecho no fué siempre, así tampoco lo que ha sido predestinado, pues la predestinación implica cierta anterioridad. Mas, porque Cristo ha sido siempre Dios e Hijo de Dios, no puede decirse con propiedad que "este hombre ha sido hecho Hijo de Dios". Luego, por la misma razón, tampoco puede decirse que Cristo ha sido predestinado a ser Hijo de Dios.

Por otra parte, dice el Apóstol refiriéndose a Cristo: "Ha sido predestinado a ser Hijo de Dios en el poder".

Respuesta. Como se desprende de lo que hemos dicho en la Primera Parte, la predestinación propiamente dicha es una cierta preordenación habida desde la eternidad respecto de aquellas realidades que, merced a la gracia de Dios, han de producirse en el tiempo. Ahora bien, por la gracia de unión se ha realizado en el tiempo esto: que el hombre fuese Dios y que Dios fuese hombre. Y no puede afirmarse que Dios no haya ordenado desde la eternidad que esto había de realizarse en el tiempo, pues sería afirmar que puede acaecer algo insólito para la inteligencia divina. Por tanto, es necesario decir que la unión de las dos naturalezas en la persona de Cristo cae bajo la eterna predestinación de Dios. A causa de lo cual se dice que Cristo ha sido predestinado.

Soluciones. 1. En el texto mencionado, el Apóstol habla de nuestra predestinación a ser hijos por adopción. Mas Cristo, igual que de un modo totalmente singular es Hijo de Dios por naturaleza, ha sido también de un modo singular predestinado.

2. Como lo nota la Glosa, algunos afirmaron que la predestinación había de entenderse de la naturaleza, no de la persona, puesto que a la naturaleza humana le fué otorgada la gracia de estar unida al Hijo de Dios en la unidad personal.

Pero, según esto, la expresión del Apóstol es impropia por dos razones: primero, por una razón común. En efecto, no se habla de una predestinación de la naturaleza, sino del supuesto, de la persona, pues ser predestinado es ser conducido a la salvación, y esto es propio del supuesto, que es quien obra en orden al fin, la bienaventuranza.—Segundo, por una razón especial: porque el ser hijo de Dios no corresponde a la naturaleza humana, ya que la proposición "La naturaleza humana es el Hijo de Dios" es falsa. A no ser que se quiera violentar las palabras referidas de San Pablo en este sen-

Ad primum sic proceditur. Videtur quod Christo non conveniat praedestinatum esse.

1. Terminus enim cuiuslibet praedestinationis videtur esse adoptio filiorum: secundum illud Eph. 1,5: «Praedestinavit nos in adoptionem filiorum». Sed Christo non convenit esse filium adoptivum, ut dictum est (q.23 a.4). Ergo Christo non convenit praedestinatum esse.

2. Praeterea, in Christo duo est considerare: scilicet naturam humanam, et personam. Sed non potest dici quod Christus est praedestinatus ratione naturae humanae: quia haec est falsa, «Humana natura est Filius Dei». Similiter etiam neque ratione personae: quia illa persona non habet ex gratia quod sit Filius Dei, sed ex natura; praedestinatio autem est eorum quae sunt ex gratia, ut in Prima Parte dictum est (q.23 a.2 ad 4; a.5). Ergo Christus non est praedestinatus Filius Dei.

3. Praeterea, sicut illud quod est factum non semper fuit, ita et illud quod fuit praedestinatum: eo quod praedestinatio antecessionem quandam importat. Sed, quia Christus semper fuit Deus et Filius Dei, non proprie dicitur quod homo ille sit «factus Filius Dei». Ergo, pari ratione, non debet dici quod Christus sit «praedestinatus Filius Dei».

Sed contra est quod Apostolus dicit, Rom. 1,4, de Christo loquens: «Qui praedestinatus est Filius Dei in virtute».

Respondeo dicendum quod, sicut patet ex his quae in Prima Parte dicta sunt (q.23 a.2), praedestinatio, proprie accepta, est quaedam divina praeordinatio ab aeterno de his quae per gratiam Dei sunt fienda in tempore. Est autem hoc in tempore factum per gratiam unionis a Deo, ut homo esset Deus et Deus esset homo. Nec potest dici quod Deus ab aeterno non praeordinaverit hoc se facturum in tempore: quia sequeretur quod divinae menti aliquid accideret de novo. Et oportet dicere quod ipsa unio naturarum in persona Christi cadat sub aeterna Dei praedestinatione. Et ratione huius Christus dicitur esse praedestinatus.

Ad primum ergo dicendum quod Apostolus ibi loquitur de praedestinatione qua nos praedestinamur ut simus filii adoptivi. Sicut autem Christus singulari modo prae aliis est Dei Filius naturalis, ita quodam singulari modo est praedestinatus.

Ad secundum dicendum quod, sicut dicit Glossa [1] Rom. 1,4, quidam [2] dixerunt praedestinationem illam intelligendam esse de natura, non de persona: quia scilicet humanae naturae facta est haec gratia ut uniretur Filio Dei in unitate personae.

Sed secundum hoc locutio Apostoli est impropria, propter duo. Primo quidem, ratione communi. Non enim dicimus naturam alicuius praedestinari, sed personam: quia praedestinari est dirigi in salutem, quod quidem est suppositi agentis propter beatitudinis finem. — Secundo, ratione speciali. Quia esse Filium Dei non convenit humanae naturae: est enim haec falsa: «Natura humana est Filius Dei». Nisi forte quis velit sic exponere, extorta expositione: «Qui praedestinatus est Filius Dei in virtute», idest,

[a] *Sent.* 1 d.40 q.2; 3 d.10 q.3 a.1 q.ª1; d.11 a.4 ad 4; *In Rom.* 1 lect.3.

[1] LOMBARDI: ML 191,1309.
[2] HAYMO, *In Rom.* 1.4: ML 117,366.

tido: "Ha sido predestinado que la naturaleza humana fuese unida al Hijo de Dios en la persona".

Por tanto, sólo resta que la predestinación sea atribuída a la persona de Cristo, no ciertamente en cuanto considerada en sí misma, esto es, en cuanto subsiste en la naturaleza divina, sino en cuanto subsiste en la naturaleza humana. Por eso, el Apóstol, cuando dice: "Nacido de la descendencia de David según la carne", añade: "El cual ha sido predestinado a ser Hijo de Dios en el poder", para dar a entender que, bajo el mismo aspecto en que es nacido de la descendencia de David según la carne, ha sido predestinado a ser Hijo de Dios en el poder. Pues, aunque sea natural a esta persona, considerada en sí misma, el ser Hijo de Dios en el poder, no lo es considerada en su naturaleza humana, a la cual sólo le conviene eso en virtud de la gracia de unión.

3. Según Orígenes, el texto citado de San Pablo debe leerse así: "Que ha sido destinado a ser Hijo de Dios en el poder". Así queda eliminada toda cuestión de anterioridad y no surge dificultad alguna.

Según otros, la anterioridad consignada en el participio "predestinado" no afecta al ser Hijo de Dios, sino a su manifestación, teniendo en cuenta el modo ordinario de hablar de la Sagrada Escritura, que dice que una cosa se produce cuando llega a nuestro conocimiento. De suerte que el sentido del texto sería: Cristo ha sido predestinado a ser manifestado como Hijo de Dios.—Pero ésta no es la verdadera acepción de la palabra "predestinación"; en efecto, se habla de que uno está predestinado cuando ese tal es conducido al fin de la bienaventuranza; pero la bienaventuranza de Cristo no depende de nuestro conocimiento.

De ahí que sea más propio decir que la anterioridad importada en el

«Praedestinatum est ut humana natura uniretur Filio Dei in persona».

Relinquitur ergo quod praedestinatio attribuatur personae Christi: non quidem secundum se, vel secundum quod subsistit in divina natura; sed secundum quod subsistit in humana natura. Unde, cum praedixisset (v.3) Apostolus, «Qui factus est ei ex semine David secundum carnem», subiunxit, «Qui praedestinatus est Filius Dei in virtute»: ut daret intelligere quod, secundum hoc quod est factus ex semine David secundum carnem, est praedestinatus Filius Dei in virtute. Quamvis enim sit naturale illi personae secundum se consideratae quod sit Filius Dei in virtute, non tamen est ei naturale secundum naturam humanam, secundum quam hoc sibi competit per gratiam unionis.

Ad tertium dicendum quod Origenes, «Super Epistolam ad Rom.» [3], **dicit hanc esse litteram Apostoli: «Qui destinatus est Filius Dei in virtute»: ita quod non designetur aliqua antecessio. Et sic nihil habet difficultatis.**

Alii [4] **vero antecessionem quae designatur in hoc participio «praedestinatus», referunt, non ad id quod est esse Filius Dei, sed ad eius manifestationem, secundum illum consuetum modum loquendi in Scripturis quo «res dicuntur fieri quando innotescunt»: ut sit sensus quod «Christus praedestinatus est manifestari Filius Dei».—Sed sic non proprie praedestinatio accipitur. Nam aliquis dicitur proprie praedestinari secundum quod dirigitur in finem beatitudinis. Beatitudo autem Christi non dependet ex nostra cognitione.**

Et ideo melius dicendum est quod illa antecessio quam importat hoc participium «praedestinatus», non refertur ad personam secundum seipsam, sed ratione humanae naturae: quia scilicet persona illa etsi ab aeterno fuerit Filius Dei, hoc tamen non fuit semper, quod subsistens in natura humana fuerit Filius Dei. Unde dicit Augustinus, in libro «De praedest. sanct.» [5]: **«Praedestinatus est Iesus ut qui futurus erat secundum carnem Filius David, esset tamen in virtute Filius Dei».**

Et est considerandum quod, licet hoc participium «praedestinatus» importet antecessionem, sicut et hoc participium «factus», aliter tamen et aliter. Nam fieri pertinet ad ipsam rem secundum quod in se est: praedestinari autem pertinet ad aliquem secundum quod est in apprehensione alicuius praeordinantis. Id autem quod subest alicui formae vel naturae secundum rem, potest apprehendi vel prout est sub forma illa, vel etiam absolute. Et quia absolute non convenit personae Christi quod incoeperit esse Filius Dei, convenit autem ei secundum quod intelligitur vel apprehenditur ut in natura humana existens, quia scilicet hoc aliquando incoepit esse quod in natura humana existens esset Filius Dei: ideo magis est haec vera, «Christus est praedestinatus Filius Dei», quam ista, «Christus est factus Filius Dei».

[3] L.1 super 1,4: MG 14,849.
[4] Hugo de S. Victore, *Quaest. in Ep. Pauli*, in Phil. q.9: ML 175,578; *Glossa* Lombardi, *in Rom.* 14: ML 191,1310

participio "predestinado" no se refiere a la persona considerada no en sí misma, sino desde el punto de vista de la naturaleza humana; pues, aunque es cierto que esta persona fué desde la eternidad el Hijo de Dios, no lo es que fuera siempre el Hijo de Dios subsistente en una naturaleza humana. Por eso dice San Agustín: "Jesús, que debía ser hijo de David según la carne, ha sido predestinado a ser Hijo de Dios en el poder".

Y ha de advertirse que, aunque el participio "predestinado" implique igual que el participio "hecho", cierta anterioridad, sin embargo, tiene un sentido diferente. En efecto, "ser hecho" se refiere a la misma cosa en su realidad; mientras que "ser predestinado" se refiere a uno en cuanto está en la mente del que le predestina. Ahora bien, aquello que en la realidad posee una forma o una naturaleza puede ser aprehendido, bien bajo dicha forma, bien absolutamente. Y porque el comenzar a ser Hijo de Dios no compete a la persona de Cristo considerada absolutamente, sino en cuanto es concebida o aprehendida como existiendo en una naturaleza humana, ya que lo que comenzó a ser en el tiempo fué que el Hijo de Dios existiera en una naturaleza humana, de ahí que la proposición "Cristo ha sido predestinado a ser Hijo de Dios" es más verdadera que ésta: "Cristo ha sido hecho Hijo de Dios".

[5] C.15: ML 44,982.

ARTICULO 2

Utrum haec sit falsa: «Christus, secundum quod homo, est praedestinatus esse Filius Dei» [a]

Si la proposición "Cristo, en cuanto hombre, ha sido predestinado a ser Hijo de Dios" es falsa

Dificultades. Parece que la proposición "Cristo, en cuanto hombre, ha sido predestinado a ser Hijo de Dios" es falsa.

1. Cada uno es en el tiempo lo que Dios haya predestinado, ya que la predestinación de Dios es infalible. Si, pues, Cristo, en cuanto hombre, ha sido predestinado a ser hijo de Dios, síguese que es el Hijo de Dios en cuanto hombre. Pero esto es falso. Luego también la proposición enunciada.

2. Todo lo que es propio de Cristo en cuanto hombre lo es también de todos los hombres, pues uno y otros pertenecen a la misma especie. Si, pues, Cristo, en cuanto hombre, ha sido predestinado a ser Hijo de Dios, debería decirse lo mismo de los demás hombres, lo cual es falso. Luego la proposición enunciada también es falsa.

3. El objeto de la predestinación eterna es lo que ha de ocurrir en el tiempo. Pero la proposición "El Hijo de Dios ha sido hecho hombre" es más verdadera que esta otra: "El hombre ha sido hecho Hijo de Dios", según lo hemos ya indicado. Luego igualmente la proposición "Cristo en cuanto Hijo de Dios, ha sido predestinado a ser hombre" será más verdadera que su contraria: "Cristo, en cuanto hombre, ha sido predestinado a ser Hijo de Dios".

Por otra parte, dice San Agustín: "Decimos que el Señor de la gloria ha sido predestinado, considerando que el hombre ha sido hecho Hijo de Dios".

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod haec sit falsa: «Christus, secundum quod homo, est praedestinatus esse Filius Dei».

1. Hoc enim est unusquisque secundum aliquod tempus quod est praedestinatus esse: eo quod praedestinatio Dei non fallitur. Si ergo Christus, secundum quod homo, est praedestinatus Filius Dei, videtur sequi quod sit Filius Dei secundum quod homo. Hoc autem est falsum. Ergo et primum.

2. Praeterea, illud quod convenit Christo secundum quod homo, convenit cuilibet homini: eo quod ipse est unius speciei cum aliis hominibus. Si ergo Christus, secundum quod homo, est praedestinatus esse Filius Dei, sequetur quod cuilibet homini hoc conveniat. Hoc autem est falsum. Ergo et primum.

3. Praeterea, hoc ab aeterno praedestinatur quod est aliquando fiendum in tempore. Sed magis est haec vera, «Filius Dei factus est homo», quam ista, «Homo factus est Filius Dei». Ergo magis est haec vera, «Christus, secundum quod Filius Dei, est praedestinatus esse homo», quam e converso, «Christus, secundum quod homo, praedestinatus est esse Filius Dei».

Sed contra est quod dicit Augustinus, in libro «De praedest. sanct.» (l.c. nt.5): «Ipsum Dominum gloriae, inquantum homo factus est Dei Filius, praedestinatum esse dicimus».

[a] *Sent.* 3 d.7 q.3 a.1; d.10 q.1 a.1 q.ª3; *Cont. Gent.* 4,9; *In Rom.* 1 lect.3.

Respondeo dicendum quod in praedestinatione duo possunt considerari. Unum quidem ex parte ipsius praedestinationis aeternae: et secundum hoc importat antecessionem quandam respectu eius quod sub praedestinatione cadit. Alio modo potest considerari secundum effectum temporalem: qui quidem est aliquod gratuitum Dei donum. Dicendum est ergo quod secundum utrumque istorum attribuitur praedestinatio Christo ratione solius humanae naturae: nam humana natura non semper fuit Verbo unita; et ei etiam per gratiam hoc est collatum ut Filio Dei in persona uniretur. Et ideo solum ratione naturae humanae praedestinatio competit Christo. Unde Augustinus dicit, in libro «De praedest. sanct.» (ib.): «Praedestinata est ista humanae naturae tanta et tam celsa et summa subvectio, ut quo attolleretur altius non haberet». Hoc autem dicimus convenire alicui secundum quod homo, quod convenit ei ratione humanae naturae. Et ideo dicendum est quod Christus, secundum quod homo, est praedestinatus esse Filius Dei.

Ad primum ergo dicendum quod, cum dicitur, «Christus, secundum quod homo, est praedestinatus esse Filius Dei», haec determinatio «secundum quod homo» potest referri ad actum significatum per participium dupliciter. Uno modo, ex parte eius quod materialiter cadit sub praedestinatione. Et hoc modo est falsa. Est enim sensus quod praedestinatum sit ut Christus, secundum quod homo, sit Filius Dei. Et in hoc sensu procedit obiectio.

Alio modo, potest referri ad ipsam propriam rationem actus: prout scilicet praedestinatio importat in sui ratione antecessionem et effectum gratuitum. Et hoc modo convenit Christo praedestinatio ratione humanae naturae, ut dictum est (in c). Et se-

Respuesta. La predestinación admite una doble consideración: la primera por parte de la misma predestinación eterna; así considerada, implica una anterioridad con respecto al objeto predestinado. La segunda, por parte de su efecto temporal, que es cierto don gratuito de Dios. Pero, bajo ambas consideraciones, la predestinación compete a Cristo en razón únicamente de su naturaleza humana, pues ésta no ha estado siempre unida al Verbo, y, además, el estar unida al Verbo de Dios personalmente le ha sido conferido por gracia. Por ello dice San Agustín: "La naturaleza humana ha sido predestinada a esta sublime y soberana asunción, de tal suerte que nada puede haber más alto para ella". Ahora bien, se habla de que una cosa es propia de uno en cuanto hombre si lo es en razón de su naturaleza humana. Por tanto, debe concluirse que Cristo ha sido, en cuanto hombre, predestinado a ser Hijo de Dios.

Soluciones. 1. Cuando se dice: "Cristo, en cuanto hombre, ha sido predestinado a ser Hijo de Dios", la expresión "en cuanto hombre" puede referirse al acto significado por el participio de una doble manera: primera, como si tal expresión hiciese las veces del objeto material de la predestinación, de suerte que el sentido sería: Cristo, precisamente porque es hombre, ha sido predestinado a ser el Hijo de Dios. Y en este sentido, que es cabalmente en el que arguye la dificultad, la proposición es falsa.

De otra manera puede referirse tal expresión al acto mismo de la predestinación, en cuanto ésta implica en su misma razón una cierta anterioridad y un efecto gratuito. Y, en este sentido, la predestinación conviene a Cristo, como ya hemos dicho, en razón de su naturaleza hu-

mana, o, lo que es equivalente, en cuanto hombre.

2. Una cosa puede convenir a un hombre por razón de su naturaleza humana de dos modos: primero, porque la naturaleza humana es la causa misma de tal cosa o atributo; así, la risibilidad compete a Sócrates por razón de su naturaleza humana, que es su causa. En este sentido, que es en el que procede la objeción, la predestinación no compete a Cristo ni a ningún otro hombre.

En segundo lugar, una cosa puede convenir a un hombre por razón de su naturaleza humana, porque ésta es capaz de recibirla. Y en este sentido es como se dice que Cristo ha sido predestinado por razón de su naturaleza humana, pues la predestinación es referida a la exaltación de dicha naturaleza.

3. Escribe San Agustín: "La inefable asunción del hombre por el Dios Verbo es tan singular que Cristo puede ser llamado verdadera y propiamente Hijo del hombre a causa del hombre asumido". Y, porque esta asunción, por el hecho de ser gratuita, es objeto de predestinación, síguese que la proposición "El Hijo de Dios ha sido predestinado a ser hombre", y esta otra: "El hijo del hombre ha sido predestinado a ser Hijo de Dios", son igualmente admisibles. Mas, porque el ser hombre no es una gracia para el Hijo de Dios y sí lo es, en cambio, para la naturaleza humana el estar unida al Hijo de Dios, de ahí que es más propio decir que "Cristo, en cuanto hombre, ha sido predestinado a ser Hijo de Dios" que decir: "Cristo, en cuanto Hijo de Dios, ha sido predestinado a ser hombre".

cundum hoc dicitur praedestinatus secundum quod homo.

Ad secundum dicendum quod aliquid potest convenire alicui homini ratione humanae naturae dupliciter. Uno modo, sic quod humana natura sit causa illius: sicut esse risibile convenit Socrati ratione humanae naturae, ex cuius principiis causatur. Et hoc modo praedestinatio non convenit nec Christo nec alteri homini ratione humanae naturae. Et in hoc sensu procedit obiectio.

Alio modo dicitur aliquid convenire alicui ratione humanae naturae, cuius humana natura est susceptiva. Et sic dicimus Christum esse praedestinatum ratione humanae naturae: quia praedestinatio refertur ad exaltationem humanae naturae in ipso, sicut dictum est (in c).

Ad tertium dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in libro «De praedest. sanct.» (l.c.), «ipsa est illa ineffabiliter facta hominis a Deo Verbo susceptio singularis, ut Filius hominis simul propter susceptum hominem, et Filius Dei propter suscipientem unigenitum Deum, veraciter et proprie diceretur». Et ideo, quia illa susceptio sub praedestinatione cadit tanquam gratuita, utrumque potest dici: quod et Filius Dei praedestinatus sit esse homo, et Filius Hominis praedestinatus sit esse Filius Dei. Quia tamen gratia non est facta Filio Dei ut esset homo, sed potius humanae naturae ut Filio Dei uniretur, magis proprie potest dici quod «Christus, secundum quod homo, est praedestinatus esse Filius Dei», quam quod «Christus, secundum quod Filius Dei, sit praedestinatus esse homo».

ARTICULO 3

Utrum Christi praedestinatio sit exemplar nostrae praedestinationis [a]

Si la predestinación de Cristo es ejemplar de nuestra predestinación

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod Christi praedestinatio non sit exemplar nostrae praedestinationis.

1. Exemplar enim praeexistit exemplato. Nihil autem praeexistit aeterno. Cum ergo praedestinatio nostra sit aeterna, videtur quod praedestinatio Christi non sit exemplar nostrae praedestinationis.

2. Praeterea, exemplar ducit in cognitionem exemplati. Sed non oportuit quod Deus duceretur in cognitionem nostrae praedestinationis ex aliquo alio: cum dicatur Rom. 8,29: «Quos praescivit, hos et praedestinavit». Ergo praedestinatio Christi non est exemplar nostrae praedestinationis.

3. Praeterea, exemplar est conforme exemplato. Sed alterius rationis videtur esse praedestinatio Christi quam praedestinatio nostra: quia nos praedestinamur in filios adoptivos, Christus autem est praedestinatus «Filius Dei in virtute», ut dicitur Rom. 1,4. Ergo eius praedestinatio non est exemplar nostrae praedestinationis.

Sed contra est quod dicit Augustinus, in libro «De praedest. sanct.» (l.c.): «Est praeclarissimum lumen praedestinationis et gratiae ipse Salvator, ipse mediator Dei et hominum, homo Christus Iesus». Dicitur autem lumen praedestinationis et gratiae inquantum per eius praedestinationem et gratiam manifestatur nostra praedestinatio: quod videtur ad rationem exemplaris pertinere. Ergo praedestinatio Christi

Dificultades. Parece que la predestinación de Cristo no es ejemplar de la nuestra.

1. La existencia del ejemplar es anterior a la de su imagen. Ahora bien, nada hay anterior a lo que es eterno. Pero nuestra predestinación es eterna; luego la predestinación de Cristo no puede ser ejemplar de la nuestra.

2. Por el ejemplar somos llevados al conocimiento de la imagen. Pero Dios no hubo menester de ningún modelo para concebir nuestra predestinación, pues, según las palabras de San Pablo, "a los que de antes conoció, a ésos los predestinó". Luego la predestinación de Cristo no es ejemplar a la nuestra.

3. El ejemplar es conforme a la imagen. Pero la predestinación de Cristo parece de naturaleza distinta que la nuestra; pues nosotros somos predestinados a ser hijos adoptivos, mientras que Cristo "ha sido predestinado a ser hijo de Dios en el poder", como se lee en la Carta a los Romanos. Luego la predestinación de Cristo no es ejemplar de la nuestra.

Por otra parte, dice San Agustín: "El hombre Cristo Jesús, Salvador y mediador entre Dios y los hombres, es la luz preclarísima de la predestinación y de la gracia". Pero se le llama luz de la predestinación y de la gracia porque, por su predestinación y gracia, es manifestada nuestra predestinación, en lo cual consiste precisamente la función del

[a] *Sent.* 3 d.10 q.3 a.1 q.ª3; *In Rom.* 1 lect.3.

ejemplar. La predestinación, pues, de Cristo es modelo de la nuestra.

Respuesta. La predestinación puede considerarse de dos maneras: primera, en cuanto al acto mismo del que predestina. Así concebida la predestinación de Cristo, no puede ser ejemplar de la nuestra, pues por el mismo y único acto predestinó Dios tanto a nosotros como a Cristo.

Segunda, en cuanto a aquello a lo cual uno es predestinado, esto es, en cuanto al término y efecto de la predestinación. En este sentido, la predestinación de Cristo es ejemplar de la nuestra doblemente: primero, por parte del bien a que estamos predestinados. Cristo, efectivamente, ha sido predestinado a ser Hijo de Dios por naturaleza, y nosotros lo hemos sido a ser hijos por adopción, la cual es una semejanza participada de la filiación natural. Por ello dice San Pablo: "A los que antes conoció, a ésos los predestinó a ser conformes con la imagen de su Hijo".

Segundo, por parte del modo de obtener este bien, que es precisamente por la gracia. Esto es clarísimo tratándose de Cristo, cuya naturaleza humana fué unida al Hijo de Dios sin mediar mérito alguno por su parte. En cuanto a nosotros, como dice San Juan, "de su plenitud recibimos todos gracia sobre gracia".

Soluciones. 1. En la dificultad se atiende a la predestinación por parte del acto de quien predestina.

2. Respondemos lo mismo que a la anterior.

3. No es necesario que la imagen sea totalmente conforme con el ejemplar; basta una cierta aproximación.

est exemplar nostrae praedestinationis.

Respondeo dicendum quod praedestinatio dupliciter potest considerari. Uno modo, secundum ipsum actum praedestinantis. Et sic praedestinatio Christi non potest dici exemplar nostrae praedestinationis: uno enim modo, et eodem actu aeterno, praedestinavit Deus nos et Christum.

Alio modo potest praedestinatio considerari secundum id ad quod aliquis praedestinatur, quod est praedestinationis terminus et effectus. Et secundum hoc praedestinatio Christi est exemplar nostrae praedestinationis. Et hoc dupliciter. Primo quidem, quantum ad bonum ad quod praedestinamur. Ipse enim praedestinatus est ad hoc quod esset Dei Filius naturalis: nos autem praedestinamur ad filiationem adoptionis, quae est quaedam participata similitudo filiationis naturalis. Unde dicitur Rom. 8,29: «Quos praescivit, hos et praedestinavit conformes fieri imaginis Filii eius».

Alio modo, quantum ad modum consequendi istud bonum: quod est per gratiam. Quod quidem in Christo est manifestissimum: quia natura humana in ipso, nullis suis praecedentibus meritis, unita est Filio Dei. «Et de plenitudine gratiae eius nos omnes accepimus», ut dicitur Io. 1,16.

Ad primum ergo dicendum quod illa ratio procedit ex parte ipsius actus praedestinantis.

Et similiter dicendum ad secundum.

Ad tertium dicendum quod non est necessarium quod exemplatum exemplari quantum ad omnia conformetur: sed sufficit quod aliqualiter exemplatum imitetur suum exemplar.

ARTICULO 4

Utrum praedestinatio Christi sit causa nostrae praedestinationis [a]

Si la predestinación de Cristo es causa de la nuestra

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod praedestinatio Christi non sit causa nostrae praedestinationis.

1. Aeternum enim non habet causam. Sed praedestinatio nostra est aeterna. Ergo praedestinatio Christi non est causa nostrae praedestinationis.

2. Praeterea, illud quod dependet ex simplici Dei voluntate, non habet aliam causam nisi Dei voluntatem. Sed praedestinatio nostra ex simplici voluntate Dei dependet: dicitur enim Eph. 1,11: «Praedestinati secundum propositum eius, qui omnia operatur secundum consilium voluntatis suae». Ergo praedestinatio Christi non est causa nostrae praedestinationis.

3. Praeterea, remota causa, removeretur effectus. Sed, remota praedestinatione Christi, non removetur nostra praedestinatio: quia, etiam si Filius Dei non incarnaretur, erat alius modus possibilis nostrae salutis, ut Augustinus dicit, in libro «De Trin.» [b] **Praedestinatio ergo Christi non est causa nostrae praedestinationis.**

Sed contra est quod dicitur Eph. 1,5: «Praedestinavit nos in adoptionem filiorum per Iesum Christum».

Respondeo dicendum quod, si consideretur praedestinatio secundum ipsum praedestinationis actum, praedestinatio Christi non est causa praedestinationis nostrae: cum uno et eodem actu

Dificultades. Parece que la predestinación de Cristo no es causa de la nuestra.

1. Lo que es eterno no tiene causa. Ahora bien, nuestra predestinación es eterna. Luego no puede tener por causa la predestinación de Cristo.

2. Lo que depende de la simple voluntad de Dios no tiene más causa que esa voluntad. Pero éste es el caso de nuestra predestinación, pues, como dice San Pablo, "hemos sido predestinados según el propósito de aquel que hace todas las cosas conforme al consejo de su voluntad". Luego la predestinación de Cristo no es causa de la nuestra.

3. Si se suprime la causa, se suprime también el efecto. Pero, si anulamos la predestinación de Cristo, no queda, por ello, suprimida nuestra predestinación, ya que, aun en el caso de que el Hijo de Dios no se hubiese encarnado, nuestra salvación podría ser llevada a cabo de otro modo, según lo enseña San Agustín. La predestinación, pues, de Cristo no es causa de la nuestra.

Por otra parte están las palabras de San Pablo: "Nos predestinó a la adopción de hijos suyos por Jesucristo".

Respuesta. Considerada la predestinación en cuanto a su acto, no es causa la de Cristo de la nuestra, ya que con el mismo y único acto le predestinó Dios a El y a nosotros.—

---

[a] *Sent.* 3 d.10 q.3 a.1 q.3.

[b] L.13 c.10: ML. 42,1024.

Pero, si se la considera en cuanto a su término, en ese caso la predestinación de Cristo sí es causa de la nuestra, pues Dios ha ordenado desde toda la eternidad que nuestra salvación fuese llevada a cabo por Jesucristo. Ha de notarse, en efecto, que no sólo lo que ha de realizarse en el tiempo es objeto de la predestinación, sino también el modo y el orden en que se ha de realizar.

Deus praedestinaverit Christum et nos.—Si autem consideretur praedestinatio secundum terminum praedestinationis, sic praedestinatio Christi est causa nostrae praedestinationis: sic enim Deus praeordinavit nostram salutem, ab aeterno praedestinando, ut per Iesum Christum compleretur. Sub praedestinatione enim aeterna non solum cadit id quod est fiendum in tempore, sed etiam modus et ordo secundum quod est complendum ex tempore.

Soluciones. 1 y 2. Estas dificultades se refieren al acto de la predestinación.

Ad primum ergo et secundum dicendum quod rationes illae procedunt de praedestinatione secundum praedestinationis actum.

3. Si Cristo no se hubiese encarnado, Dios hubiese ciertamente ordenado nuestra salvación por otro camino. Mas, porque decretó la encarnación de Cristo, ordenó al mismo tiempo que ella sería la causa de nuestra salvación.

Ad tertium dicendum quod, si Christus non fuisset incarnandus, Deus praeordinasset homines salvari per aliam causam. Sed quia praeordinavit incarnationem Christi, simul cum hoc praeordinavit ut esset causa nostrae salutis.

INTRODUCCION A LA CUESTION 25

LA ADORACION DE JESUCRISTO

NEXO DE ESTA CUESTIÓN CON LAS PRECEDENTES.—Después de haber tratado de las cosas que convienen a Jesucristo, primero en sí mismo (q.16-19), luego relativamente al Padre y del Padre a El (q.20-24), resta tratar ahora de aquellas que le convienen por comparación a nosotros (q.25-26). Y primero, de la adoración de Jesucristo (q.24), y, por último, de Jesucristo como mediador entre Dios y nosotros (q.26).

Huelga decir que estas cuestiones, así como las anteriores, hunden sus raíces en la naturaleza de la unión hipostática, de la cual no son más que consecuencias.

Es también evidente que la adoración de Jesucristo, acerca de la cual versa la cuestión 25, es la adoración que constituye un acto de la virtud de la religión y no de la que tan sólo es un acto humano de homenaje.

NOCIONES PREVIAS.—a) *Qué es adoración.*—La adoración se toma aquí en su acepción más común del honor rendido a una persona por razón de su excelencia y de nuestra sumisión respecto de ella. Comprende tres actos: uno de inteligencia, por el cual reconocemos su excelencia superior a nosotros; otro de voluntad, por el cual nos rendimos ante ella, tributándole nuestro homenaje interior, y otro exterior, en el que manifestamos el homenaje interior de una manera sensible. La manifestación exterior del homenaje sobrenatural interior que damos a una persona por razón de su excelencia es lo que llamamos *culto* de esa persona, el cual carecería de sentido si faltase el homenaje interior de la voluntad. Por consiguiente, el acto propio y esencial de la adoración está en el acto de la voluntad, por el cual nos rendimos ante la excelencia de una persona, a la que tributamos nuestro homenaje interior en orden a Dios.

b) *Elementos que implica la adoración.*—Son tres: término o sujeto de la adoración, objeto de la misma (objeto *quod)* y causa o motivo de ella (objeto *quo)* (a.1). El término o sujeto de la adoración lo constituye aquel al cual va dirigida. Es principio fundamental de Santo Tomás en toda esta cuestión que el término o sujeto de la adoración es única y exclusivamente la persona, es decir, el subsistente de la naturaleza racional. El Angélico Doctor no se cansará de repetir esta idea básica en todos los artículos de esta cuestión. Porque solamente el subsistente de la naturaleza racional es sujeto de derechos, como es el de la adoración. Objeto de ésta son todas las cosas de la persona que en ella o por orden a ella se adoran, siendo la causa motivo de esta adoración la excelencia de las perfecciones de la misma persona manifestadas en los diferentes objetos de aquélla.

c) *Especies de adoración.*—La adoración puede ser *absoluta* y *relativa*. La primera es la que se da a una cosa *en sí misma;* por ejemplo, la que tributamos a Dios, a Jesucristo, etc. Relativa es la que se tributa a una cosa, no en sí misma, sino tan sólo por orden a lo que es por ella representado. En este caso tenemos el culto de las imágenes.

Tanto una como otra pueden ser de *latría*, de *dulía* y de *hiperdulía*. La primera es la que se debe a una cosa entitativamente divina, la bondad de Dios, el amor divino, etc. De *dulía* llamamos a la que se da a un ser por razón de su perfección sobrenatural creada, como la que tributamos a los santos. Si tiene una excelencia específicamente distinta sobre la que comúnmente se encuentra en los demás, se llama de hiperdulía. Tal aquella con que honramos a la Virgen Santísima. Por tanto, la adoración de hiperdulía es como un medio entre la de latría y la de dulía.

DIVISIÓN DE LA CUESTIÓN.—Santo Tomás ordena esta cuestión según las distintas especies de adoración: 1.° De la adoración de latría de Jesucristo, tanto absoluta como relativa (a.1-4). 2.° De la adoración absoluta de hiperdulía de la Virgen Santísima (a.5). 3.° De la adoración de dulía de los santos, así absoluta como relativa (a.6).

I. De la adoración absoluta de latría a Jesucristo (a.1-2)

Respecto de ella, Santo Tomás presenta dos cuestiones: 1.ª Si su humanidad debe ser adorada con la misma adoración de la divinidad, puesto que en Jesucristo hay dos naturalezas distintas (a.1). 2.ª Si la adoración de la humanidad de Jesucristo es de latría (a.2).

La razón de la primera cuestión es doble: por una parte, la misma distinción que hay entre la humanidad y la divinidad de Jesucristo, y por otra, el error de Nestorio, el cual establecía dos adoraciones distintas en Jesucristo, una como Dios y otra en cuanto hombre. Nuestra tesis es la siguiente:

Conclusión 1.ª La humanidad de Jesucristo, juntamente con su divinidad, se han de adorar con una sola y única adoración (a.1).

De fe.

LA SAGRADA ESCRITURA.—Jesucristo se atribuye a sí la misma adoración del Padre. Exponiendo a sus discípulos la unión que tiene con el Padre en todas sus operaciones, les dice: «Para que todos honren al Hijo *como honran al Padre*» (Io. 5,23). La misma adoración le dan también los discípulos después de su resurrección [1]. Esta misma reclama para Jesucristo San Pablo en su carta a los Filipenses (2,10ss). El autor de la carta a los Hebreos dice que «le adoran los ángeles» (Hebr. 1,6). Y San Juan escribe en el Apocalipsis: «Digno es el Cordero, que ha sido degollado, de recibir el poder, la riqueza, la sabiduría, la fortaleza, el honor, la gloria y la bendición» (Apoc. 5,12).

LOS SANTOS PADRES.—San Clemente Romano emplea la misma doxología respecto de Jesucristo que usa en honor de Dios [2]. San Ignacio de Antioquía ora a Jesucristo como a Dios [3]. La iglesia de Esmirna distingue entre el culto debido a los mártires y el de Jesucristo, siendo éste el mismo que damos a Dios [4]. San Justino dice muchas veces que se debe adorar a Jesucristo como a Dios [5].

EL MAGISTERIO DE LA IGLESIA.—El concilio de Efeso, en uno de los anatematismos de San Cirilo, condena la *coadoración* del hombre y de Dios en Jesucristo, como si fueran dos sujetos distintos, afirmando una sola adoración del Verbo hecho carne (Dz. 120). Y el II de Constantinopla abunda en el mismo sentido, condenando la doble adoración de Jesucristo como hombre y en cuanto Dios, al mismo tiempo que define «la única adoración de Dios Verbo encarnado con su propia carne, como desde un principio fué enseñado y practicado en la Iglesia de Dios» (Dz. 221).

[1] *Mt. 28,9; Lc. 24,52; Io. 20,28.*
[2] *Ad Cor. 20,1188; 50,7.*
[3] *Epist 10,96,7.*
[4] *Mart. Polycarpi 17,13.*
[5] *Dial. 63,1388; 13,788; 121.*

RAZÓN TEOLÓGICA.—Ya hemos dicho que en la adoración hay que tener en cuenta el término de la misma, que Santo Tomás llama cosa adorada, y la causa de la adoración. El término al cual va dirigida es siempre la persona, la cual en Jesucristo es una y única; y, por consiguiente, una y única es también la adoración que le debemos. Cierto que en Jesucristo hay dos naturalezas distintas: la divina y la humana; pero el que subsiste en una y otra es el mismo Verbo divino. Pues no rendimos homenaje a las manos del hombre, sino al hombre que tiene manos. Y si a veces decimos que honramos las manos o el pie de alguno, no decimos esto porque nuestra adoración u homenaje vaya dirigido a estas partes en sí mismas, sino al *todo* al cual pertenecen. De esta manera, alguno puede ser también honrado o venerado en algo que le es exterior, como el vestido, la imagen o un representante suyo (a.1c).

Así como una misma adoración se da a las tres personas divinas, porque una misma numéricamente es su excelencia, de igual modo que su naturaleza, así también a las dos naturalezas de Jesucristo, en cuanto que una misma es la persona de ambas en El (a.1 ad 1).

En Jesucristo existe también dualidad de operaciones: divina y humana; pero las operaciones no son objeto del culto que damos a una persona, sino la causa o razón del mismo. Por consiguiente, la dualidad de operación en Jesucristo no arguye dualidad de adoración, sino de causa de la misma (a.1 ad 2).

Conclusión 2.ª La adoración de la humanidad de Jesucristo es de latría (a.2).

Es como un corolario de la proposición anterior, ya que, respecto de Jesucristo, no hay más que una sola y única adoración, según acabamos de ver por la revelación divina, la tradición y el magisterio de la Iglesia en cuanto a la cosa que adoramos, la cual es de latría, como Dios verdadero.

Para comprender esto con toda claridad, basta con distinguir claramente entre el término o sujeto de la adoración y el objeto de la misma. Objeto de la adoración son las cosas de una persona que veneramos en ella, y sujeto o término de la misma es aquel al cual va dirigida y en el que nuestra adoración termina, siendo éste exclusivamente la persona. Ahora bien, la naturaleza humana de Jesucristo es una en la persona con el Verbo divino, a la cual se debe adoración de latría. Luego la adoración de la humanidad de Jesucristo, en cuanto al objeto formal terminativo, es solamente de latría, de la misma manera que la de la persona del Verbo divino.

Conclusión 3.ª Igual adoración se ha de dar también a cada una de sus partes en cuanto a la cosa que se adora.

Todas, efectivamente, están unidas en la persona del Verbo divino, en el cual se termina nuestra adoración. Y, por eso mismo, todas subsisten y existen con la subsistencia y existencia del Verbo divino, formando el todo que es Cristo. De aquí que no sólo la humanidad de Jesucristo, sino también cada una de sus partes es sustancialmente santa con una santidad divina, por lo cual son objeto de adoración propiamente de latría.

Es de notar que las partes de la humanidad de Jesucristo se pueden considerar de tres maneras diferentes: *a)* en sí mismas *absolutamente*; *b)* en or-

den a la persona, en la cual subsisten y de la cual son partes; *c)* y por razón de alguna perfección divina que por medio de ellas se manifiesta.

En el primer sentido tenemos lo que se llama objeto *material* de la adoración. En el segundo, el *terminativo*, que también podemos decir *quod*, por parte del fin de la adoración. Y en el tercero, el *quo*, el cual, unido al primero, constituye el *quod* por parte del objeto, *o propiamente objetivo*.

De donde resulta que, siendo múltiple el objeto material de la adoración de latría, y también el formal *quo*, el objeto terminativo es uno solo, la persona divina. Y, teniendo todas las partes de la humanidad de Jesucristo la misma persona del Verbo divino, es manifiesto que a todas ellas, sin excepción, debemos dar la misma adoración de latría.

Conclusión 4.ª Sin embargo, considerada la humanidad de Jesucristo en sí misma, por razón de sus elevadas perfecciones sobrenaturales, puede ser también causa de adoración de hiperdulía.

Indicamos antes que en la adoración hay que distinguir bien la *cosa adorada* de la *causa* de la adoración. En cuanto a la *cosa adorada*, ya dejamos dicho que a la humanidad de Jesucristo se debe una adoración de latría por su unidad en la persona con el Verbo divino. No solamente eso, sino que en este sentido no cabe otra especie de adoración respecto de Jesucristo. Pero la *causa* de la adoración puede ser múltiple, y así, a un mismo hombre se le puede honrar por razón de su ciencia, de su virtud, de su gobierno, etc. Y de modo semejante a Jesucristo por su divinidad o por la perfección de su naturaleza humana, enriquecida con todo género de gracias, en cuanto que intelectualmente la representamos como separada del Verbo.

Ahora bien, la adoración que se tributa a una persona no puede exceder los límites de la naturaleza de la causa formal que la motiva. Y siendo creada la naturaleza humana de Jesucristo, así como también las perfecciones sobrenaturales de la gracia con que estaba enriquecida, síguese que la adoración de Jesucristo exclusivamente por razón de la perfección de su naturaleza humana no puede sobrepasar los límites de una adoración de dulía muy excelente, o, lo que es lo mismo, de hiperdulía (a.2c). Si consideramos la naturaleza humana «separada del Verbo divino», solamente tendría una adoración de dulía (a.2 ad 1). Porque, aunque la adoración solamente se tributa a la persona, aquí *solamente* se considera la naturaleza humana de Jesucristo como *causa* de la adoración que le damos, y no como *cosa* a la cual se dirige y en la cual se termina nuestra adoración. Nótese que la separación de la naturaleza humana del Verbo divino es una separación de la mente y no real, precisamente porque se trata de la causa o motivo de la adoración y no de la *cosa* adorada [6].

Siendo posible y perfectamente lógica esta especie de adoración de Jesucristo, no deja, sin embargo, de correr el peligro de imaginar en Jesucristo una dualidad de personas, lo cual sería totalmente absurdo, y por eso es preciso insistir de nuevo que no se trata de una especie de adoración de Jesucristo en cuanto a la *cosa adorada*, la cual solamente es la persona divina, sino tan sólo en cuanto a la causa. Y por eso mismo esta especie de adoración de Jesucristo es realmente inseparable de la persona divina y de la adoración de latría. Porque no se da adoración alguna, sea cualquiera la causa por la cual se realice, que no sea de alguna *cosa* en la cual se termine, la cual, tratándose de Jesucristo, es solamente la persona divina. No existen, por consiguiente, dos adoraciones de Jesucristo en cuanto a la *cosa adorada*, sino tan sólo en cuanto a la *causa* o razón de la adoración.

[6] Cf. *In Sent.* 3 d. 9,1 q.2 ad 1.

II. De la adoración relativa de latría de Jesucristo (a.3-4)

Después de la adoración absoluta de Jesucristo trata Santo Tomás de la relativa, o sea, del culto que debemos dar a sus imágenes y reliquias. Esta doctrina es aplicable después por analogía a las imágenes y reliquias de los santos.

ERRORES ACERCA DEL CULTO DE LAS IMÁGENES.—Judíos, mahometanos y maniqueos, lejos de admitir el culto de las imágenes, decían que debían ser destruídas.

Los *iconoclastas*, León Isáurico, Constantino Coprónimo, León Armeno, Miguel Balbo, etc., en los siglos VII y IX declararon guerra sin cuartel al culto de las imágenes.

Los albigenses en el siglo XII, los wiclefitas en el XV y los calvinistas en el XVI se burlaban sarcásticamente de las sagradas imágenes de Jesucristo, de la Virgen y de los santos.

Los luteranos decían que las imágenes se podían tener en privado y adornar con ellas las iglesias, pero de ninguna manera darles culto.

DOBLE CONSIDERACIÓN DE LAS IMÁGENES.—La imagen puede considerarse materialmente, como tal cosa, y reduplicativamente, en cuanto imagen. En el primer caso es la misma cosa que se dice imagen, una pintura, un retrato, una estatua, en cuyo sentido la imagen no merece adoración ninguna. En el otro caso no expresa una cosa materialmente, la cual puede ser de distinta naturaleza: plata, bronce, madera, piedra, etc., sino la misma cosa que representa, la Virgen, Jesucristo, etc. Por eso dice Aristóteles que el movimiento del espíritu a la imagen, reduplicativamente en cuanto tal, es el mismo que a la cosa por ella representada; lo contrario precisamente de lo que sucede con la imagen materialmente considerada, que implica dos actos de la mente, uno a la cosa que es imagen, y otro distinto a lo que representa [7]. Síguese de aquí inmediatamente que a la imagen en cuanto tal se debe la misma adoración que al prototipo por ella representado, ya que aquélla, en este sentido, esencialmente consiste y se define por orden a él.

Esta distinción, juntamente con la consecuencia que entraña, no fué totalmente ignorada de los Santos Padres [8].

QUÉ SE ENTIENDE POR RELIQUIAS DE JESUCRISTO.—Como todo lo perteneciente a la humanidad de Jesucristo fué reasumido por El antes de su ascensión a los cielos, es manifiesto que por reliquias suyas solamente pueden entenderse los instrumentos de su pasión o aquellas cosas que tuvieron algún contacto con su humanidad santísima, como el pesebre en que nació, la sábana que envolvió su cuerpo, las espinas que hirieron su cabeza, etc. Entre todas ellas sobresale la cruz en que fué crucificado, la cual, además del contacto que tuvo con su cuerpo santísimo, lo representa extendido en ella, siendo, por eso mismo, el símbolo por antonomasia de Jesucristo.

[7] *De memoria et reminiscentia* c.1.

[8] Cf. SAN CIRILO DE JERUSALÉN, *Cateches.* 10,10; SAN AMBROSIO, *In Psalm.* 118; *Serm.* 10,23,28.

Acerca de las reliquias de Jesucristo se pueden plantear dos cuestiones muy distintas: la de su autenticidad y la del culto que les debemos dar. Dejada a un lado la primera, Santo Tomás solamente se ocupa de la segunda en esta cuestión. Por analogía, la doctrina acerca de las reliquias de Jesucristo se extiende después a las de los santos.

DOCTRINA DE LA IGLESIA ACERCA DEL CULTO EN GENERAL DE LAS IMÁGENES Y RELIQUIAS.—La Iglesia condena al que negare la legitimidad, conveniencia y utilidad del culto a las imágenes de Jesucristo, la Virgen Santísima y de los santos.

Dice así el concilio II de Nicea contra los iconoclastas: «Decidimos con toda certeza y diligencia... (que se veneren las imágenes y reliquias)... Porque el honor tributado a la imagen se da al prototipo de ella, y aquel que venera la imagen venera la persona que representa» (Dz. 302). Igual determinación toma también el concilio IV de Constantinopla (Dz. 337).

El concilio de Constanza, contra wiclefitas y husitas, reafirma la licitud de retener y dar culto a las imágenes de Jesucristo, la Virgen y los santos (Dz. 679).

El de Trento determina así el culto que se ha de dar a las imágenes, condenando al mismo tiempo con pena de excomunión a los que lo impugnen: «El honor que se da a la imagen se refiere a los prototipos que representan, de tal manera que por medio de las imágenes... nosotros adoramos a Cristo y veneramos a los santos cuyas semejanzas representan» (Dz. 984ss).

En la profesión de fe del papa Pío IV, en 1564, se dice: «Afirmo muy firmemente que las imágenes de Cristo y de la Madre de Dios, siempre virgen, y de los otros santos, deben ser poseídas y retenidas y que se les debe dar honor y veneración» (Dz. 998).

Por fin, el Código de Derecho Canónico establece: «A las santas reliquias e imágenes se les debe veneración y un culto relativo a la persona a la cual hacen referencia estas reliquias e imágenes» (can.1255).

Las imágenes simbólicas de Dios no parecen haber existido en Oriente antes de los iconoclastas. En la Iglesia occidental se encuentran imágenes de la Trinidad desde el siglo IV, y de Dios Padre solamente, antes del X. Esto hizo que en la Edad Media y posteriormente fuese considerada su legitimidad opinión particular de algunos teólogos, contradicha por otros. Sin embargo, Alejandro VIII en 1690 y Pío VI en 1794 condenaron su impugnación (Dz. 1315 1569). Lo que prueba también su conveniencia y utilidad[9]. La imagen del Espíritu Santo, bajo la figura de paloma, tiene su fundamento en el Evangelio y es de uso universal.

SENTENCIAS DE ALGUNOS TEÓLOGOS ACERCA DE LA NATURALEZA DEL CULTO DE LAS IMÁGENES.—Durando, Alfonso de Castro y otros teólogos sostienen que las imágenes no son *de ninguna manera* objeto de culto, sino tan sólo signo u ocasión del que damos a las personas que representan.

San Belarmino, con otros teólogos, admite que *de alguna manera* son objeto de culto, pero siempre inferior al que damos a las personas por ellas representadas. Porque nunca pueden ser objeto del culto de latría, que es propio de Dios exclusivamente.

Santo Tomás opina que la imagen como *cosa* no merece culto alguno, pero en cuanto imagen tiene el mismo que la cosa por ella representada.

---

[9] Cf. *Dict. de Théol. Cathol.: Culte* col.837; *Sum. Th.* 2-2 q.94 a.2 ad 1; *In Sent.* 3 d.9 q.1 a.2 sol.2 ad 3.

DOCTRINA DE SANTO TOMÁS.—La expresamos en la siguiente tesis:

A las imágenes de Jesucristo, materialmente consideradas, no se les debe adoración alguna; pero, consideradas en cuanto imágenes, se les ha de tributar un culto relativo de latría. A la cruz en que Jesucristo fué crucificado, por doble motivo, en cuanto imagen de Jesucristo y por el contacto que tuvo con El. A las demás reliquias de Jesucristo, solamente por razón de su contacto con el Redentor.

Más probable y conforme con los documentos de la Iglesia.

A las imágenes de Jesucristo materialmente tomadas y en cuanto a imágenes

En el primer sentido, es manifiesto que no se les debe dar culto alguno. Son cosas creadas, de materia diversa, en sí mismas siempre inferiores al hombre, a las que éste no debe dar culto y veneración.

Formalmente, en cuanto imágenes, son la misma cosa por ellas representada en su ser representativo, y de aquí que nuestra mente, con un mismo acto, se refiera a ellas de esta manera y a la cosa que expresan, como ya decía Aristóteles. De donde se sigue que, mereciendo Jesucristo un culto de latría, a sus imágenes debemos darles también este mismo culto, no absoluto, sino *relativo* (a.3).

A la cruz en que fué crucificado

Debemos aplicar aquí la misma doctrina que acabamos de exponer respecto de las imágenes de Jesucristo en general. En cuanto a su materialidad, no merece culto alguno. Pero, considerada como el símbolo por antonomasia de la pasión de Jesucristo, que en ella sufrió muerte atrocísima para redimirnos del pecado, representa al mismo Jesucristo en el acto sublime de su inmolación por nosotros. A la cual, por tanto, debemos adorar con una adoración de latría *relativa* en cuanto imagen de Cristo y por razón del contacto que con El tuvo (a.4).

A las demás reliquias de Jesucristo solamente por razón de su contacto con el Redentor

El contacto de los instrumentos de la pasión de Jesucristo, la lanza, los clavos, la corona de espinas y otros objetos que tocaron su humanidad santísima, da a estos objetos una relación especial al mismo Jesucristo, por razón de la cual merecen también el culto de latría relativa, según el principio antes enunciado. La cruz en que fué crucificado tiene, por su importancia especial y por haber consumado Jesucristo, extendido en ella, el misterio de nuestra redención, la razón de imagen o de símbolo por excelencia del Redentor, a la cual llama San Mateo (24,30) «signo del Hijo del hombre» (a.4 ad 3).

Contra esta doctrina de Santo Tomás se presentan algunas *dificultades*, que son precisamente las razones en que se apoya la opinión de San Belarmino y de otros teólogos.

La sentencia de Durando ha sido totalmente desechada por su disconformidad con la doctrina y la práctica de la Iglesia.

El concilio de Nicea dice expresamente que el culto de *latría es propio de Dios*, el cual no debe darse a las imágenes. Tal es el argumento principal de San Belarmino.

El culto de latría que es propio y exclusivo de Dios es el *absoluto*, el cual nadie atribuye a las imágenes, sino solamente el *relativo*. Entre los griegos,

la palabra *latría* tenía un sentido solamente absoluto, en el cual procede la definición de Nicea y los testimonios de los Padres que en su favor cita San Belarmino. La precisión del culto de latría, en *absoluto* y *relativo*, es muy posterior a las definiciones de aquel concilio y a los testimonios de los Padres citados por San Belarmino, al menos como doctrina corriente.

Es muy significativo a este propósito que el IV concilio de Constantinopla, el concilio de Trento, la profesión de fe de Pío IV y el Código de Derecho Canónico omitan aquello del concilio II de Nicea: que a las imágenes no se les debe dar un culto de latría, dejando en sus fórmulas ancho cauce para el desenvolvimiento del culto relativo de latría de las mismas. Pues todas dicen, sin excluir la del II concilio de Nicea, que a las imágenes se da el culto de la persona que representan. Es más, el Código de Derecho Canónico hasta parece indicar con suficiente claridad el culto relativo de latría de las imágenes de Jesucristo, y lo mismo Pío XII [10].

La veneración y respeto que por la bendición o consagración adquieren los objetos destinados al culto, no se puede confundir con el *relativo* de las imágenes. Porque esos objetos tienen un carácter sagrado de *finalidad* o *destino* en virtud de la bendición o consagración, mientras que las imágenes *formalmente*, en cuanto imágenes, son el mismo prototipo en su ser representativo, debiéndoseles, por tanto, en este sentido, el mismo culto que a la persona que representan, es decir, un culto no absoluto, sino *relativo*. O sea, que las imágenes, además de la veneración común a todas las cosas destinadas al culto, tienen otra especial que les conviene reduplicativamente en cuanto imágenes.

La diferencia entre el culto absoluto y el relativo no afecta al culto mismo, o sea, al acto del que lo da, sino al *término* de aquél. Lo cual prueba que tan sólo a Dios se debe un culto de latría *absoluto*, y a las imágenes, solamente *relativo*. En sí mismo es uno solo, puesto que el *relativo* es totalmente por el *absoluto*. Y según el aforismo: *donde una cosa es exclusivamente por otra y en orden a ella, no hay más que una sola*. Por eso, uno mismo es el acto del espíritu, que se *termina* en la persona y recae sobre la imagen que la representa en cuanto tal.

Muy bien dice a este propósito Bossuet: «Santo Tomás atribuye a la cruz el culto de latría, que es culto supremo; pero un culto de latría *respectivo*, el cual, por esto mismo, no es supremo, no conviniéndole nada más que por orden a Jesucristo. El fundamento del santo Doctor es que el movimiento del espíritu que recae sobre la imagen es el mismo que se dirige al original, en el cual ambos se unen y fusionan. ¿Quién puede despreciar este sentido? Nadie sin duda; si la expresión desagrada, todo se arregla con abandonarla, como lo ha hecho Petau; pues la Iglesia no ha adoptado esta expresión de Santo Tomás, pero sería bien fútil y vano maravillarse de cosas que tienen un sentido tan razonable. En verdad, esto es piadoso, y da pena imaginar que tales minucias se hayan llevado hasta romper la unidad» [11]. Aunque es verdad que la Iglesia no ha adoptado los mismos términos de Santo Tomás para expresar el culto a las imágenes, hoy día es completamente cierto que aceptó todos sus conceptos, como lo hace Pío XII en la encíclica *Haurietis aquas* a propósito de la devoción al Corazón de Jesús (cf. nota 10).

¿Se puede dar culto de latría relativa a las criaturas consideradas como imagen de Dios? Si las criaturas fueran sólo imágenes formales de Dios, la respuesta tendría que ser afirmativa. Pero, como cada una tiene su naturaleza propia, además de imagen, sea cualquiera la solución que se adopte desde el punto de vista especulativo, *prácticamente* hay que responder negativamente a la

[10] *Haurietis aquas*: AAS 48 (1956) p.343.
[11] *Lettre a Frère N.*, *Oeuvres complètes* t.17 p.282.

pregunta antes indicada. Pues en ese caso existiría el peligro de dar a la criatura el culto que sólo a Dios es debido.

DEL CULTO AL SACRATÍSIMO CORAZÓN DE JESÚS

SENTIDO EN QUE ESTA CUESTIÓN DEBE SER TRATADA.—Todos los autores convienen en que esta cuestión ha de tratarse según el sentido que tiene en la práctica y vida de la Iglesia. Afortunadamente, el papa Pío XII, en su encíclica *Haurietis aquas*, después de exaltar la importancia de esta devoción, fija posiciones, resuelve muchas cuestiones, determina definitivamente el origen, la naturaleza de esta devoción, y señala sus fines y efectos en la Iglesia, pudiendo considerarse como un tratado completo y definitivo de la misma [12]. Nosotros no haremos otra cosa que recoger sus enseñanzas, a ser posible con sus mismas palabras.

IMPORTANCIA DE LA DEVOCIÓN AL CORAZÓN DE JESÚS.—Dice así Pío XII: «Con toda razón podemos considerar este culto, que cada día se enciende y extiende por todas partes, el inapreciable don que el Verbo encarnado y Salvador nuestro, como único mediador de la gracia y de la verdad entre el Padre celestial y el género humano, ha concedido a su mística esposa en los últimos siglos».

«Si consideramos su naturaleza peculiar, es manifiesto que este culto es un acto de religión excelentísimo, puesto que exige de nosotros una plena y entera voluntad de entrega y consagración al amor del divino Redentor, del que es señal y símbolo viviente el Corazón traspasado».

«La Iglesia ha tenido siempre y tiene en tan grande estima el culto del Sacratísimo Corazón de Jesús, que se empeña en fomentarlo y propagarlo por todas partes entre el pueblo cristiano y se esfuerza diligentemente en defenderlo contra el naturalismo y el sentimentalismo».

«¿Quién se atreverá a llamar inútil o menos acomodada a nuestros tiempos esta devoción, que nuestro predecesor, de imperecedera memoria, León XIII llamó «estimadísima práctica religiosa» [13], y en la que vió un poderoso remedio para los mismos males que en nuestros días de manera más aguda y con más extensión aquejan a los individuos y a la sociedad?» «¿No están, acaso, contenidos en esa forma de devoción el compendio de toda la religión y aun la norma de vida más perfecta, como quiera que guía más suavemente las almas al profundo conocimiento de Cristo Señor nuestro y con mayor eficacia las mueve a amarle más apasionadamente y a imitarlo más de cerca?» [14]

ORIGEN DEL CULTO AL CORAZÓN DE JESÚS.—El papa Pío XII muestra un interés grande en hacer ver que el culto al Corazón de Jesús no está fundado precisamente en las revelaciones de Santa Margarita María Alacoque, sino en las mismas fuentes de la revelación divina. «Es persuasión nuestra que el culto tributado al amor de Dios y de Jesucristo para con el género humano, a través del símbolo augusto del Corazón transverberado del Redentor, no ha estado jamás completamente ausente de la piedad de los fieles». «Se distinguieron por haber establecido y promovido cada vez más este culto al Corazón Sagrado de Jesús: San Buenaventura, San Alberto Magno, Santa Gertrudis, Santa Catalina de Sena, el Beato Enrique Suso, San Pedro Canisio y San Francisco de Sales. A San Juan Eúdes se debe el primer oficio litúrgico en honor del Sagrado Corazón de Jesús, cuya fiesta se celebró por primera vez, con el beneplácito de muchos obispos de Francia, el 20 de octubre

[12] Cf. AAS (1956) vol.48 p.307-53.
[13] *Annum Sacrum*, 25 de mayo de 1899.
[14] Pío XI, *Miserentissimus Redemptor*: AAS XX p.167.

de 1672. Pero entre todos los promotores de esta excelsa devoción merece un puesto oficial Santa Margarita María Alacoque, quien con la ayuda de su director espiritual, el Beato Claudio de la Colombière, y con su ardiente celo consiguió que este culto, no sin admiración de los fieles, adquiriese un gran desarrollo y, revestido de las características del amor y de la reparación, se distinguiese de las demás formas de la piedad cristiana».

«No puede decirse, por consiguiente, ni que este culto debe su origen a revelaciones privadas ni que apareció de improviso en la Iglesia, sino que brotó de la fe viva y de la piedad ferviente de almas predilectas hacia la persona adorable del Redentor y hacia aquellas gloriosas heridas suyas, testimonio de su amor inmenso, que íntimamente conmueven los corazones. Es evidente, por tanto, que las revelaciones de que fué favorecida Santa Margarita María no añadieron nada nuevo a la doctrina católica. Su importancia consiste en que, al mostrar el Señor su corazón sacratísimo de modo extraordinario y singular, quiso atraer la consideración de los hombres a la contemplación y a la veneración del amor misericordiosísimo de Dios para con el género humano».

«Una prueba evidente de que este culto promana de las fuentes mismas del dogma católico la da el hecho de que la aprobación de la fiesta litúrgica por parte de la Sede Apostólica precedió a los escritos de Santa Margarita. En realidad, independientemente de toda revelación privada y secundando sólo los deseos de los fieles, la Sagrada Congregación de Ritos, con decreto del 25 de enero de 1765 aprobado por nuestro predecesor Clemente XIII el 6 de febrero del mismo año, concedió a los obispos de Polonia y a la Archicofradía Romana del Sagrado Corazón de Jesús la facultad de celebrar la fiesta litúrgica».

«A esta primera aprobación, dada en forma de privilegio y limitadamente, siguió otra, a distancia casi de un siglo, de importancia mucho mayor y expresada en términos más solemnes. Nos referimos al decreto de la Sagrada Congregación de Ritos del 23 de agosto de 1856, anteriormente mencionado, con el cual nuestro predecesor Pío IX, de inmortal memoria, acogiendo las súplicas de los obispos de Francia y de casi todo el mundo católico, extendió a toda la Iglesia la fiesta del Corazón Sacratísimo de Jesús y prescribió su celebración litúrgica».

«De cuanto hemos expuesto hasta ahora aparece evidente que en los textos de la Sagrada Escritura, en la tradición y en la sagrada liturgia es donde los fieles han de encontrar principalmente los manantiales límpidos y profundos del culto al Corazón Sacratísimo de Jesús si desean penetrar en su íntima naturaleza y sacar de su pía meditación alimento e incremento del fervor religioso».

TRIPLE ACEPCIÓN DEL CORAZÓN.—El corazón se puede tomar en tres sentidos diferentes: *materialmente, simbólicamente* y de una manera *metafórica.* En el primer sentido, significa la parte del organismo designada con ese nombre. En el segundo, juntamente con la parte material, todo lo que esa parte del organismo representa en una persona. Y en el tercero, la cosa representada, prescindiendo del signo que la representa. Por consiguiente, entre estas tres acepciones existe la siguiente diferencia: en el primer caso es la parte orgánica, sin la significación moral que tiene; en el tercero, la vida interior de la persona, sin el signo que la expresa o simboliza, y en el segundo, las dos cosas a la vez.

El corazón, parte de la humanidad de Jesucristo y símbolo de toda su vida interior.—Que el corazón de Jesucristo constituye una de las partes más nobles de su humanidad, es cosa del todo manifiesta. Pero es que en la Sagrada Escritura el corazón es, además, símbolo de toda la vida interior de una persona. Prueba de ello son las siguientes expresiones: «Sirve a Yavé, tu Dios, con todo tu corazón» (Deut. 10,12). «Cuidad mucho de que no se deje seducir vuestro corazón» (Deut. 11,16). «Amarás al Señor, tu Dios, con todo tu corazón» (Mt. 22,37; Deut. 13,3). «Inclina tu corazón a la prudencia» (Prov. 22,26). «Porque os hablé de estas cosas, vuestro corazón se llenó de tristeza» (Io. 16,6). «Se alegrará vuestro corazón y nadie será capaz de quitaros vuestra alegría» (Io. 16,11).

Tanto los Santos Padres como los teólogos acostumbran también a usar el corazón en este sentido simbólico de la vida interior de la persona.

Con gran precisión describe Pío XII el simbolismo del triple amor que anidaba en el corazón de Jesucristo. «Con mucha razón es considerado el corazón del Verbo encarnado como índice y símbolo del triple amor con que el divino Redentor ama continuamente al Eterno Padre y a todos los hombres. Es *ante todo* símbolo del divino amor, que en El es común con el Padre y el Espíritu Santo, y que sólo en El, como Verbo encarnado, se manifiesta por medio del caduco y frágil instrumento humano, ya que «en El habita la plenitud de la Divinidad corporalmente».

«Además, el corazón de Cristo es símbolo de ardentísima caridad, que, infundida en su alma, constituye la preciosa dote de su voluntad humana y cuyos actos son dirigidos e iluminados de una doble y perfectísima ciencia, la beatífica y la infusa».

«Finalmente, y esto en modo *más natural y directo,* el corazón de Jesús es símbolo de su amor sensible, ya que el cuerpo de Jesucristo, plasmado en el seno castísimo de la Virgen María por obra del Espíritu Santo, supera en perfección, y, por ende, en capacidad perceptiva, todo otro organismo humano».

OBJETO DEL CULTO AL CORAZÓN SACRATÍSIMO DE JESÚS.—Pío XII se sirve de una terminología sumamente clara, sencilla y propia para explicar la devoción y el culto al Corazón de Jesús, cual es la distinción de su objeto en *final* o *terminativo, propio* o *específico* y *causal* o *motivo.*

El objeto *final o terminativo* es la persona del Verbo divino, y nada más que la persona. Pío XII lo dice bien claramente: «A la persona misma del Verbo encarnado, como fin o término, se dirige el culto tributado a sus imágenes, sean éstas las reliquias de su acerba pasión, sea a la imagen que supera a todas en valor expresivo, es decir, el corazón herido de Cristo crucificado». Y un poco más adelante: «Es necesario, en doctrina tan fundamental y de tanta importancia, que todos tengan presente el natural simbolismo por el cual el corazón físico de Jesús *se refiere a la persona del Verbo,* el cual se funda en la verdad primaria de la unión hipostática; quien esto negase renovaría errores condenados más de una vez por la Iglesia por contrarios a la unidad de persona de Jesucristo en dos naturalezas distintas». Con esto, al mismo tiempo que quedan reprobadas ciertas formas de proponer el culto y la devoción al Corazón de Jesús, en sí mismo como desligado de la persona, se enseña también que el objeto *final* o *terminativo* de aquéllos es exclusivamente la persona del Verbo divino.

En cuanto al objeto *propio y específico,* el desconcierto de los autores era muy grande hasta ahora. Así, mientras unos enseñaban que era el *corazón metafórico,* el amor de Jesucristo (los teólogos de los siglos XVII y XVIII), otros, como Perrone, sostenían que el *corazón físico* solamente. Y entre los que establecían el *simbólico,* mientras unos señalaban el corazón físico y el

amor humano (Galtier), otros indicaban el corazón físico y el amor teándrico (Billot, Zubizarreta, etc.).

También en este punto Pío XII ha realizado un gran avance en la determinación y precisión del objeto *propio y específico* del culto al Corazón de Jesús. «En él—dice el P. Héris—hay dos elementos: uno sensible, el corazón de carne, y otro espiritual, lo que el corazón significa y representa. Ambos hacen un solo objeto de culto, de la misma manera que el signo en cuanto tal y la cosa significada son una misma cosa, o el alma y el cuerpo constituyen el hombre. Estos dos elementos están subordinados entre sí, siendo el principal el amor del Verbo encarnado, y secundario el otro, pero ambos necesarios para integrar el objeto del culto» [15].

Siendo el corazón de Jesucristo símbolo del amor divino, del teándrico, o divino-humano, y del simplemente humano, ¿cuál de ellos es objeto del culto que se tributa a aquél?

Los tres a la vez, aunque de una manera principal el *divino*, principio y fuente de los dos anteriores. Por eso dice Pío XII: «Cuando adoramos al corazón de Jesucristo, en él y por él adoramos tanto el amor *increado* del Verbo divino como su amor *humano* y sus demás afectos y virtudes, ya que uno y otro amor movió a nuestro Redentor a inmolarse por nosotros y por toda la Iglesia». «Porque es *innata* al Sagrado Corazón la cualidad de ser símbolo e imagen expresiva de la infinita caridad de Jesucristo, que nos incita a devolverle amor por amor» [16]. «Pues el corazón de nuestro Salvador es en cierta manera reflejo de la imagen de la divina persona del Verbo y asimismo de sus dos naturalezas, humana y divina; y en él podemos considerar no sólo un símbolo, sino también como un compendio de todo el misterio de nuestra redención». De donde resulta que el culto al Sacratísimo Corazón de Jesús, «en sustancia, no es otra cosa que el culto al *amor divino y humano* del Verbo encarnado, y también el culto a aquel amor con que el Padre y el Espíritu Santo aman a los hombres pecadores. Porque, como observa el Doctor Angélico (3 q.48 a.5), la caridad de las tres divinas personas es el *principio* de la redención humana, en cuanto que, inundando copiosamente la voluntad humana de Jesucristo y su corazón adorable, lo indujo con la misma caridad a derramar su sangre para rescatarnos de la servidumbre del pecado».

La misma doctrina enseñan Pío IX, Pío XI, y se desprende también de las palabras que Nuestro Señor dirigió a Santa Margarita María. Así, dice el primero que el objeto del culto al Corazón de Jesús es «el corazón sacratísimo flagrante de caridad» [17]. «El mismo amor de Dios propuesto para ser venerado con un culto especial», enseña Pío XI; el cual también afirma que «Jesús muestra su corazón sacratísimo como bandera de paz y de caridad» [18]. «¿Ves aquel corazón abrasado con un amor tan grande de los hombres?» (palabras de Nuestro Señor a Santa Margarita María)...

Aparte de otras razones de orden secundario, como la de ser una parte nobilísima del cuerpo de Jesucristo, de haber sido verberado en la cruz, brotando de él sangre y agua, que significaban el bautismo, la Iglesia y los demás sacramentos, la *causa principal* o motivo del culto especial que damos al Corazón de Jesús, está en ser símbolo natural de la inmensa caridad de Jesucristo y del influjo redentor que ésta tuvo en nosotros. «Con mucha razón el Corazón del Verbo encarnado es considerado como índice y símbolo

[16] *Le Verbe incarné* apéndice II p.362.
[17] LEÓN XIII, *Annum Sacrum*.
[17] *Breve de beatificación de Margarita María*, 1864.
[18] *Miserentissimus Dominus*, 1929.

del triple amor con que el divino Redentor ama continuamente al Eterno Padre y a todos los hombres».

«... Amaestrados por los sagrados textos y por los símbolos de la fe de la perfecta consonancia y armonía que reina en el alma santísima de Jesucristo y de que El dirigió con *finalidad redentora* todas las manifestaciones de su triple amor, podemos nosotros con toda seguridad contemplar y venerar el corazón del Redentor divino como la imagen elocuente de su caridad y el testimonio de nuestra redención».

«Supuesta la verdad fundamental de la unión hipostática, fácilmente podemos entender cómo el Corazón de Jesús es el corazón de una persona divina, es decir, el Verbo encarnado, y que, por consiguiente, representa y pone ante los ojos *todo el amor* que nos ha tenido y nos tiene aún. Y aquí está la razón por qué el culto al Sagrado Corazón se considera, en la práctica, como la más completa profesión de la religión cristiana». Así, pues, bien podemos decir que «la *caridad divina hacia nosotros* (es la) *razón principal* de este culto, (la cual) exaltan tanto el Antiguo como el Nuevo Testamento con imágenes sumamente conmovedoras. Y estas imágenes, por encontrarse en los libros santos que predecían la venida del Hijo de Dios hecho hombre, pueden considerarse como un presagio de lo que había de ser el símbolo e índice más noble del amor divino, es a saber: el Corazón Sacratísimo y adorable del Redentor divino».

De todo lo cual se desprende que el objeto *final o terminativo* de la devoción y del culto al Corazón de Jesús es exclusivamente la persona del Verbo encarnado; el *propio y específico*, el corazón de carne juntamente con el amor de Jesucristo, del cual es aquél símbolo, *natural e inmediatamente* de su amor sensible, y *principalmente* del divino; y la *causa o motivo* de este culto, los efectos que el amor de Jesucristo tiene en nosotros, contenidos en los misterios de nuestra redención, justificación y glorificación.

Si tratáramos ahora de reducir la terminología empleada por Pío XII en la explicación del culto al Corazón de Jesús a la general de los actos humanos, según la doctrina común de los autores escolásticos, diríamos que el objeto *final*, o *terminativo*, es lo mismo que el objeto formal *quod* por parte *del que lo tributa*, el cual es única y exclusivamente la persona a quien se rinde el culto. Porque, tratándose de los objetos de los actos del culto que una persona da a otra, hay que expresarlos no sólo por la parte que mira a los actos del culto en sí mismos, sino también de la persona que los pone según el modo en que ésta los considera o enfoca. Y, por eso mismo, el primer objeto que se señala en el culto al Corazón de Jesús es el *final*, o *terminativo*, del que no se hace mención cuando se habla del objeto de los actos de dicho culto en general.

El objeto *propio*, o *específico*, del culto al Corazón de Jesús es el objeto *quod* y *quo* de los actos en sí mismos. El objeto *quod* es el corazón material como *parte* de la persona del Verbo encarnado y como *símbolo* de *todo* su amor, juntamente con la persona divina y *todo* el amor significado de la misma. De manera que el corazón y la persona y el corazón-símbolo y todo el amor de la persona, unidos entre sí, constituyen el objeto *quod* de los actos del culto al Corazón de Jesús. En él entran, por lo tanto, dos elementos distintos y subordinados entre sí: el corazón material y la persona divina, en el primer caso, y el corazón-símbolo y todo el amor de aquélla, en el segundo; de los cuales el primero es siempre elemento *material* res- y todo el amor de la persona, unidos entre sí, constituyen el objeto *quod* de los actos del culto al Corazón de Jesús en los objetos *material* y *formal* «*quo*» de los mismos, siendo el primero el corazón material, ya como parte

de la persona o como símbolo de su amor, y el formal *quo* la suprema excelencia de la persona divina y de *todo* su amor.

Y como el culto a una persona lo da siempre otra, que también tiene su razón formal para dárselo, de aquí que la *causa* o *motivo* del culto al Corazón de Jesús sea lo mismo que la razón formal *sub qua* el que lo da se mueve a dárselo, la cual no es otra que la misma excelencia suprema de la persona y del amor divinos, juntamente con la parte que ambos tuvieron en nuestra redención como *causa* de la misma.

Conforme a esto, expresamos en la siguiente proposición la naturaleza íntima del culto que, según Pío XII, debe tributarse al Corazón Sacratísimo de Jesús.

Al Corazón Sacratísimo de Jesús se debe tributar un culto especial de latría absoluta, como parte de la humanidad de Jesucristo, y al mismo tiempo también de latría relativa, en cuanto símbolo natural de su amor y de toda su vida interior.

A) De latría absoluta, como parte de la humanidad de Jesucristo

Es persuasión firme de Pío XII que la «fuente primaria» de la devoción y del culto al Sagrado Corazón de Jesús se encuentra en la REVELACIÓN DIVINA. Reconoce al mismo tiempo como cosa indudable «que en los libros sagrados nunca se hace mención cierta de un culto de especial veneración y amor tributado al corazón físico del Verbo encarnado, por su prerrogativa de símbolo de su encendidísima caridad». No obstante, implícitamente en ellos se contiene toda la doctrina acerca del Corazón de Jesús. «El Verbo de Dios no ha tomado un cuerpo ilusorio y ficticio..., sino que El ha unido a su divina persona una naturaleza humana individua, íntegra y perfecta, concebida en el seno purísimo de María Virgen por virtud del Espíritu Santo. Nada, pues, faltó a la naturaleza humana asumida por el Verbo de Dios: en verdad El la posee sin ninguna disminución, sin ninguna alteración, tanto en los elementos constitutivos espirituales cuanto en los corporales, conviene a saber: dotada de inteligencia y de voluntad y demás facultades cognoscitivas internas y externas; dotada igualmente de las potencias afectivas sensitivas y de sus correspondientes pasiones...

No habiendo, pues, duda alguna de que Jesús poseía un verdadero cuerpo humano dotado de todos los sentimientos que le son propios, entre los que sobresale el amor, es de la misma manera mucha verdad que El estuvo provisto de un corazón físico en todo semejante al nuestro, no siendo posible que la vida humana, privada de este excelentísimo miembro del cuerpo, tenga su natural actividad afectiva. Por consiguiente, el corazón de Cristo, unido hipostáticamente a la persona divina del Verbo, debió, sin duda, palpitar de amor y de todo otro afecto sensible; todos estos sentimientos eran tan conformes y tan en armonía con la voluntad humana, rebosante de caridad divina, y con el mismo amor infinito que el Hijo tiene común con el Padre y el Espíritu Santo, que jamás se interpuso la mínima oposición y discordia entre estos tres amores». Para mayor abundamiento, toda la obra de nuestra redención, a la cual estaba ordenada la encarnación del Verbo, es toda ella una obra de amor, la cual constituye el gran misterio del amor de Dios hacia nosotros.

Por tanto, aun cuando explícitamente nada se encuentre en los libros sagrados acerca del Corazón de Jesús, implícitamente contienen toda su doctrina mejor que en cualquiera otra parte, siendo aquélla, como así es, la doctrina del amor de Dios y de Jesucristo para con el hombre.

Cosa parecida sucede también con los SANTOS PADRES. «Testigos veraces de la verdad revelada, advirtieron muy oportunamente lo que ya el apóstol San Pablo había claramente significado, a saber, que el amor divino es como el *principio* y el *culmen* de la obra de la encarnación y redención. Frecuentemente se lee en sus escritos que Jesucristo tomó en sí la humana naturaleza perfecta y nuestro cuerpo frágil y caduco para procurarnos la salvación eterna y para manifestar y patentizar en forma sensible su amor infinito haca nosotros». «Bien es verdad que los Padres de la Iglesia que hemos citado y otros semejantes, aunque prueban abundantemente que Jesucristo estuvo sujeto a los sentimientos y afectos humanos y que por eso precisamente tomó la naturaleza humana para procurarnos la eterna salvación, con todo, no refieren en concreto dichos afectos a su corazón físicamente considerado, señalando en él el símbolo de su amor infinito».

«Por más que los evangelistas y los demás escritores sagrados no nos describan abiertamente el corazón de nuestro Redentor, no menos vivo y sensible que el nuestro, y las palpitaciones y estremecimientos debidos a las diversas conmociones y afectos de su alma y la ardentísima caridad de su doble voluntad, sin embargo, frecuentemente ponen de relieve su divino amor y las conmociones sensibles con él relacionadas: el deseo, la alegría, la tristeza, el temor y la ira, según las expresiones de su mirada, palabras y gestos. Y principalmente el rostro adorable de nuestro Salvador fué, sin duda, el índice y como el espejo fidelísimo de los afectos, que, conmoviendo en varios modos su ánimo a semejanza de las olas que entrechocan, llegaban a su corazón santísimo y excitaban sus latidos».

El MAGISTERIO DE LA IGLESIA es en este punto mucho más concreto y terminante. Los concilios de Efeso y II de Constantinopla determinan bajo anatema, contra los nestorianos, que, tratándose de Jesucristo, no se da nada más que una sola adoración de su divinidad y humanidad (Dz. 120 221). Siendo ésta de latría y el corazón una parte de la humanidad de Jesucristo, síguese que ha de tener la misma especie de adoración. Pío VI enseña, contra los pistorienses, que «al corazón en cuanto es de Jesús, es decir, de la persona del Verbo, a la cual fué inseparablemente unido», se puede adorar con adoración de latría (Dz. 1563). Y, en este mismo sentido, los papas León XIII, Pío IX, Pío XI y Pío XII exaltan y propagan la devoción y culto al Corazón de Jesús.

Pío XII, en su encíclica *Haurietis aquas*, no sólo enseña el culto de latría al Corazón de Jesús, sino que también da LA RAZÓN TEOLÓGICA, como ahora mismo veremos. «Hay que entender bien, dice, la razón por la cual la Iglesia tributa al corazón del divino Redentor el culto de latría. Tal razón, como bien sabéis, venerables hermanos, es doble. La *primera*, que también es común a los demás miembros adorables del cuerpo de Jesucristo, se funda en el hecho de que su corazón, siendo una parte nobilísima de la naturaleza humana, está unido hipostáticamente a la persona del Verbo de Dios, y, por lo tanto, se le ha de tributar el mismo culto de adoración con que la Iglesia honra a la persona del mismo Hijo de Dios encarnado. Se trata, pues, de una verdad de fe católica, que fué solemnemente definida en el concilio ecuménico de Efeso y en el II de Constantinopla».

Es un caso particular de la tesis general establecida anteriormente: que todas las partes de la humanidad de Jesucristo merecen un culto de latría absoluta, en cuanto a la cosa que se adora.

B) Y al mismo tiempo también de latría relativa, en cuanto símbolo natural de su amor y de toda su vida interior

«La *otra razón* pertenece de manera especial al corazón del divino Redentor, y, por lo mismo, le confiere un título *del todo propio* para recibir el culto de latría. Proviene de que su corazón, más que ningún otro miembro de su cuerpo, es el *índice natural*, o *el símbolo*, de su inmensa caridad hacia el género humano. Es innata al Sagrado Corazón, como observaba nuestro predecesor León XIII, de inmortal memoria, la cualidad de ser *símbolo e imagen expresiva* de la infinita caridad de Jesucristo, que nos incita a devolverle amor por amor».

Es una de las ideas en que más insiste Pío XII en su encíclica *Haurietis aquas* la del simbolismo del Corazón de Jesús. Y así, llama a éste «símbolo del amor de Jesucristo», «imagen de la caridad del Redentor», «símbolo de nuestra redención», «imagen en cierto modo de la persona divina del Verbo encarnado», «símbolo natural de la persona del Verbo encarnado, por el que se representa y pone ante los ojos *todo el amor* que nos ha tenido y nos tiene aún», etc. Esta verdad del simbolismo natural del Corazón de Jesús descansa en la primaria de la unión hipostática.

Ahora bien, «a las imágenes se les tributa un culto religioso no consideradas en sí mismas, es decir, en cuanto realidades (culto absoluto), sino en cuanto son imágenes que nos llevan hasta Dios encarnado. El movimiento del alma hacia la imagen, en cuanto imagen, no se para en ella, sino que tiende al objeto representado por la imagen (2-2 q.81 a.3 ad 3). A la persona misma del Verbo llega, pues, el culto *relativo* tributado a sus imágenes, sean éstas las reliquias de su acerba pasión, sea a la imagen que supera a todas en valor expresivo, es decir, al corazón herido de Cristo crucificado».

«Con esto no pretendemos que el Corazón de Jesús haya de ser considerado y adorado como la que llaman imagen formal, es decir, la representación perfecta y absoluta de su amor divino, no siendo posible representar adecuadamente con ninguna imagen creada la íntima esencia de este amor; pero el alma fiel, venerando el Corazón de Jesús, adora juntamente con la Iglesia el símbolo y como la huella de la caridad divina, la cual ha llegado hasta amar con el corazón del Verbo encarnado al género humano, contaminado con tantos crímenes».

«Nada, por tanto, prohibe que adoremos el Corazón Sacratísimo de Jesús en cuanto es partícipe y símbolo natural y sumamente expresivo de aquel amor inexhausto en que arde el divino Redentor aún hoy para con los hombres. Aun cuando ya no está sometido a las perturbaciones de esta vida mortal, vive y palpita y está unido de modo indisoluble con la persona del Verbo divino, y en ella y por ella, con su divina voluntad».

«Y así, del elemento corpóreo que es el corazón de Jesucristo y de su natural simbolismo, es legítimo y justo que, llevados por las alas de la fe, nos elevemos no sólo a la contemplación de su amor sensible, sino más alto, hasta la consideración y adoración de su excelentísimo amor infuso, y, finalmente, en un vuelo sublime y dulce a un mismo tiempo, hasta la meditación y adoración del amor divino del Verbo encarnado, ya que a la luz de la fe, por la cual creemos que en la persona de Cristo están unidas la naturaleza humana y la naturaleza divina, podemos concebir los estrechísimos vínculos que existen entre el amor sensible del corazón físico de Jesús y su doble amor espiritual, el humano y el divino».

FINES DE LA DEVOCIÓN Y CULTO AL CORAZÓN DE JESÚS

Tres: excitar el amor de Dios en nosotros, ya que el amor provoca el amor; repararlo de las ofensas de los hombres, a lo cual estamos obligados por los títulos de justicia y de amistad, e imitarlo [19].

III. De la adoración absoluta de hiperdulía a la Virgen Santísima

Trata Santo Tomás en el artículo 5 de esta cuestión de la naturaleza del culto que debemos tributar a la Virgen Santísima. Respecto de este particular ha habido muchos errores, los cuales enumeraremos sucintamente.

ERRORES.—*a*) De los coliridianos, los cuales ofrecían sacrificios a la Virgen María y le daban un culto de latría.

b) Por el contrario, los antidicomarianitas le negaban todo culto. De unos y otros habla San Epifanio [20].

c) Los iconoclastas afirmaban que sólo se le debía dar culto cuando gestaba al Hijo de Dios en su seno.

d) Los protestantes tienen el culto a la Virgen como supersticioso e idolátrico.

e) Y los racionalistas enseñan que el culto a la Virgen era desconocido en la antigüedad, el cual tiene su origen en el que daban a las diosas paganas los conversos al cristianismo.

ANTIGÜEDAD DEL CULTO A LA VIRGEN MARÍA.—El culto a la Virgen María comenzó en los primeros tiempos del cristianismo. Desde un principio eran universalmente reconocidas tres verdades fundamentales acerca de ella: su maternidad divina, su virginidad perpetua y su mediación universal, como madre de Jesucristo, expresada de una manera vigorosa en el paralelismo antitético Eva-María por San Justino, San Ireneo y Tertuliano. Por otra parte, desde mediados del siglo II nos consta, por lo menos como hecho cierto, la existencia de la invocación de los mártires, no pudiendo faltar la de aquella que por todos era reconocida como Madre de Dios y Mediadora universal. Lo cual prueban las pinturas o mosaicos de las catacumbas de los siglos II, III y IV, en las que aparece la imagen de la Virgen María con el Niño Jesús, coronada de una aureola, sentada en un trono, con el Niño sobre su regazo, o en la vestición de una virgen, hecha ante ella, a imitación suya, como sucede en la catacumba de Priscila, en el siglo III. Desde un principio se celebraban los grandes misterios del Salvador: la Natividad, Epifanía y Resurrección, en los cuales se prestaba también atención a María.

Existen también documentos literarios, además de los apócrifos, como el Protoevangelio de Santiago, la Ascensión de Isaías..., las homilías de Orígenes, Prierio, San Gregorio Taumaturgo y otros, en honor de María y su Hijo. San Ireneo llama a María abogada nuestra y protectora, que proporciona consuelo y auxilio. En la vida de San Gregorio Taumaturgo [21] se presenta a la Virgen interviniendo en favor de los fieles y mandando al apóstol Juan que comunique al Taumaturgo el símbolo de la verdadera fe. En *Orácu-*

[19] Véanse documentos ya citados de Pío IX, León XIII, Pío XI y Pío XII.
[20] *Haer.*: MG 42,746.699.
[21] MG 46,893-957.

los sibilinos, del siglo III, se afirma «que Dios concede a los hombres días de penitencia por medio de las manos de la Virgen». Por lo cual, San Epifanio, al mismo tiempo que reprende a los coliridianos porque le ofrecían sacrificios y le tributaban un culto excesivo, impugna a los antidicomarianitas, que rehusaban darle culto, alegando que la Virgen María debe ser celebrada con honor y veneración. San Germán de Constantinopla expresamente dice: «Pues honramos también propia y verdaderamente a la misma Madre de Dios, la ensalzamos y la creemos superior a toda pura criatura visible» [22].

Después del concilio de Efeso, una vez concedida la paz a la Iglesia, inmediatamente comienza a erigirse templos en honor de María Santísima, tanto en Efeso como en Roma, Bizancio, Judea, etc. Por ejemplo, en Roma la basílica junto al Foro Romano y la Liberiana. Comienzan también a instituirse las fiestas de la Virgen, como la Anunciación, Purificación, etc.

En todas las liturgias, aun las más antiguas, así de Oriente como de Occidente, se encuentran preces suplicando a la Madre de Dios y siempre virgen María, y a todos los santos, para que por sus oraciones consigamos misericordia. Así la de San Cirilo de Alejandría: *Acuérdate... principalmente... de la gloriosísima Madre de Dios, siempre virgen, pura e inviolada, Santa María.*

La de San Juan Crisóstomo: *Haz seguros nuestros pasos por los ruegos y súplicas de la Madre de Dios y siempre Virgen María.*

La ambrosiana: *Unidos en la comunión y celebrando la memoria, en primer lugar, de la gloriosísima siempre Virgen María.*

Liturgia mozárabe: *Por la virtud de la santa cruz y por la intercesión de la Bienaventurada Virgen María.*

Liturgia galicana: *Por los méritos e intercesión de tus santos, de María, Madre de Jesucristo, Señor nuestro...*

Y la Iglesia reza en todas las partes del mundo: «Santa María, Madre de Dios, ruega por nosotros, pecadores» [23]...

Resulta, pues, claro que el culto a María existió en la Iglesia, tanto oriental como occidental, desde los tiempos primitivos. Y si al principio del todo no hay constancia clara de la misma, no es porque ya entonces no existiera de alguna manera, sino porque la atención de los fieles en aquellos momentos recaía principalmente en el culto a Jesucristo, nuestro Salvador.

EL CULTO A LA VIRGEN MARÍA NO PROCEDE DEL PAGANISMO.—Ciertamente, los paganos tenían un culto especial a la diosa-madre. Tal el de Isis en Egipto, de Artemis en Efeso y de Istar en Babilonia. Se comprende también que los paganos convertidos al catolicismo no encontraran especial dificultad en tributar un honor especial a la Madre de Dios. Pero sería un error muy grande convertir el culto a la Virgen Santísima con el culto a la diosa-madre de los paganos, así como hacer derivar a aquél de éste.

En primer lugar, porque en el tiempo de las conversiones en masa de los paganos al catolicismo, que fué en los siglos III y IV, ya existía el culto a la Madre de Dios con todos sus elementos esenciales.

En segundo lugar, porque el culto de los paganos a la diosa-madre difiere total y radicalmente del tributado por los católicos a la Madre de Dios. El culto a la diosa-madre de los paganos revestía dos formas: una naturalística, significando la vida y fecundidad de la naturaleza, y otra antropomórfica, la cual iba acompañada de ritos y de prácticas inmorales. La primera es de

[22] *Epist. dogmat.*: MG 98,159.
[23] Cf. DUBLANCHY, *Dict. Théol. Cathol.*, art. *Marie* col.2439-47; MERKELBACH, *Mariología* p.535-38.

tipo panteístico, y la segunda, que es la que aquí nos interesa, no tiene nada que ver con el culto que damos los católicos a la Madre de Dios.

Porque la diosa-madre de los paganos era una verdadera diosa, madre de la divinidad. Y María no es diosa ni madre de Dios en cuanto a la divinidad, sino Madre de Dios en cuanto hombre, por razón de la unión inefable de la naturaleza humana con la persona del Verbo divino en Jesucristo. Además, el culto a la diosa-madre estaba mezclado de prácticas inmorales, cosa que jamás sucedió con el culto a la Madre de Dios, la cual fué siempre venerada como Virgen purísima, ejemplar y fuente de castidad. La oposición no puede ser mayor, la cual raya en contradicción, conservando tan sólo una semejanza puramente nominal.

Añádase a esto la prevención y repugnancia que los católicos tenían en recibir elementos pertenecientes a la religión y culto paganos, juntamente con la vigilancia estrechísima que en esto ponían, lo cual hace imposible la hipótesis de una asimilación del culto a la diosa-madre de los paganos. Precisamente cuando en Efeso más se exaltó a María, proclamándola Madre de Dios, hacía ya dos siglos que el templo de la diosa Artemis estaba destruído, en cuya definición no tuvo influjo ninguno el culto que los paganos daban a la diosa-madre, sino las doctrinas de Nestorio respecto de la unidad de persona en Jesucristo. La Virgen María jamás fué considerada como verdadera diosa, sino como una pura criatura, Madre de Dios, en cuanto hombre.

NATURALEZA DEL CULTO A LA VIRGEN SANTÍSIMA.—Según esto, ¿cuál es la naturaleza íntima del culto que le damos y debemos dar los católicos de todos los tiempos?

El culto perteneciente a la Virgen Santísima es inferior al que damos a Dios y superior al que tributamos a los santos, es decir, no de latría ni tampoco simplemente de dulía, sino de hiperdulía.

No de latría

Porque éste es exclusivo de Dios. Es de fe (Dz. 302).

Ni tampoco simplemente de dulía

A María se la considera en la SAGRADA ESCRITURA con una veneración especial, que no tienen los ángeles ni los demás santos. La saluda el ángel, en nombre de Dios, llamándola llena de gracia: «Dios te salve, llena de gracia, el Señor es contigo» (Lc. 1,28). Llena del Espíritu Santo, exclama Isabel: «Bendita tú entre las mujeres» (Lc. 1,41-42). Con espíritu profético, María dice de sí misma: «Todas las generaciones me llamarán bienaventurada» (Lc. 1,48). El mismo Jesucristo le «está sometido a ella de niño» (Lc. 2,51). La proclaman dichosa las turbas por haber gestado y amamantado al Hijo de Dios (Lc. 11,27). Por medio de ella se realiza la santificación del Bautista antes de nacer y con intervención suya hace Jesucristo el primer milagro en las bodas de Caná [24]. Por fin, el mismo Jesucristo, pendiente de la cruz, la proclama Madre espiritual de todos los hombres, cuando dijo a San Juan: «He ahí a tu Madre» (Io. 19,26-27).

Según hemos visto ya, toda la TRADICIÓN, desde los tiempos primitivos de la Iglesia, tributa a la Virgen Santísima un culto especial, a la cual considera superior a los ángeles y a los santos.

Por otra parte, el MAGISTERIO DE LA IGLESIA, al definir el culto que se debe dar a los santos, en su enumeración coloca siempre a la Virgen inmediatamente después de Jesucristo y antes que a los ángeles, apóstoles, profe-

[24] Lc. 1,44; Io. 2,3-10.

tas y demás santos [25]. Lo cual supone en ella una excelencia y dignidad superior, que la hace acreedora a un culto superior al que tributamos a aquéllos. Instituye múltiples fiestas acerca de la Virgen, mucho más numerosas que las de cualquier santo; la declara Reina universal de todo lo creado [26] y la invoca con más frecuencia e intensidad. Esto mismo indican también las proposiciones de M. Molinos condenadas por Inocencio XI (Dz. 1255-56).

RAZÓN TEOLÓGICA.—Todo esto que pudiéramos considerar como indicios de un culto de la Virgen, superior al de los ángeles y santos, encuentra plena confirmación en el fundamento ontológico del mismo culto, cual es la excelencia de la persona. Porque la Virgen Santísima pertenece a un orden superior al de los ángeles y santos y tiene una excelencia muy superior a la de todos ellos. Por lo cual es también acreedora a un culto superior.

De hiperdulía

El culto de hiperdulía es como un medio entre el de latría y el de dulía, inferior al primero, el cual se tributa solamente a una persona por razón de su excelencia sobrenatural *de orden hipostático*. Y tal es la que pertenece a la Virgen María por razón de su maternidad divina. Pues ella, en cuanto Madre de Dios, dice esencialmente orden a Jesucristo, su Hijo, constituyendo éste el orden hipostático sustancial y María el *relativo*. Por esto, la excelencia de María es de un orden esencialmente diverso y superior al de los ángeles y demás santos, y por consiguiente, también lo ha de ser el culto del cual es fundamento. De donde se sigue que el culto propio de la Virgen María es superior y *específicamente* diverso del que damos a los ángeles y a los santos.

De la maternidad divina se sigue en la Virgen Santísima su ser de Mediadora y Corredentora nuestra, la plenitud de su gracia, su maternidad espiritual universal y su realeza; de un modo análogo a como en Jesucristo de la unión hipostática se siguen todas las perfecciones del mismo. Sería, por tanto, un error manifiesto considerar la maternidad divina, como fundamento del culto de hiperdulía de la Virgen, en su ser absoluto y precisivo y no más bien en el sentido concreto e integral que encierra.

Esta doctrina, además de ser común entre los teólogos, está enseñada por la Sagrada Congregación de Ritos en decreto de 1 de junio de 1884: «La Iglesia honra con veneración eminente sobre los demás santos a la Reina y Señora de los ángeles, a quien por ser Madre de Dios... se le debe, no cualquier culto de dulía, sino de *hiperdulía*».

La conformidad de la doctrina de la Iglesia con la del Doctor Angélico en el artículo 5 de esta cuestión no puede ser más absoluta. Pues dice así Santo Tomás: «Siendo la Virgen una pura criatura racional, no se le debe adoración de latría, sino veneración de dulía, aunque mucho más eminentemente que a las demás criaturas, en cuanto es Madre de Dios. Y por eso se dice que se le debe dar un culto no de cualquier dulía, sino de *hiperdulía*».

La distinción *específica* del culto de hiperdulía respecto del simplemente de dulía salta a la vista desde el momento que se comparan las perfecciones de orden hipostático, cual es la maternidad divina, con las que no lo son.

«La hiperdulía—dice Santo Tomás—es la *especie* más excelente de dulía en sentido amplio, ya que se debe la máxima reverencia al hombre que tiene *afinidad* (parentesco) con Dios» (2-2 q.103 a.4 ad 2).

Refiriéndose la maternidad divina totalmente al Hijo, preguntan los teólogos si a la Virgen Santísima, bajo este concepto, se le puede dar un culto de

[25] Dz. 302 337 986 998.
[26] *Ad caeli Reginam:* DM 899ss.

latría, de la misma manera que lo hacemos con las imágenes de Jesucristo.

En la segunda dificultad del artículo 5 se propone Santo Tomás una cuestión semejante, y su respuesta es negativa. Porque, si bien es cierto que a la Madre se rinde adoración por el Hijo, no lo es menos que no se le tributa como lo damos a las imágenes, porque, no siendo éstas criaturas racionales, toda la veneración y culto que se les da se dirige al prototipo que representan y no a la cosa que es imagen. De donde resulta que, si de esta manera adoráramos con adoración de latría la maternidad divina de María, este culto y veneración no se dirigirían a María, sino a su Hijo. Porque la maternidad divina en cuanto tal no es persona, término imprescindible de todo culto y veneración. Y si lo dirigiéramos a la persona de María, siendo ésta pura criatura, cometeríamos un acto de idolatría. Por tanto, aun cuando en el orden especulativo alguien pudiera pensar lo contrario, *prácticamente* sería del todo imprudente e improcedente este culto (a.5 ad 2). Esta es también la solución que Santo Tomás da a la dificultad que proviene de comparar a la Virgen con la cruz (a.5 ad 3).

En ningún caso, por lo tanto, se debe dar a la Virgen culto de latría, sino tan sólo de hiperdulía.

EL CULTO AL CORAZÓN DE MARÍA

Después de consagrar la Iglesia y el mundo entero al Inmaculado Corazón de María, manifiesta Pío XII su voluntad de que también se rinda culto especial al Corazón Inmaculado de María. He aquí sus palabras: «A fin de que la devoción al augustísimo Corazón de Jesús produzca más copiosos frutos en la familia cristiana y aun en toda la humanidad, procuren los fieles unir a ella estrechamente la devoción al Corazón Inmaculado de la Madre de Dios. Pues habiendo sido inseparablemente unida por la voluntad de Dios con Jesucristo en la realización de la obra de la redención humana, de tal manera que nuestra salvación es fruto de la caridad de Jesucristo y de sus padecimientos íntimamente consociados con el amor y los dolores de su Madre, conviene absolutamente que el pueblo cristiano, que de Jesucristo, por medio de María, recibió la vida divina, después de haber dado al Sagrado Corazón de Jesús el debido culto, rinda también al amantísimo Corazón de su Madre celestial los correspondientes obsequios de piedad, de amor, de agradecimiento y de reparación. En armonía con este sapientísimo y suavísimo designio de la Providencia divina, Nos mismo, con acto solemne, dedicamos y consagramos la santa Iglesia y el mundo entero al Corazón Inmaculado de la Santísima Virgen María» *(Haurietis aquas)*.

Después de lo dicho acerca del Corazón de Jesús, sólo nos resta añadir aquí que todo aquello se debe aplicar *proporcionalmente* al Corazón de María. Por lo tanto, entendiéndolo siempre de una adoración y de un culto de hiperdulía, no de latría ni simplemente de dulía.

IV. De la adoración de dulía a los santos (a.6)

ERRORES.—Al decir de San Jerónimo, Vigilancio enseñaba que después de la muerte nadie se ocupa de pedir por otro, y, por tanto, que los mártires y santos no debían ser invocados. A lo cual responde el Doctor Máximo: «Si los apóstoles y mártires en esta vida, cuando debían ocuparse de sí mismos, ora-

ban por nosotros, ¿cuánto más después de su victoria, de su triunfo y de su gloria?» [27].

Los *cátaros* decían que el culto a los santos era invención diabólica. Y los *valdenses*, que los santos no escuchan nuestras oraciones ni las atienden, y, por tanto, que es inútil invocarlos. Que Jesucristo es nuestro único Mediador.

Dada su concepción particular del dogma de la comunión de los santos, los *luteranos* rechazan de plano su invocación. Zwinglio impuso en la disputa de Berna de 1528 el siguiente artículo: «Habiendo muerto solamente Jesucristo por nosotros, El es también nuestro único mediador, a quien debemos invocar, con exclusión de todo otro intercesor». Y Calvino enseñaba que «todo lo que los hombres han imaginado sobre la intercesión de los muertos no es más que fraude, engaño de Satanás para extraviar a los hombres de la verdadera forma de la oración» [28].

Los *iconoclastas*, que en un principio sólo atacaron el culto a las imágenes, después extendieron también su ataque a las reliquias de los santos, teniendo muchos seguidores desde el siglo VIII hasta el XVI.

DOCTRINA VERDADERA.—Contra todos estos errores establecemos la siguiente proposición:

A los santos debemos venerarlos con adoración de dulía absoluta, y de dulía relativa a sus imágenes y reliquias, especialmente a sus cuerpos.

Esta proposición hunde sus raíces en los dogmas de la comunión de los santos y de la existencia del Cuerpo místico, de donde recibe toda su fuerza y vigor. Todos, en efecto, los santos del cielo, las almas del purgatorio y los viadores de la tierra, formamos esa gran unidad vital que se llama el Cuerpo místico, con una solidaridad profunda entre todos sus miembros, fundada en las leyes de la caridad, que nos une estrechamente a unos con otros, transfiriéndonos mutuamente nuestros propios bienes. A nosotros, con las almas del purgatorio, para ayudarlas en su obra satisfactoria y expiatoria, y con los bienaventurados del cielo para bendecirlos, glorificarlos y pedirles su protección, y a éstos con nosotros para impetrar de Dios su ayuda en nuestras necesidades con la repartición del tesoro de sus méritos y satisfacciones. Por eso, en la tradición de la Iglesia, desde un principio existió siempre vivo y palpitante el culto a los santos, a sus imágenes y a sus reliquias.

A) A los santos, con adoración de dulía absoluta

Desde un principio rindió culto la Iglesia a los mártires, apóstoles y a la Virgen Santísima, no habiéndose interrumpido jamás esta práctica.

Los PADRES acuden todos a este argumento de la tradición de la Iglesia cuando se trata de justificar el culto a los santos, y únicamente tratan de defenderlo de las acusaciones que contra él hacían paganos y gentiles.

La IGLESIA EN SU MAGISTERIO infalible aprobó y sancionó, siempre que la ocasión lo requería, el culto a los santos. Además de las determinaciones infalibles de los concilios II de Nicea (Dz. 302-3), IV de Constantinopla (Dz. 337), concilio Tridentino (Dz. 984 998), las preguntas que el concilio de Constanza manda hacer a los wiclefitas y husitas (Dz. 679), la proposición condenada por Alejandro VIII y las condenadas por Inocencio XI.

La RAZÓN es manifiesta. Los santos del cielo son miembros destacadísimos del Cuerpo místico de Jesucristo, que gozan de una excelencia sobrenatural

[27] *Contra Vigilantium:* ML 23,359.
[28] *Confessio gallicana* p.227.

muy superior a la de todos los otros miembros de la Iglesia militante, cual es la de verdaderos triunfadores del mundo y de la vida, como poseedores inamovibles de la eterna bienaventuranza. Por otra parte, siendo hermanos nuestros y estando poseídos de una ardentísima caridad, es lógico y hasta natural que nosotros los veneremos e invoquemos su intercesión ante Dios por nosotros y les pidamos su ayuda y protección en nuestras necesidades.

Siendo intrínseco a ellos mismos la excelencia sobrenatural por la que les tributamos el culto que les debemos dar, es manifiesto también que esta adoración es de dulía absoluta [29].

B) Relativa a sus imágenes y reliquias.

Todo lo que ya dejamos dicho acerca del culto de las imágenes en general, ya sean de Jesucristo, de la Virgen Santísima o de los santos, lo condensa San Basilio admirablemente en una sola frase: «El Rey y la imagen del Rey no son dos reyes. El honor de la imagen pasa a su ejemplar» (prototipo) [30], y es, por tanto, relativo.

Por eso los Santos Padres responden de la siguiente manera al reproche de idolatría que sus impugnadores oponían al culto de las imágenes: «Obraríamos impíamente si a las imágenes hechas por nosotros las consideráramos dioses y les tributáramos honores divinos. Nada de eso admitimos» [31]. «Aunque hacemos imágenes de los santos, dice San Cirilo de Alejandría, no las adoramos como si fueran dioses, sino que para que, viéndolas, nos movamos a imitarlos» [32].

Cosa semejante sucede con sus reliquias. Por el contacto mayor o menor que han tenido con la persona, así dicen a ella una relación más o menos fuerte, a la cual en cierto modo representan y por razón de la cual nosotros las veneramos. No por la materialidad de las mismas, puesto que así no son objeto de veneración por parte nuestra. Es muy hermoso el texto de San Agustín citado por Santo Tomás.

Entre las reliquias merecen lugar aparte los mismos cuerpos de los santos. Los Padres exaltan con acento elevado las reliquias de los mártires y de los santos. Véase cómo se expresa San Ignacio de Antioquía: «Solamente las partes más notables de sus reliquias (de San Ignacio Mártir) fueron substraídas a Antioquía y depositadas en un arca, dadas a la Iglesia santa en honor del mártir, como tesoro inestimable» [33]. «Adoramos a (Cristo) en cuanto Hijo de Dios; a los mártires con razón los amamos, como discípulos e imitadores del Señor, por su amor eximio a su Rey y Maestro, de los cuales ojalá nosotros nos hagamos compañeros y condiscípulos» [34]. San Efrén: «He ahí la vida en los huesos de los mártires. ¿Quién podrá decir que no viven? Son monumentos vivos, ¿quién lo podrá dudar? Fortalezas inexpugnables, ciudades amuralladas, libres de ladrones, torres altas y acogedoras para todo el que en ellas busca refugio, inmunes de asesinos, a las cuales no se acerca la muerte. El que se consuma corrompiendo su alma con el veneno de la envidia y de la perfidia, recibe de ellos auxilio para que el veneno cese de perjudicarle» [35].

Los cuerpos de los santos fueron templo de Dios, órgano del Espíritu Santo e instrumento de las operaciones de aquéllos, los cuales se han de transfigurar

[29] Cf. *In Sent.* 3 d.9 q.1 a.2 sol.3c y ad 2; 4 d.15 q.4 a.6 sol.2; d.45 q.3 a.3; *Sum. Th.* 2-2 q.83 a.11.
[30] *De Spiritu Sancto:* MG 32,149.
[31] SAN JUAN DAMASCENO, *De fide orth.:* MG 94,1288.
[32] *In Psal. explanat.:* MG 69,1268.
[33] *Sancti Ignatii martyrium:* MG 5,985.
[34] *Martirio de San Policarpo:* MG 5,1041.
[35] *Sermones exegetici:* AS 2,349.

con Jesucristo en su resurrección gloriosa. Por todo esto tienen para nosotros un carácter sagrado y evocador al mismo tiempo, pues nos representan el alma que en ellos moró y se santificó, siendo así acreedores a nuestro respeto y veneración. El culto que nosotros les tributamos se distingue esencialmente del que daban los gentiles a los muertos por razón de una virtud divina en ellos existente, y por eso los adoraban en sí mismos con adoración de latría. Porque nosotros no los adoramos de esta manera, sino por razón del alma que a ellos estuvo unida, la cual ahora goza de la eterna bienaventuranza; y por orden a Dios, del cual fueron ministros en esta vida como órganos de las operaciones del alma (a.6 ad 1.2). Pues, aunque la materia de los cuerpos de las santos no sea la misma de antes *numéricamente*, es la misma material o entitativamente, la cual de nuevo se ha de unir otra vez con el alma de aquéllos (ibid., ad 1).

CUESTION 25

(In sex articulos divisa)

De adoratione Christi

La adoración de Cristo

Vamos a tratar ahora de Cristo en relación a nosotros. Primeramente, de la adoración que nosotros rendimos a Cristo; y luego, de Cristo como mediador nuestro ante Dios.

Acerca del primer punto se pregunta:

Primero: si debemos prestar a la divinidad y a la humanidad de Cristo la misma y única adoración.

Segundo: si debemos adorar la carne de Cristo con adoración latréutica.

Tercero si debemos rendir a las imágenes de Cristo una adoración de latría.

Cuarto: si debemos a la cruz de Cristo esta misma adoración.

Quinto: si se la debemos también a su Madre.

Sexto: la adoración de las reliquias de los santos.

Deinde considerandum est de his quae pertinent ad Christum in comparatione ad nos (cf. q.16 introd.). Et primo, de adoratione Christi, qua scilicet nos eum adoramus; secundo, de hoc quod est mediator noster ad Deum (q.26).

Circa primum quaeruntur sex.

Primo: utrum una et eadem adoratione sit adoranda divinitas Christi et eius humanitas.

Secundo: utrum caro eius sit adoranda adoratione latriae.

Tertio: utrum adoratio latriae sit exhibenda imagini Christi.

Quarto: utrum sit exhibenda cruci Christi.

Quinto: utrum sit exhibenda matri eius.

Sexto: de adoratione reliquiarum sanctorum.

ARTICULO 1

Utrum eadem adoratione adoranda sit humanitas Christi et eius divinitas [a]

Si debemos prestar a la divinidad y a la humanidad de Cristo la misma y única adoración

Ad primum sic proceditur. Videtur quod non eadem adoratione adoranda sit humanitas Christi et eius divinitas.

1. Divinitas enim Christi est adoranda, quae est communis Patri et Filio: unde dicitur Io. 5,23: «Omnes honorificent Filium sicut honorificant Patrem». Sed humanitas Christi non est communis ei et Patri. Ergo non eadem adoratione adoranda est humanitas Christi et eius divinitas.

2. Praeterea, honor est proprie «praemium virtutis»: ut Philosophus dicit, in IV «Ethic.» [1] Meretur autem virtus praemium suum per actum. Cum igitur in Christo sit alia operatio divinae et humanae naturae, ut supra habitum est (q.19 a.1), videtur quod alio honore sit adoranda humanitas Christi, et alio eius divinitas.

3. Praeterea, anima Christi, si non esset Verbo unita, esset veneranda propter excellentiam sapientiae et gratiae quam habet. Sed nihil dignitatis est ei subtractum per hoc quod est unita Verbo. Ergo natura humana est quadam propria veneratione adoranda, praeter venerationem quae exhibetur divinitati ipsius.

Sed contra est quod in capitulis Quintae Synodi [2] sic legitur: «Si quis in duabus naturis adorari dicit Christum, ex quo duae adorationes introducuntur, sed non una adoratione Deum Ver-

Dificultades. Parece que no debemos rendir la misma clase de adoración a la humanidad de Cristo y a su divinidad.

1. En efecto, la divinidad de Cristo ha de ser adorada con el mismo honor que el Padre y el Hijo; por eso dice San Juan: "Honren todos al Hijo, como honran al Padre". Pero la humanidad de Cristo no es común al Hijo y al Padre. Luego no debemos a la humanidad de Cristo la misma adoración que a su divinidad.

2. El honor, como dice Aristóteles, es propiamente el premio de la virtud. Pero la virtud se hace acreedora del premio mediante sus actos. Ahora bien, la operación divina de Cristo, como hemos dicho, es distinta de su operación humana, y, por tanto, parece que el honor debido a su humanidad no es el mismo que el debido a su divinidad.

3. El alma de Cristo, en el caso de no estar unida al Verbo, sería igual digna de veneración a causa de la excelencia de su sabiduría y de su gracia. Ahora bien, la unión con el Verbo no le ha privado en nada de su dignidad. Luego la naturaleza humana de Cristo postula una veneración propia y distinta de la de su divinidad.

Por otra parte, se lee en las actas del quinto concilio: "Si alguien dijere que Cristo es adorado en sus dos naturalezas, de suerte que ello implique dos adoraciones, y no adora

---

[a] Infra q.58 a.3; *Sent.* 3 d.9 q.1 a.2 q.ª1; a.3 q.ª2 ad 3; *De verit.* q.29 a.4 ad 4.

[1] C.3 n.15 (Bk 1123b35): S.Th., lect.8.

[2] Conc. Cpolit. II coll.8 cn.9.

con la misma y única adoración a Dios Verbo encarnado con su propia carne, así como la enseña la tradición constante de la Iglesia, que sea anatema".

Respuesta. En aquel a quien honramos se pueden considerar dos cosas, a saber: aquel a quien rendimos honor y la causa de este honor. Hablando con propiedad, el honor se tributa a todo el ser subsistente: así, no honramos las manos del hombre, sino al hombre mismo. Si en alguna ocasión hablamos de honrar las manos o los pies de alguno, no significa esto que honremos estas partes por sí mismas, sino que en ellas honramos al todo. De este mismo modo, puede un hombre recibir honores en algo que le es extrínseco, v. gr., en su vestido, en su imagen o en un enviado suyo.

La causa del honor es una excelencia poseída por el sujeto a quien se honra, pues el honor, como hemos dicho en la Segunda Parte, es la reverencia tributada a alguien a causa de su excelencia. Por tanto, si en un hombre se dan varias causas de honor, por ejemplo, la prelatura, la ciencia, la virtud, el honor que se le presta es uno si atendemos al sujeto honrado, pero es múltiple en cuanto a sus causas; en efecto, es el mismo hombre el que recibe el honor por razón de su ciencia y por razón de su virtud.

Ahora bien, en Cristo no hay más que una sola persona con dos naturalezas y también una sola hipóstasis y un solo supuesto; luego por parte del sujeto honrado no habrá sino una sola adoración y un solo honor. Pero, por parte de la causa por la que es honrado, podemos hablar de varias adoraciones: una, por ejemplo, motivada por su sabiduría increada, y otra por su sabiduría creada.

Si se atribuyeran a Cristo varias personas o hipóstasis, se daría lugar a varias adoraciones absolutamente, lo que es condenado por los concilios. Léese, en efecto, en las actas redactadas por San Cirilo: "Si alguien osa decir que es necesario adorar juntamente al hombre asumido y al Dios Verbo, como distintos entre sí, y no adora con una sola adoración al Emmanuel, en cuanto es el Verbo hecho carne, sea anatema".

Soluciones. 1. En la Trinidad son honradas las tres personas, pero la causa de tal honor es única. En el misterio de la encarnación sucede lo contrario. Por eso no hablamos de un solo honor respecto de la Trinidad en el mismo sentido que respecto de Cristo.

2. La operación no es el sujeto a quien se honra, sino la causa del honor. Por tanto, del hecho de que en Cristo haya dos operaciones no se sigue que se den dos adoraciones, sino dos motivos de adoración.

3. Si el alma de Cristo no estuviese unida al Verbo de Dios, sería su parte principal, y, por tanto, a ella principalmente le sería debido el honor, pues el hombre se identifica con lo que es óptimo en él. Mas, como el alma de Cristo está unida a una persona más digna, a ésta le es debido primeramente el honor. Con todo, como hemos dicho, no mengua la dignidad del alma de Cristo; antes al contrario, crece.

bum incarnatum cum propria ipsius carne adorat, sicut ab initio Dei Ecclesiae traditum est: talis anathema sit».

Respondeo dicendum quod in eo qui honoratur, duo possumus considerare: scilicet eum cui honor exhibetur, et causam honoris. Proprie autem honor exhibetur toti rei subsistenti: non enim dicimus quod manus hominis honoretur, sed quod homo honoretur. Et si quandoque contingat quod dicatur honorari manus vel pes alicuius, hoc non dicitur ea ratione quod huiusmodi partes secundum se honorentur: sed quia in istis partibus honoratur totum. Per quem etiam modum aliquis homo potest honorari in aliquo exteriori: puta in veste, aut in imagine, aut in nuntio.

Causa autem honoris est id ex quo ille qui honoratur habet aliquam excellentiam: nam honor est reverentia alicui exhibita propter sui excellentiam, ut in Secunda Parte dictum est (2-2 q.103 a.1). Et ideo, si in uno homine sunt plures causae honoris, puta praelatio, scientia et virtus, erit quidem illius hominis unus honor ex parte eius qui honoratur, plures tamen secundum causas honoris: homo enim est qui honoratur et propter scientiam, et propter virtutem.

Cum igitur in Christo una sit tantum persona divinae et humanae naturae, et etiam una hypostasis et unum suppositum, est quidem una eius adoratio et unus honor ex parte eius qui adoratur: sed ex parte causae qua honoratur, possunt dici esse plures adorationes, ut scilicet alio honore honoretur propter sapientiam increatam, et propter sapientiam creatam.

Si autem ponerentur in Christo plures personae seu hypostases, sequeretur quod simpliciter essent plures adorationes. Et hoc est quod in Synodis reprobatur. Dicitur enim in capitulis Cyrilli [2]: «Si quis audet dicere assumptum hominem coadorari oportere Deo Verbo, quasi alterum alteri, et non magis una adoratione honorificat Emmanuelem, secundum quod factum est caro Verbum: anathema sit».

Ad primum ergo dicendum quod in Trinitate sunt tres qui honorantur, sed una est causa honoris. In mysterio autem incarnationis est e converso. Et ideo, alio modo est unus honor Trinitatis, et alio modo est unus honor Christi.

Ad secundum dicendum quod operatio non est quae honoratur, sed est ratio honoris. Et ideo per hoc quod in Christo sunt duae operationes, non ostenditur quod sint duae adorationes, sed quod sint duae adorationis causae.

Ad tertium dicendum quod anima Christi, si non esset unita Dei Verbo, esset id quod est principalissimum in homine illo. Et ideo sibi praecipue deberetur honor: quia homo est quod est potissimum in eo. Sed quia anima Christi est unita personae digniori, illi personae praecipue debetur honor cui anima Christi unitur. Nec per hoc tamen diminuitur dignitas animae Christi, sed augetur, ut supra dictum est (q.2 a.2 ad 2).

ARTICULO 2

Utrum humanitas Christi sit adoranda adoratione latriae [a]

Si debemos rendir a la humanidad de Cristo una adoración latréutica

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod humanitas Christi non sit adoranda adoratione latriae.

Dificultades. Parece que la humanidad de Cristo no ha de ser adorada con adoración de latría.

[a] Infra q.58 a.3 ad 1; *Sent.* 3 d.9 q.1 a.2 q.1; q.4 ad 1; *In Gal.* 4 lect.4.

[2] Ep.27 *Ad Nestorium* anath.8: MG 77,121.

1. A propósito del versículo del Salmo: "Adorad el escabel de sus pies, pues es santo", dice así la Glosa: "La carne asumida por el Verbo de Dios es adorada por nosotros sin impiedad, pues nadie come espiritualmente su carne si antes no la adora; adoración que no es de latría, pues ésta sólo es debida al Creador". Pero la carne de Cristo forma parte de su humanidad. Luego ésta no debe ser adorada con adoración de latría.

2. El culto de latría no debe ser tributado a ninguna criatura; así, San Pablo apostrofa a los gentiles porque "adoraron y sirvieron a las criaturas". Pero la humanidad de Cristo es una criatura. Luego no debe ser honrada con culto latréutico.

3. La adoración de latría es debida a sólo Dios en reconocimiento de su absoluto dominio, según lo del Deuteronomio: "Adorarás al Señor, tu Dios, y a El sólo servirás". Pero Cristo, en cuanto hombre, es menor que el Padre. Luego su humanidad no puede ser objeto de una adoración de latría.

Por otra parte, escribe el Damasceno: "Habiéndose encarnado el Verbo de Dios, la carne de Cristo no es adorada por sí misma, sino porque está unida al Verbo de Dios según la hipóstasis". Y sobre el texto del Salmo: "Adorad el escabel de sus pies", dice la Glosa: "El que adora el cuerpo de Cristo no adora la tierra, sino a aquel de quien ella es el escabel y en cuyo honor adora el escabel". Pero el Verbo encarnado es adorado con adoración de latría. Luego también han de serlo su cuerpo o su humanidad.

Respuesta. Como acabamos de decir, el honor de la adoración es debido propiamente a la hipóstasis subsistente; pero el motivo del honor puede ser algo no subsistente,

1. Quia super illud Ps. 98,5: «Adorate scabellum pedum eius quoniam sanctum est», dicit Glossa [4]: «Caro a Verbo Dei assumpta sine impietate adoratur a nobis: quia nemo spiritualiter carnem eius manducat nisi prius adoret; non illa dico adoratione quae latria est, quae soli Creatori debetur». Caro autem est pars humanitatis. Ergo humanitas Christi non est adoranda adoratione latriae.

2. Praeterea, cultus latriae nulli creaturae debetur: ex hoc enim reprobantur gentiles quod «coluerunt et servierunt creaturae», ut dicitur Rom. 1,25. Sed humanitas Christi est creatura. Ergo non est adoranda adoratione latriae.

3. Praeterea, adoratio latriae debetur Deo in recognitionem maximi dominii: secundum illud Deut. 6,13: «Dominum Deum tuum adorabis, et illi soli servies». Sed Christus, secundum quod homo, est minor Patre. Ergo humanitas eius non est adoratione latriae adoranda.

Sed contra est quod Damascenus dicit, in IV libro [5]: «Adoratur autem caro Christi, incarnato Deo Verbo, non propter seipsam, sed propter unitum ei secundum hypostasim Verbum Dei». Et super illud Ps. 98,5, «Adorate scabellum pedum eius», dicit Glossa (l.c. nt.4): «Qui adorat corpus Christi, non terram intuetur, sed illum potius cuius scabellum est, in cuius honore scabellum adorat». Sed Verbum incarnatum adoratur adoratione latriae. Ergo etiam corpus eius, sive eius humanitas.

Respondeo dicendum quod, sicut supra (a.1) dictum est, honor adorationis debetur hypostasi subsistenti: tamen ratio honoris potest esse aliquid non subsistens, propter quod honoratur per-

[4] LOMBARDI: ML 191,895.
[5] *De fide orth.* c.3: MG 94,1105.

sona cui illud inest. Adoratio igitur humanitatis Christi dupliciter potest intelligi. Uno modo, ut sit eius sicut rei adoratae. Et sic adorare carnem Christi nihil est aliud quam adorare Verbum Dei incarnatum: sicut adorare vestem regis nihil est aliud quam adorare regem vestitum. Et secundum hoc, adoratio humanitatis Christi est adoratio latriae.

Alio modo potest intelligi adoratio humanitatis Christi quae fit ratione humanitatis Christi perfectae omni munere gratiarum. Et sic adoratio humanitatis Christi non est adoratio latriae, sed adoratio duliae. Ita scilicet quod una et eadem persona Christi adoretur adoratione latriae propter suam divinitatem, et adoratione duliae propter perfectionem humanitatis.

Nec hoc est inconveniens. Quia ipsi Deo Patri debetur honor latriae propter divinitatem, et honor duliae propter dominium quo creaturas gubernat. Unde super illud Ps. 7,1, «Domine Deus meus in te speravi», dicit Glossa [6]: «Domine omnium per potentiam: cui debetur dulia. Deus omnium per creationem: cui debetur latria».

Ad primum ergo dicendum quod Glossa illa non est sic intelligenda quasi seorsum adoretur caro Christi ab eius divinitate: hoc enim posset contingere solum hoc modo, si esset alia hypostasis Dei et hominis. Sed quia, ut dicit Damascenus (l.c.), «si dividas subtilibus intelligentiis quod videtur ab eo quod intelligitur, inadorabilis est ut creatura», scili-

[6] LOMBARDI: ML 191,111.

en cuya virtud es honrada la persona en que se encuentra. La adoración de la humanidad de Cristo, por tanto, puede entenderse de dos maneras: una es la adoración tributada a la humanidad como parte perteneciente al sujeto que se adora; y en este sentido adorar la carne de Cristo es adorar el Verbo de Dios encarnado, igual que adorar el vestido del rey no es otra cosa que adorar al rey vestido. Bajo este aspecto, la adoración de la humanidad de Cristo es adoración de latría.

Otra es la adoración rendida a la humanidad de Cristo por razón de la misma humanidad en cuanto perfeccionada por el cúmulo de todas las gracias: en este sentido, la adoración de la humanidad de Cristo no es adoración de latría, sino de dulía. De esta suerte, la misma y única persona de Cristo es adorada con adoración de latría a causa de su divinidad y con adoración de dulía a causa de la perfección de su humanidad.

Y a esto nada se opone, pues al mismo Dios Padre le es debida una adoración de latría a causa de su deidad; y a causa del dominio por el que gobierna las criaturas le es debida una adoración de dulía. Por lo cual, a propósito del texto del Salmo: "Señor, Dios mío, a ti me acojo", dice la Glosa: "Señor de todas las cosas por su poder y a quien se debe el culto de dulía; Dios de todas las cosas por la creación y a quien es debido el culto de latría".

Soluciones. 1. No ha de interpretarse la Glosa en el sentido de que se adore la carne de Cristo separada de su divinidad, pues esto sólo sería posible en el caso de que la hipóstasis de Dios fuese distinta de la del hombre. Mas, como lo indica el Damasceno, "si se divide en Cristo mediante sutiles conceptos lo que es objeto de visión de lo que es objeto

de intelección, no se puede adorar a Cristo como criatura", con adoración de latría, se entiende. Y, así entendida, como criatura separada del Verbo de Dios, le es debida una adoración de dulía, no cualquiera, como, por ejemplo, la que se tributa comúnmente a las criaturas, sino una más excelente y que se llama de hiperdulía.

2 y 3. Y con esto contestamos también a la segunda y a la tercera dificultad, pues la adoración de latría no es tributada a la humanidad de Cristo por sí misma, sino por razón de estar unida a la divinidad, según la cual Cristo no es menor que el Padre.

cet adoratione latriae. Et tunc sic intellectae ut separatae a Dei Verbo debetur sibi adoratio duliae: non cuiuscumque, puta quae communiter exhibetur aliis creaturis; sed quadam excellentiori, quam «hyperduliam» vocant.

Et per hoc etiam patet responsio ad secundum et tertium. Quia adoratio latriae non exhibetur humanitati Christi ratione sui ipsius: sed ratione divinitatis cui unitur, secundum quam Christus non est minor Patre.

ARTICULO 3

Utrum imago Christi sit adoranda adoratione latriae [a]

Si debemos rendir a las imágenes de Cristo una adoración de latría

Dificultades. Parece que no debemos rendir a las imágenes de Cristo una adoración de latría.

1. Se dice en el Exodo: "No te harás imágenes talladas ni figuración alguna". Pero se ha de huir de todo culto contrario al precepto de Dios. Luego las imágenes de Cristo no han de ser objeto de adoración latréutica.

2. No debemos imitar en nada a los paganos, como enseña el Apóstol. Pero los paganos son inculpados principalmente porque "trocaron la gloria del Dios incorruptible por la semejanza de la imagen del hombre corruptible", como se lee en la carta a los Romanos. Luego las imágenes de Cristo no han de ser adoradas con adoración de latría.

3. La adoración de latría es debida a Cristo por razón de su divinidad, no de su humanidad. Pero a la imagen de su divinidad impresa en

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod imago Christi non sit adoranda adoratione latriae.

1. Dicitur enim Ex. 20,4: «Non facies tibi sculptile, neque omnem similitudinem». Sed nulla adoratio est facienda contra Dei praeceptum. Ergo imago Christi non est adoranda adoratione latriae.

2. Praeterea, operibus gentilium non debemus communicare: ut Apostolus dicit, Eph. 5,11. Sed gentiles de hoc praecipue inculpantur, quia «commutaverunt gloriam incorruptibilis Dei in similitudinem imaginis corruptibilis hominis»: ut dicitur Rom. 1,23. Ergo imago Christi non est adoranda adoratione latriae.

3. Praeterea, Christo debetur adoratio latriae ratione divinitatis, non ratione humanitatis. Sed imagini divinitatis eius, quae animae rationali est impressa, non

[a] Infra a.4; a.5 ad 2; 2-2 q.81 a.3 ad 3; q.94 a.2 ad 1; *Sent.* 3 d.9 q.1 a.2 q.2

debetur adoratio latriae. Ergo multo minus imagini corporali, quae repraesentat humanitatem ipsius Christi.

4. Praeterea, nihil videtur in cultu divino faciendum nisi quod est a Deo institutum: unde et Apostolus, I Cor. 11 23, traditurus doctrinam de sacrificio Ecclesiae, dicit: «Ego accepi a Domino quod et tradidi vobis». Sed nulla traditio in Scriptura invenitur de adorandis imaginibus. Ergo imago Christi non est adoratione latriae adoranda.

Sed contra est quod Damascenus [7] inducit Basilium dicentem [8]: «Imaginis honor ad prototypum pervenit», idest exemplar. Sed ipsum exemplar, scilicet Christus, est adorandus adoratione latriae. Ergo et eius imago.

Respondeo dicendum quod, sicut Philosophus dicit, in libro «De mem. et remin.» [9], duplex est motus animae in imaginem: unus quidem in imaginem ipsam secundum quod est res quaedam; alio modo, in imaginem inquantum est imago alterius. Et inter hos motus est haec differentia, quia primus motus, quo quis movetur in imaginem prout est res quaedam, est alius a motu qui est in rem: secundus autem motus, qui est in imaginem inquantum est imago, est unus et idem cum illo qui est in rem. Sic igitur dicendum est quod imagini Christi inquantum est res quaedam, puta lignum sculptum vel pictum, nulla reverentia exhibetur: quia reverentia debetur non nisi rationali naturae. Relinquitur ergo quod exhibeatur ei reverentia solum inquantum est imago. Et sic sequitur quod eadem reverentia exhibeatur imagini Christi et ipsi Christo. Cum igitur Chris-

el alma racional no le es debida esta clase de adoración. Luego mucho menos le es debida a la imagen corporal que representa a su humanidad.

4. Nada debe hacerse en el culto de Dios que no esté por él preceptuado; por lo que el Apóstol, tratando del sacrificio de la Iglesia, dice: "He recibido del Señor lo que os he transmitido". Pero en la Sagrada Escritura no se dice nada acerca de la obligación de adorar las imágenes. Luego no se ha de adorar la imagen de Cristo con adoración de latría.

Por otra parte, el Damasceno cita un texto de San Basilio que dice: "El honor tributado a la imagen afecta al prototipo", es decir, al ejemplar. Pero, en este caso, Cristo, que es el ejemplar, ha de ser adorado con adoración de latría. Luego también su imagen.

Respuesta. Como enseña Aristóteles, el movimiento del alma hacia la imagen es doble: uno que le lleva a la imagen en cuanto ésta es una cosa; otro por el que llega a la imagen en cuanto ésta es una representación de otra cosa. Entre estos dos movimientos existe esta diferencia: el primer movimiento es distinto del que nos lleva a la realidad representada, mientras que el segundo se identifica con ese mismo movimiento. En virtud de esto, se ha de concluir que, si se considera la imagen de Cristo en cuanto que es una cosa, v. gr., una madera esculpida o pintada, no ha de rendírsele ningún culto, pues éste sólo es debido a las criaturas racionales. Sólo debe tributársele culto, pues, considerada en cuanto imagen precisamente, y así se ha de tener a la imagen de Cristo la misma reverencia que a Cristo mismo. Y porque Cristo es adorado

[7] *De fide orth.* l.4 c.16: MG 94,1169.
[8] *De Spir. Sancto* c.18: MG 32,149.
[9] C.1 (Bk 450b27): S.Th., lect.3.

con adoración de latría, su imagen debe también, por consiguiente, recibir la misma adoración.

Soluciones. 1. No se prohibe en ese precepto hacer esculturas o imágenes, sino el hacerlas para adorarlas. Por eso añade: "No te postrarás ante ellas ni les darás culto". Y porque, como queda dicho, el movimiento que nos lleva a la imagen se identifica con el que nos lleva a la realidad, se prohibe aquí la adoración de la imagen en aquel mismo sentido en que se prohibe la adoración de la cosa por esa imagen representada. Por eso debe entenderse esta prohibición respecto de la adoración de las imágenes que los paganos levantaban a sus dioses, esto es, a los demonios. Así, poco antes se lee: "No tendrás otro Dios que a mí". Ahora bien, el Dios verdadero, por ser incorpóreo, no puede ser representado en una imagen corporal; pues, como dice el Damasceno, "querer plasmar en imágenes lo divino es una desaforada locura y una impiedad". Pero en el Nuevo Testamento Dios se ha hecho hombre y puede, por ello, ser adorado en una imagen corpórea.

2. Lo que prohibe el Apóstol es tener parte en las "obras estériles" de los gentiles, pero no en las obras útiles. Ahora bien, la adoración de las imágenes debe colocarse entre las obras infructuosas, por dos motivos: primero, porque algunos adoraban las imágenes por sí mismas, en cuanto cosas, considerándolas como algo divino a causa de las respuestas y otros efectos maravillosos que por ellas realizaban los demonios; segundo, porque estas imágenes representaban criaturas, a las cuales honraban con culto de latría. Nosotros, en cambio, rendimos culto de latría a las imágenes de Cristo, verdadero Dios, no por la imagen misma, sino por la realidad en ella figurada.

tus adoretur adoratione latriae, consequens est quod eius imago sit adoratione latriae adoranda.

Ad primum ergo dicendum quod non prohibetur illo praecepto facere quamcumque sculpturam vel similitudinem, sed facere ad adorandum: unde subdit (v.5): «Non adorabis ea neque coles». Et quia, sicut dictum est (in c), idem est motus in imaginem et in rem, eo modo prohibetur adoratio quo prohibetur adoratio rei cuius est imago. Unde ibi intelligitur prohiberi adoratio imaginum quas gentiles faciebant in venerationem deorum suorum, idest daemonum: ideoque praemittitur v.3: «Non habebis deos alienos coram me». Ipsi autem Deo vero, cum sit incorporeus, nulla imago corporalis poterat poni: quia, ut Damascenus dicit (l.c. nt.7), «insipientiae summae est et impietatis figurare quod est divinum». Sed quia in novo Testamento Deus factus est homo, potest in sua imagine corporali adorari.

Ad secundum dicendum quod Apostolus prohibet communicare «operibus infructuosis» gentilium: communicare autem eorum utilibus operibus Apostolus non prohibet. Adoratio autem imaginum est inter infructuosa opera computanda quantum ad duo. Primo quidem, quantum ad hoc quod quidam eorum adorabant ipsas imagines ut res quasdam, credentes in eis aliquid numinis esse, propter responsa quae daemones in eis dabant, et alios mirabiles huiusmodi effectus. Secundo, propter res quarum erant imagines: statuebant enim imagines aliquibus creaturis, quas in eis veneratione latriae venerabantur. Nos autem adoramus adoratione latriae imaginem Christi qui est verus Deus, non propter ipsam imaginem, sed propter rem cuius imago est, ut dictum est (in c)

Ad tertium dicendum quod creaturae rationali debetur reverentia propter seipsam. Et ideo, si creaturae rationali, in qua est imago, exhiberetur adoratio latriae, posset esse erroris occasio: ut scilicet motus adorantis in homine sisteret inquantum est res quaedam, et non ferretur in Deum, cuius est imago. Quod non potest contingere de imagine sculpta vel picta in materia insensibili.

Ad quartum dicendum quod Apostoli, familiari instinctu Spiritus Sancti, quaedam ecclesiis tradiderunt servanda quae non reliquerunt in scriptis, sed in observatione Ecclesiae per successionem fidelium sunt ordinata. Unde ipse dicit, II Thess. 2,15: «State, et tenete traditiones quas didicistis, sive per sermonem», scilicet ab ore prolatum, «sive per epistolam», scilicet scripto transmissam. Et inter huiusmodi traditiones est imaginum Christi adoratio. Unde et beatus Lucas dicitur depinxisse imaginem Christi, quae Romae habetur.

3. A la criatura racional, sólo por serlo, se le debe una cierta reverencia. Por eso, si por el hecho de ser imagen de Dios se le tributa una adoración de latría, se corre el riesgo de caer en el error de centrar la adoración en el hombre en cuanto tal y no levantarla hasta Dios, de quien el hombre es imagen. Este peligro no existe tratándose de una imagen esculpida o pintada en materia insensible.

4. Los apóstoles, movidos por el Espíritu Santo, legaron a las iglesias ciertas tradiciones que no se hallan en sus escritos y que han sido transmitidas por las comunidades sucesivas de los fieles. Así, dice el Apóstol a los Tesalonicenses: "Manteneos, pues, hermanos, firmes, y guardad las enseñanzas que recibisteis, ya de palabra, ya por nuestra carta". Entre estas tradiciones se encuentra la adoración de las imágenes de Cristo. Por eso se dice que San Lucas pintó un retrato de Cristo que se conserva en Roma.

ARTICULO 4

Utrum crux Christi sit adoranda adoratione latriae [a]

Si debemos a la cruz de Cristo una adoración de latría

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod crux Christi non sit adoranda adoratione latriae.

1. Nullus enim pius filius veneratur contumeliam patris sui, puta flagellum quo flagellatus est, vel lignum in quo erat suspensus: sed magis illud abhorret. Christus autem in ligno crucis est opprobriosissimam mortem passus: secundum illud Sap. 2,20: «Morte turpissima condemnemus eum». Ergo non debemus crucem venerari, sed magis abhorrere.

2. Praeterea, humanitas Christi adoratione latriae adoratur in-

Dificultades. Parece que la cruz de Cristo no ha de adorarse con adoración de latría.

1. Ningún hijo piadoso venera un objeto que ha sido la causa del aprobio de su padre; por ejemplo, el látigo con que ha sido azotado, el madero de que ha sido suspendido; más bien aborrece estos objetos. Pero Cristo en el madero de la cruz padeció una muerte ignominiosa, según lo dice el libro de la Sabiduría: "Condenémoslo a muerte afrentosa". Luego no debemos venerar la cruz, sino aborrecerla más bien.

2. A la humanidad de Cristo le rendimos una adoración latréutica

[a] 2-2 q.103 a.4 ad 3; *Sent.* 3 d.9 q.1 a.2 q.4.

en cuanto que está unida con la persona del Hijo de Dios. Pero respecto de la cruz no existe esta unión. Luego no ha de tributarse a la cruz culto de latría.

3. Como la cruz de Cristo, también los clavos, la corona de espinas, la lanza y otras cosas fueron instrumentos de su pasión y de su muerte. Pero a éstas no se les presta culto de latría. Luego tampoco debe tributársele a la cruz.

Por otra parte, a aquella realidad en la cual ponemos la esperanza de nuestra salvación le rendimos un culto de latría. Pero en la cruz de Cristo ponemos la esperanza de nuestra salvación. Canta, en efecto, la Iglesia: "Salve, ¡oh cruz!, única esperanza. En este tiempo de la pasión aumenta la justicia de los justos, otorga el perdón a los culpables". Luego la cruz de Cristo ha de ser adorada con adoración de latría.

Respuesta. El honor o la reverencia sólo es debida a la criatura racional; y únicamente por razón de ella le es debida también a la criatura insensible. Esto acontece por dos razones, bien porque la criatura insensible representa a la racional, bien porque de alguna manera le está unida. A causa de lo primero acostumbraron los hombres a venerar la imagen del rey; y, por lo segundo, su vestido. A ambos objetos prestaban la misma reverencia que al rey mismo.

La cruz, por tanto, en la cual fué crucificado Cristo, ha de ser honrada por nosotros a causa de esas dos razones, a saber: porque representa la figura de Cristo, que se inmoló en ella, y porque fué tocada por sus miembros y regada con su sangre. Y por ambas razones ha de ser adorada con la misma adoración que Cristo, es decir, con adoración de latría. A causa de esto nos dirigimos a la cruz y la imploramos como al mismo Crucificado.

quantum est unita Filio Dei in persona. Quod de cruce dici non potest. Ergo crux Christi non est adoranda adoratione latriae.

3. Praeterea, sicut crux Christi fuit instrumentum passionis eius et mortis, ita etiam et multa alia, puta clavi, corona et lancea: quibus tamen non exhibemus latriae cultum. Ergo videtur quod crux Christi non sit adoratione latriae adoranda.

Sed contra, illi exhibemus adorationem latriae in quo ponimus spem salutis. Sed in cruce Christi ponimus spem: cantat enim Ecclesia [10]: «O Crux, ave, spes unica, Hoc passionis tempore, Auge piis iustitiam, Reisque dona veniam». Ergo crux Christi est adoranda adoratione latriae.

Respondeo dicendum quod, sicut supra (a.3) dictum est, honor seu reverentia non debetur nisi rationali creaturae: creaturae autem insensibili non debetur honor vel reverentia nisi ratione naturae rationalis. Et hoc dupliciter: uno modo, inquantum repraesentat naturam rationalem; alio modo, inquantum ei quocumque modo coniungitur. Primo modo consueverunt homines venerari regis imaginem: secundo modo, eius vestimentum. Utrumque autem venerantur homines eadem veneratione qua venerantur et regem.

Si ergo loquamur de ipsa cruce in qua Christus crucifixus est, utroque modo est a nobis veneranda: uno modo scilicet inquantum repraesentat nobis figuram Christi extensi in ea; alio modo, ex contactu ad membra Christi, et ex hoc quod eius sanguine est perfusa. Unde utroque modo adoratur eadem adoratione cum Christo, scilicet adoratione latriae. Et propter hoc etiam crucem alloquimur et deprecamur, quasi ipsum crucifixum.

Si vero loquamur de effigie crucis Christi in quacumque alia materia, puta lapidis vel ligni, argenti vel auri, sic veneramur crucem, tantum ut imaginem Christi: quam veneramur adoratione latriae, ut supra (a.3) dictum est.

Ad primum ergo dicendum quod in Cruce Christi, quantum ad opinionem vel intentionem infidelium, consideratur opprobrium Christi: sed quantum ad effectum nostrae salutis, consideratur virtus divina ipsius, qua de hostibus triumphavit, secundum illud Col. 2,14-15: «Ipsum tulit de medio, affigens illud cruci: et spolians principatus et potestates, traduxit confidenter, palam triumphans illos in semetipso». Et ideo dicit Apostolus, I Cor. 1,18: «Verbum crucis pereuntibus quidem stultitia est: his autem qui salvi fiunt, idest nobis, virtus Dei est».

Ad secundum dicendum quod crux Christi, licet non fuerit unita Verbo Dei in persona, fuit tamen ei unita aliquo alio modo, scilicet per repraesentationem et contactum. Et hac sola ratione exhibetur ei reverentia.

Ad tertium dicendum quod, quantum ad rationem contactus membrorum Christi, adoramus non solum crucem, sed etiam omnia quae sunt Christi. Unde Damascenus dicit, in IV libro [11]: «Pretiosum lignum, ut sanctificatum contactu sancti corporis et sanguinis, decenter adorandum; clavos, indumenta, lanceam; et sacra eius tabernacula». Ista tamen non repraesentant imaginem Christi, sicut crux; quae dicitur «signum Filii Hominis», quod «apparebit in caelo», ut dicitur Mt. 24,30. Ideoque mulieribus dixit angelus (Mc.16,6)

Pero, si se trata de reproducciones de la cruz de Cristo realizadas en otra materia, v. gr., en una piedra o en una madera, o en plata u oro, no es venerada sino en tanto que es imagen de Cristo, y le es tributado un culto de latría, como hemos dicho anteriormente.

Soluciones. 1. La cruz es considerada como una infamia para Cristo en la mente o en la intención de los infieles; pero desde el punto de vista de nuestra salvación es considerada como el instrumento de que se sirvió el poder divino para vencer a sus enemigos, según las palabras del Apóstol: "Borró lo que estaba escrito contra nosotros, quitándolo de en medio y clavándolo en la cruz; y despojando a los principados y a las potestades, los sacó valientemente a la vergüenza, triunfando de ellos en la cruz". Y en otro lugar: "La doctrina de la cruz de Cristo es necedad para los que se pierden, pero es poder de Dios para los que se salvan".

2. La cruz de Cristo, aunque no estuvo unida personalmente al Verbo de Dios, lo estuvo, sin embargo, de alguna otra manera, a saber, por representación y por contacto. Y sólo por esta razón se le reverencia.

3. No sólo adoramos la cruz, sino todo aquello que ha sido tocado por los miembros de Cristo. Por ello escribe el Damasceno: "El precioso madero santificado por el contacto con el santo cuerpo y la sangre debe ser justamente adorado por nosotros, lo mismo que los clavos, los vestidos, la lanza y los recintos en que Cristo se albergó". Sin embargo, todas estas cosas no representan la imagen de Cristo como lo hace la cruz, que es llamada en la Escritura "el signo del Hijo del hombre, que aparecerá en el cielo". Por eso

[10] In hym. *Vexilla Regis*, dom. Pass. ad Vesp.

[11] *De fide orth.* c.11: MG 94,1129.

dijo el ángel a las mujeres: "Buscáis a Jesús Nazareno el crucificado". No le llamó "alanceado", sino "crucificado". Y, debido a todo esto, es por lo que nosotros honramos cualquier reproducción de la cruz de Cristo y no la de los clavos u otros objetos.

«Iesum quaeritis Nazarenum crucifixum»: non dixit, «lanceatum», sed «crucifixum». Et inde est quod imaginem crucis Christi veneramur in quacumque materia: non autem imaginem clavorum, vel quorumcumque huiusmodi.

ARTICULO 5

Utrum mater Dei sit adoranda adoratione latriae [a]

Si debemos adorar a la Madre de Cristo con adoración de latría

Dificultades. Parece que la Madre de Dios ha de recibir un culto de latría.

1. El mismo honor ha de tributarse al rey que a la madre del rey, según las palabras del libro de los Reyes: "Hizo preparar un trono para la madre del rey y la sentó a su derecha". Y San Agustín escribe: "Es justo que quien fué trono de Dios, tálamo del Señor de los cielos y tabernáculo de Cristo, esté allí donde está el mismo Cristo". Pero Cristo recibe una adoración de latría; luego también su Madre.

2. Dice el Damasceno: "El honor rendido a la Madre se refiere al Hijo". Pero al Hijo se rinde una adoración latréutica. Luego lo mismo debe hacerse a la Madre.

3. La Madre de Cristo está más unida a él que lo está la cruz. Pero la cruz es adorada con adoración de latría. Luego la Madre debe recibir la misma adoración.

Por otra parte, la Madre de Dios es una pura criatura, y, por tanto, no le es debida una adoración latréutica.

Respuesta. El culto de latría sólo es debido a Dios y no a la criatura en cuanto ésta es honrada por sí misma. Pero, si bien las criaturas insensibles no pueden ser veneradas por sí mismas, no puede decirse lo mismo de las racionales, y, por tanto, a ninguna pura criatura racional debe rendírsele culto de latría. Así, pues, a la Bienaventurada Virgen María, que es pura criatura racional, no debe tributársele adoración de latría, sino sólo una veneración de dulía; veneración que debe ser más excelente que la que se presta a las demás criaturas, pues se trata de la Madre de Dios. Por eso se dice que le es debido un culto de dulía, no cualquiera, sino de hiperdulía.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod mater Dei sit adoranda adoratione latriae.

1. Videtur enim idem honor exhibendus esse matri regis et regi: unde dicitur III Reg. 2,19 quod «positus est thronus matri regis, quae sedit ad dexteram eius». Et Augustinus dicit, in sermone «De Assumpt.» [12]: «Thronum Dei, thalamum Domini caeli, atque tabernaculum Christi, dignum est ibi esse ubi est ipse». Sed Christus adoratur adoratione latriae. Ergo et mater eius.

2. Praeterea, Damascenus dicit, in IV libro [13], quod «honor matris refertur ad filium». Sed Filius adoratur adoratione latriae. Ergo et mater.

3. Praeterea, coniunctior est Christo mater eius quam crux. Sed crux adoratur adoratione latriae. Ergo et mater eadem adoratione est adoranda.

Sed contra est quod mater Dei est pura creatura. Non ergo ei debetur adoratio latriae.

Respondeo dicendum quod, quia latria soli Deo debetur, non debetur creaturae prout creaturam secundum se veneramur. Licet autem creaturae insensibiles non sint capaces venerationis secundum seipsas, creatura tamen rationalis est capax venerationis secundum seipsam. Et ideo nulli purae creaturae rationali debetur cultus latriae. Cum ergo beata Virgo sit pure creatura rationalis, non debetur ei adoratio latriae, sed solum veneratio duliae: eminentius tamen quam ceteris creaturis, inquantum ipsa est mater Dei. Et ideo dicitur quod debetur ei, non qualiscumque dulia, sed hyperdulia.

Ad primum ergo dicendum quod matri regis non debetur aequalis honor honori qui debetur regi. Debetur tamen ei quidam honor consimilis, ratione cuiusdam excellentiae. Et hoc significant auctoritates inductae.

Ad secundum dicendum quod honor matris refertur ad filium, quia ipsa mater est propter filium honoranda. Non tamen eo modo quo honor imaginis refertur ad exemplar: quia ipsa imago, prout in se consideratur ut res quaedam, nullo modo est veneranda.

Ad tertium dicendum quod crux, prout ipsa in se consideratur, ut dictum est (in c), non est capax honoris. Sed beata Virgo est secundum seipsam capax venerationis. Et ideo non est similis ratio.

Soluciones. 1. A la madre del rey no le es debido el mismo honor que al rey, sino sólo similar, a causa de cierta excelencia que nace de su maternidad. Y esto es lo que quieren decir los textos aducidos.

2. El honor tributado a la madre se refiere al hijo, en el sentido de que aquélla es honrada a causa del hijo; mas no al modo como el honor de la imagen se refiere al ejemplar, pues la imagen, considerada como una cosa, no ha de ser venerada en manera alguna.

3. Como acabamos de decir, la cruz por sí misma no puede ser objeto de veneración; pero la Bienaventurada Virgen María sí puede serlo. Por tanto, no vale la comparación.

ARTICULO 6

Utrum sanctorum reliquiae aliquo modo sint adorandae

Si las reliquias de los santos pueden ser adoradas de alguna manera

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod sanctorum reliquiae nullo modo sint adorandae.

1. Non enim est aliquid fa-

Dificultades. Parece que las reliquias de los santos no han de ser adoradas de ninguna manera.

1. No se debe hacer lo que ofre-

[a] 2-2 q.103 a.4 ad 2; *Sent.* 3 d.9 q.1 a.2 q.ª3; d.22 q.3 a.3 q.ª3 ad 3.

[12] C.6: ML 40,1146, inter op. AUGUSTINI.

[13] *De fide orth.* c.16: MG 94,1172.

ce una ocasión de caer en el error.

Pero adorar las reliquias de los muertos parece asemejarse al error de los gentiles, que rendían culto a los muertos. Luego no se deben adorar las reliquias de los santos.

2. Parece necio venerar una cosa insensible. Las reliquias de los santos son cuerpos insensibles. Luego es necio venerarlas.

3. El cuerpo muerto no es de la misma especie que el cuerpo vivo, y no son, por tanto, numéricamente el mismo. Parece, pues, que después de la muerte de un santo no debe adorarse su cuerpo.

Por otra parte, se dice en el libro "Los dogmas eclesiásticos": "Creemos que se debe honrar sinceramente los cuerpos de los santos, y sobre todo los restos de los santos mártires, como si fuesen los miembros del Señor". Y poco después: "Quien niegue esta doctrina no es cristiano, sino discípulo de Eunomio y Vigilancio".

Respuesta. Se lee en San Agustín: "Si los vestidos y el anillo de los padres y otras cosas de esta índole son para los hijos tanto más queridas cuanto mayor fué su cariño por los padres, no deben despreciarse en modo alguno los cuerpos, que nos están unidos mucho más familiar e íntimamente que los vestidos que llevamos y que forman parte de la naturaleza del hombre". De donde se desprende que quien tiene afecto a otro, venera sus restos después de su muerte; no sólo el cuerpo u otra parte del mismo, sino también objetos que le son exteriores, como los vestidos y cosas parecidas. Pero es claro que debemos honrar a los santos de Dios, pues son miembros de Cristo, hijos y amigos de Dios e intercesores nuestros. Por tanto, debemos, en su memoria, venerar dignamente todo aquello que

ciendum quod possit esse erroris occasio. Sed adorare mortuorum reliquias videtur ad errorem gentilium pertinere, qui mortuis hominibus honorificentiam impendebant. Ergo non sunt sanctorum reliquiae honorandae.

2. Praeterea, stultum videtur rem insensibilem venerari. Sed sanctorum reliquiae sunt insensibiles. Ergo stultum est eas venerari.

3. Praeterea, corpus mortuum non est eiusdem speciei cum corpore vivo: et per consequens non videtur esse numero idem. Ergo videtur quod post mortem alicuius sancti, corpus eius non sit adorandum.

Sed contra est quod dicitur in libro «De ecclesiast. dogmat.» [14] **«Sanctorum corpora, et praecipue beatorum martyrum reliquias, ac si Christi membra, sincerissime adoranda» (scilicet, «credimus»). Et postea subdit: «Si quis contra hanc sententiam velit esse, non Christianus, sed Eunomianus et Vigilantius creditur».**

Respondeo dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in libro «De civ. Dei» [15], **«si paterna vestis et anulus, ac si quid huiusmodi est, tanto carius est posteris quanto erga parentes est maior affectus, nullo modo ipsa spernenda sunt corpora, quae utique multo familiarius atque coniunctius quam quaelibet indumenta gestamus: haec enim ad ipsam naturam hominis pertinent». Ex quo patet quod qui habet affectum ad aliquem, etiam ipsa quae de ipso post mortem relinquuntur veneratur: non solum corpus aut partes corporis eius, sed etiam aliqua exteriora, puta vestes et similia. Manifestum est autem quod sanctos Dei in veneratione debemus habere, tanquam membra Christi, Dei filios et amicos, et intercessores nostros. Et ideo eorum reliquias qualescumque honore congruo in eorum memoriam venerari debemus: et praecipue**

[14] GENNADIUS, c.73: ML 58,997.
[15] L.1 c.13: ML 41,27.

eorum corpora, quae fuerunt templum Spiritus Sancti, et organa Spiritus Sancti in eis habitantis et operantis, et sunt corpori Christi configuranda per gloriam resurrectionis. Unde et ipse Deus huiusmodi reliquias convenienter honorat, in eorum praesentia miracula faciendo.

Ad primum ergo dicendum quod haec fuit ratio Vigilantii, cuius verba introducit Hieronymus in libro quem contra eum scripsit [16], **dicentis: «Prope ritum gentilium videmus sub praetextu religionis introductum: pulvisculum nescio quem in modico vasculo, pretioso linteamine circumdatum, osculantes adorant». Contra quem Hieronymus dicit, in epistola «Ad Riparium»** [17]: **«Nos, non dico martyrum reliquias, sed nec solem nec lunam nec angelos adoramus», scilicet adoratione latriae. «Honoramus autem reliquias martyrum, ut eum cuius sunt martyres adoremus: honoramus servos, ut honor servorum redundet ad Dominum». Sic ergo honorando reliquias sanctorum non indicimus in errorem gentilium, qui cultum latriae mortuis hominibus exhibebant.**

Ad secundum dicendum quod corpus insensibile non adoramus propter seipsum, sed propter animam, quae ei fuit unita, quae nunc fruitur Deo; et propter Deum, cuius fuerunt ministri.

Ad tertium dicendum quod corpus mortuum alicuius sancti non est idem numero quod primo fuerit dum viveret, propter diversitatem formae, quae est anima: est tamen idem identitate materiae, quae est iterum suae formae unienda.

[16] *Cont. Vigilant.*: ML 23,357.
[17] Ep.109: ML 22,207.

nos han dejado, y sobre todo sus cuerpos, que fueron templos y órganos del Espíritu Santo, que habitaba y obraba en ellos, y que se configurarán con el cuerpo de Cristo después de su gloriosa resurrección. Por ello, el mismo Dios honra a estas reliquias de manera conveniente, obrando milagros por ellas.

Soluciones. 1. La razón aducida por Vigilancio y citada por San Jerónimo en el libro que escribió contra él es ésta: "Bajo pretexto de religión hemos visto introducido un rito casi pagano; adoran no sé qué polvo contenido en un pequeño vaso cubierto por un precioso lienzo, besándolo". Contra Vigilancio escribe San Jerónimo: "Nosotros no adoramos (con adoración de latría se entiende) las reliquias de los mártires, como tampoco adoramos el sol, ni la luna, ni los ángeles; honramos las reliquias de los mártires, para así adorar a aquel por quien son mártires; honramos a los siervos para que el honor de éstos redunde sobre el Señor". De esta suerte, pues, al honrar las reliquias de los santos no caemos en el error de los paganos, que rendían culto de latría a los muertos.

2. No adoramos el cuerpo insensible por sí mismo, sino a causa del alma que le estuvo unida, y que ahora goza de Dios; y también por Dios, de quien el cuerpo y el alma fueron ministros.

3. El cuerpo muerto de un santo no es numéricamente el mismo que su cuerpo vivo, pues las formas son distintas, pero sí es el mismo desde el punto de vista de la identidad de la materia, que se ha de juntar de nuevo con su primera forma, el alma.

INTRODUCCION A LA CUESTION 26

JESUCRISTO COMO MEDIADOR ENTRE DIOS Y LOS HOMBRES

La consideración de Jesucristo relativamente a nosotros la termina Santo Tomás en esta cuestión, en la que lo estudia como mediador nuestro ante Dios. En todo el proceso de la revelación divina late el concepto de Jesucristo mediador. En el Antiguo Testamento es anunciada su venida por los profetas, comenzando en el Protoevangelio (Gen. 3,15). San Pablo llama frecuentemente en el Nuevo a Jesucristo mediador. En la religión de Mithra se llama a Dios mediador, pero no es fácil que San Pablo lo tomara de aquí, sino de la literatura judeo-helénica, en la que no era rara esta denominación, la cual ya se atribuye a Moisés en el Antiguo Testamento (Deut. 5,5).

Tres cuestiones se presentan acerca de este propósito: 1.ª Si Jesucristo es mediador, o existencia de Jesucristo como mediador (a.1). 2.ª De qué manera conviene a Jesucristo ser mediador, si en cuanto Dios o en cuanto hombre (a.2). 3.ª Por qué se constituye Jesucristo en mediador.

I. Existencia de Jesucristo mediador y naturaleza de su mediación

NOCIONES PREVIAS.—a) *Doble acepción de la palabra «mediador».*—Puede tomarse en dos sentidos diferentes: *ontológico* y *dinámico*, o en *cuanto al oficio de mediador*, de los cuales el segundo es dependiente del primero y está subordinado a él. En el primer caso, el mediador es como un *medio* entre dos extremos, cuyo oficio suyo es unirlos entre sí. Por tanto, implica dos cosas: por una parte, distar de ambos, y por otra, convenir en algo con ellos. De una manera o de otra se cumple esto en todos los que hacen el papel de mediadores. Así, el embajador que una nación envía a otra conviene con los componentes del gobierno de la nación ante el cual es enviado en ser ministro de una nación, difiriendo de aquéllos en la representación y atribuciones que tiene de la suya propia.

En el segundo sentido, o sea, el dinámico, significa el mismo acto de mediar, el cual consiste en unir o concordar los extremos entre sí. Pues en esto está precisamente el oficio del mediador [1].

b) *Triple sentido en que puede tomarse la mediación.*—Siguiendo la nomenclatura de Santo Tomás, que juzgamos la más precisa en esta cuestión, la mediación se distingue, por razón de la manera de conseguir el mediador su objeto, en *perfectiva, dispositiva* y *ministerial*. Se llama *perfectiva* aquella mediación que es causa de nuestra reconciliación con Dios y del perdón de nuestros pecados; *dispositiva*, la que solamente produce una disposición para aquélla, y *ministerial*, la que realiza el ministro de la causa principal, como instrumento suyo, en la aplicación, v. gr., de la redención objetiva. En el primer caso se encuentra Jesucristo; en el segundo, los apóstoles y predicadores en la divulgación de la palabra divina; y en el tercero, los ministros y sacerdotes de Jesucristo (ibid.).

[1] Cf. *In Sent.* 3 d.19 q.1 a.1.5 sol.2; *Sum. Th.* 3 q.26 a.1c.

Según esto, establecemos la siguiente conclusión:

Jesucristo es mediador perfectísimo entre Dios y los hombres; o sea, de un modo perfectivo en todo el sentido de la expresión; conviniéndole a El únicamente ser mediador de esta manera, o como mediador principal.

La primera parte es de fe; la segunda, cierta teológicamente; y la tercera, también de fe.

Jesucristo es mediador entre Dios y los hombres

Se contiene en la SAGRADA ESCRITURA de una manera totalmente explícita. «Uno es Dios, *uno* también el *mediador* entre Dios y los hombres, *el hombre Cristo Jesús*, que se entregó a sí mismo para redención de todos» (1 Tim. 2,5-6). «Por esto, Jesucristo es el *mediador* de una nueva alianza» (Heb. 9,15). «Nuestro Pontífice ha recibido en suerte un ministerio tanto mejor cuanto El es *mediador* de una más excelente alianza» (Heb. 8,6). «Vosotros os habéis allegado... al *mediador* de la nueva alianza, Jesús» (Heb. 12,22-24). Son demasiados los lugares del Nuevo Testamento en los que se habla de Jesús mediador, para que los refiramos aquí todos.

Los SANTOS PADRES son unánimes en afirmar lo mismo. Sirva de muestra el siguiente testimonio de San Agustín: «Entre la Trinidad y la debilidad del hombre y su iniquidad, fué hecho *mediador* un hombre, no inicuo, sino débil, para que por la parte que no era inicuo te uniera a Dios y por la parte que era débil se acercara a ti; y así, para ser *mediador* entre el hombre y Dios, el Verbo se hizo carne, es decir, el Verbo fué hecho hombre» [2].

No menos explícito está el MAGISTERIO DE LA IGLESIA, como puede verse en la carta de San León Magno a Flaviano (Dz. 143), concilio Florentino (Dz. 711), Tridentino (Dz. 790) y en la *Mediator Dei*, de Pío XII.

La RAZÓN TEOLÓGICA prueba esto mismo de una manera del todo evidente, ya que Jesucristo realiza en sí mismo de una manera perfecta el concepto de mediador, tanto en el sentido ontológico como en el dinámico del mismo.

En sentido ontológico, porque El es verdadero Dios y verdadero hombre, distando infinitamente de los hombres por razón de su naturaleza divina y, al mismo tiempo, de Dios en cuanto a su naturaleza humana.

También en sentido dinámico, o en cuanto al acto de su mediación, porque por su pasión y muerte nos reconcilió a todos con Dios y nos devolvió la vida de la gracia, dando al hombre las cosas de Dios, la doctrina, los preceptos y los dones de la gracia [3], etc. Y a Dios las del hombre: el sacrificio de su vida por nuestros pecados, las oraciones y su interpelación constante ante el Padre por nosotros, uniéndonos así con Dios [4].

De un modo perfectivo en todo el sentido de la expresión

De una manera *dispositiva* y *ministerial* también los demás podemos ser mediadores entre Dios y los hombres, como expresamente se dice de Moisés en la Sagrada Escritura (Deut. 5,5); pero de un modo principal eficiente solamente Jesucristo lo es. Pues por medio de su pasión y muerte fué El quien

[2] *Enarrat. in Psalm.*: ML 36,216.
[3] Io. 14,6; 10,10; 14,1-9; 17,23.
[4] Rom. 8,18-30; Heb. 7,25; 9,24; 1 Io. 2,1; 1 Thess. 5,9; 1 Tim. 2,5-6.

nos reconcilió con Dios y nos redimió de nuestros pecados [5]. Además, nuestra unión con Dios es causada formalmente por la gracia, de la cual Jesucristo, en cuanto Dios, es causa eficiente principal, y eficiente instrumental, en cuanto hombre, como instrumento unido a la divinidad (3 q.13 a.2).

Conviniéndole únicamente a El como autor principal

Porque solamente Jesucristo es causa principal meritoria de la gracia y de la satisfacción por el pecado, conviniendo esta cualidad a los demás sólo dependientemente de Jesucristo y subordinadamente a El. Por otra parte, a Jesucristo le conviene también la causalidad eficiente de la gracia del modo ya indicado.

De todo lo cual se sigue que es *propio* de Jesucristo ser mediador perfectísimo, con lo cual es compatible que otros también lo sean en un grado inferior, como los sacerdotes y fieles en general, en cuanto unos oran por otros y ofrecen a Dios sacrificios por ellos en orden a la consecución de bienes determinados.

En la respuesta a la primera dificultad señala Santo Tomás la diferencia que existe entre los profetas y sacerdotes de la antigua ley y los de la ley nueva en cuanto a ser mediadores. A unos y otros pertenece esta cualidad sólo *dispositiva y ministerialmente;* pero mientras los profetas y sacerdotes de la ley antigua lo eran en cuanto prenunciaban y prefiguraban al verdadero y perfecto mediador de Dios y de los hombres, los sacerdotes del Nuevo Testamento lo son en cuanto *ministros* suyos, en cuyo nombre realizan los sacramentos que dan a los demás. Y ya sabemos que esto lo hacen en virtud del carácter, el cual es una *virtud instrumental* (3 q.63 a.3) que mana del sacerdocio de Jesucristo, por la que cooperan con El *ministerialmente* a la producción del efecto interior de aquéllos (3 q.64 a.1). La diferencia es enorme.

En la respuesta a la segunda dificultad nótese la divergencia entre San Agustín y Santo Tomás. El primero no admite el concepto de mediador en los ángeles, porque no encuentra en ellos cómo pueden ser *medio* entre Dios y nosotros teniendo comunes con Dios la inmortalidad y la bienaventuranza y no conviniendo en nada con nosotros [6]. Pero el Pseudo-Dionisio, a quien sigue en este punto particular Santo Tomás, encuentra este *ser medio* en el grado de su naturaleza, según el cual son inferiores a Dios y superiores al hombre, y en el oficio que ejercen acerca de nosotros como ministros de Jesucristo y respecto del mismo Jesucristo, en cuanto hombre, como enviados de Dios (Mt. 4,11).

II. ¿Corresponde a Jesucristo ser mediador en cuanto Dios o en cuanto hombre?

Es herética la concepción de Jesucristo de los gnósticos y de Arrio, que lo tenían por un ser *intermedio* entre Dios y el hombre, que ni era Dios ni tampoco igual a los demás hombres. En este sentido no se puede admitir que Jesucristo sea mediador en cuanto hombre.

La doctrina católica se expresa en la tesis siguiente:

Jesucristo es mediador no en cuanto Dios, sino en cuanto hombre.

SAN PABLO lo dice expresamente: «*Uno* es Dios, *uno* también el mediador entre Dios y los hombres, *el hombre Cristo Jesús*» (1 Tim. 2,5).

[5] Rom. 3,21-26; 5,10.11.
[6] *De civitate Dei:* ML 41,269.

Lo enseñan también los SANTOS PADRES: «Jesucristo es mediador de Dios y de los hombres, dice San Agustín, porque es Dios con el Padre y hombre con los hombres. No hombre sin la divinidad, ni Dios sin la humanidad. He aquí al mediador: la divinidad sin la humanidad no es mediadora, ni la humanidad sin la divinidad, sino que entre la sola divinidad y la sola humanidad es mediadora la *humana divinidad* y *la divina humanidad de Cristo*» [7].

No menos explícito es el MAGISTERIO DE LA IGLESIA, como puede verse en la carta dogmática de San León Magno a Flaviano (Dz. 143).

SANTO TOMÁS explica teológicamente esta verdad, ya considerando al mediador en su aspecto ontológico de *medio* entre los extremos, ya en su mismo acto de mediar. Jesucristo es *medio* entre Dios y los hombres, no en cuanto Dios, sino en cuanto hombre, por lo mismo que por razón de su naturaleza humana dista de Dios y conviene con los hombres, y, en virtud de los dones extraordinarios de gracia y de gloria que participa de Dios, se acerca a El y está sobre todos los hombres.

Si ahora consideramos los actos de su mediación, como son todos los de su vida, pasión y muerte, mediante los cuales nos reconcilió con Dios y nos redimió del pecado, fácilmente se hecha de ver que todos ellos le corresponden en cuanto hombre, ya que el principio virtual inmediato de los mismos es humano, los cuales en cuanto al valor y eficacia infinitos de los mismos suponen necesariamente la persona divina que los realizó. Y otro tanto hay que decir de los actos del sacerdocio de Jesucristo, toda vez que Jesucristo es mediador en cuanto Supremo Sacerdote (a.2c y ad 1.2.3).

III. Según esto, ¿por qué se constituye Jesucristo en mediador de Dios y de los hombres?

La unión hipostática de la naturaleza humana con el Verbo divino es lo que formalmente constituye a Jesucristo en mediador de Dios y de los hombres.

Después de lo dicho acerca del constitutivo del sacerdocio de Jesucristo, en realidad, ya no había necesidad alguna de tocar este punto, puesto que Jesucristo es mediador en cuanto sacerdote. Pero, con el objeto de hacer patente el hondo sentido teológico del testimonio de San Pablo en su primera carta a Timoteo (2,5), vamos a decir algo acerca de este particular.

Es de fe que en Jesucristo hay dos naturalezas distintas, íntegras y perfectas: la divina y la humana. Según la naturaleza divina solamente, es manifiesto que Jesucristo no es mediador, ni podría serlo de ninguna manera. Porque así no podría realizar ningún acto de la mediación que nos conduce a nosotros a la conquista de nuestra salud eterna. No podría padecer dolores, ni soportar angustias, ni morir. Es evidente.

No es menos manifiesto que, según la naturaleza humana solamente, separada de la divina, Jesucristo no podría realizar absolutamente la redención perfectísima del hombre, a que por voluntad del Padre estaba destinado. Porque esa redención exige un mérito de la gracia, y una satisfacción por el pecado de un valor y eficacia infinitos, para que con *perfecta* justicia pudieran igualarse con el valor del premio y la gravedad de la ofensa divina. Y esto no lo puede dar una pura criatura, por más cantidad de gracia que en ella supongamos.

[7] *Serm.* 47: ML 28,310.

Era, por tanto, absolutamente necesario para la perfecta redención del hombre, acto esencial del perfectísimo mediador entre Dios y los hombres, que aquél fuera al mismo tiempo hombre y Dios, para que en cuanto hombre pudiera padecer y morir, y, en cuanto Dios, su pasión y muerte tuviera un valor y una eficacia infinitos para merecernos la gracia, satisfacer por el pecado y reconciliarnos perfectamente con Dios. *Uno mismo*, Dios y hombre al mismo tiempo.

Ahora bien, esto no se puede verificar a no ser por la unión hipostática de la naturaleza humana con una persona divina. Porque la unión de la naturaleza humana con la divina para constituir una tercera repugna en sí misma y es absolutamente imposible. Luego la unión hipostática es lo que formalmente constituye a Jesucristo en mediador perfectísimo entre Dios y los hombres. Ese «uno, Dios y hombre», de que nos habla San Pablo, es el «hombre Cristo Jesús», en el que la naturaleza humana se ha unido con la divina en la persona del Verbo, de cuya unión viene al hombre Cristo toda la plenitud de gracia y de gloria de que estaba dotado.

He aquí cómo lo explica el mismo Santo Tomás en su primera obra literaria, siguiendo la línea propia de su pensamiento, que no abandonó jamás. «En el mediador han de considerarse dos cosas, a saber: la razón de medio y el acto de mediar. Se llama medio una cosa porque está entre los extremos. El acto de mediar consiste en unirlos entre sí. Se dice, pues, uno mediador: *a)* Porque ejerce el acto de mediar uniendo a los que están separados. Pero no puede ejercer el acto de mediar si en él no se encuentra de algún modo la naturaleza de medio, ésto es, que esté entre los extremos. Mas el estar entre los extremos implica en el mediador: *b)* por una parte, participar de los dos extremos; *c)* e, indicando el medio orden entre dos cosas, estar sobre uno de los extremos y ser inferior al otro.

Ahora bien, a Jesucristo le corresponden estas tres cosas según la naturaleza humana. Pues *a)* al satisfacer según la naturaleza humana por los hombres, los une a Dios. *b)* Asimismo, en cuanto hombre, participa algo de los dos extremos: de Dios, la bienaventuranza; de los hombres, la debilidad. *c)* También en cuanto hombre estuvo sobre los hombres, por la plenitud de las gracias y por la *unión hipostática*, y por debajo de Dios, a causa de la naturaleza asumida.

Por lo cual, hablando con *propiedad*, Jesucristo es mediador según la naturaleza humana en cuanto unida hipostáticamente con el Verbo divino, de tal manera que la unión hipostática es el constitutivo del hombre Cristo en mediador de Dios y de los hombres [8].

IV. La Virgen María, mediadora con Jesucristo de los hombres

ERRORES.—Los protestantes, demasiado pegados a la letra de San Pablo en 1 Tim. 2,5, niegan que María sea mediadora nuestra, por juzgar que esto disminuiría el valor y la estimación de la mediación de Jesucristo.

Los jansenistas secundaron después la actitud de los protestantes, no admitiendo otra mediación de María que su oración por nosotros, pero negándole el título de mediadora nuestra.

[8] *In Sent.* 3 d.19 a.5 sol.2; cf. *De verit.* q.29 a.5 ad 5; *In epist. D. Pauli*, ad Gal. 3,20; ad Tim. 2,5 lect.1; 3,26 lect.2.

Contra todos éstos, establecemos la siguiente conclusión:

A la Virgen María conviene el concepto de mediadora, tanto en su concepto ontológico como en el dinámico.

En el concepto ontológico

En cuanto Madre de Dios, su dignidad es en cierto modo infinita, tocando, como dice el cardenal Cayetano [9], los confines de la divinidad. Bajo este aspecto, al mismo tiempo que difiere de Dios esencialmente, está muy por encima de todos los hombres y de los ángeles del cielo. Y en cuanto criatura, conviene también con todos éstos. Luego es *medio* entre Dios y los hombres y entre éstos y Jesucristo.

También en el concepto dinámico o en cuanto al acto de mediar

Porque, por el mismo caso que es Madre de Jesucristo físicamente, es también Madre espiritual de todos los hombres, miembros del Cuerpo místico de aquél, perteneciéndole a ella, por lo tanto, interceder ante Dios y ante Jesucristo por ellos, ofreciendo oraciones, sacrificios y súplicas por el bien de todos los hijos espirituales, para conducirlos a Dios y unirlos con El.

La siguiente conclusión expresa el modo como María es mediadora respecto de todos los hombres.

María es mediadora universal del género humano en cuanto Madre de Jesucristo; es también mediadora con Cristo de todos los hombres en cuanto a la adquisición de la gracia y distribución de la misma, y también por intercesión en todo dependiente y subordinada a Jesucristo.

Antes de entrar en el examen de cada una de las partes de esta tesis o conclusión, vamos a considerarla en general, o sea, a demostrar que María es mediadora universal de los hombres.

EN GENERAL

En la SAGRADA ESCRITURA no se encuentra explícitamente la mediación de la Virgen. Pero sí de un modo *implícito* en la predestinación de Jesucristo, la cual se ordenaba a la mediación universal en la redención del hombre, en cuyo decreto fué predestinada también María, según enseña la *Ineffabilis Deus* (DM 271). Se encuentra también de una manera implícita en la maternidad divina de María, que, al constituirla en el orden hipostático de una manera relativa, la asocia con Jesucristo en el mismo fin de la encarnación y la constituye, por lo tanto, en mediadora universal de los hombres.

Así vemos que la revelación progresiva del Salvador del mundo, a partir del Génesis hasta el Nuevo Testamento, va acompañada de una manifestación cada vez más clara de María, que, pasando por Isaías y Miqueas, termina en el ángel que le pide su consentimiento para que el Salvador del mundo sea concebido en sus entrañas, el cual presta ella (Lc. 1,30-31). Antes de nacer el Hijo, por mediación suya se realiza la santificación del Precursor (Lc. 1,41). Y después de nacido lo cuida, atiende, acompaña siempre, realizándose por mediación suya también el primer milagro de Jesucristo en las bodas de Caná (Io. 2,1-11); lo presenta en el templo (Lc. 2,22-20), lo ofrece al Padre y asiste a la inmolación de su Hijo al lado de la cruz en el monte Calvario (Io. 19,25) por la redención del género humano.

[9] *In* 2-2 q.103 a.4 ad 2.

TRADICIÓN DE LA IGLESIA.—Desde los primeros tiempos de la Iglesia, la memoria de María es venerada como mediadora universal por los fieles primitivos, en cuanto Madre de Jesucristo, juntamente con el culto que tributaban a los mártires. El testimonio más antiguo que tenemos de esta fe de los fieles primitivos es el paralelismo antitético Eva-María, que ya San Justino, aunque de un modo incompleto[10], San Ireneo[11] y Tertuliano[12], de una manera perfecta, exponen como expresión de la fe de los fieles primitivos, en el que la Virgen María se nos presenta de una manera velada como mediadora universal y verdadera causa con Jesucristo de nuestra salvación, así como Eva lo fué con Adán de nuestra perdición. No sólo en cuanto Madre de Jesucristo, sino también en cuanto que de una manera efectiva contribuyó con su Hijo a salvarnos a todos de la perdición. Por la manera de exponerlo se ve que no excogitan una nueva teoría, sino que exponen una doctrina por todos recibida, la cual muy bien puede considerarse como el sentido que los fieles primitivos daban a la maternidad divina de María. La prueba está en que aducen esta doctrina del paralelismo antitético no sólo para combatir las herejías, sino también en obras de carácter catequético, como hace San Ireneo en su *Epideixis* o *Demostración de la predicación apostólica.*

Si ahora tenemos en cuenta que a fines del siglo II vivían muchos discípulos de los apóstoles, y acaso también algún apóstol, a los cuales era común esta doctrina, sin dificultad podría concedérsele un origen apostólico, como ha intentado demostrar Lebón[13].

Los elementos que entran en el paralelismo antitético son: *a*) el relato de la caída en el pecado del primer hombre (Gen. 3); *b*) la anunciación del ángel a María con el consentimiento de ésta para ser Madre de Dios (Lc. 1, 26-38), *c*) y la doctrina de San Pablo sobre Jesucristo, nuevo Adán[14], elementos todos ellos conocidos de los fieles primitivos en la predicación apostólica. Por lo cual, el paralelismo antitético puede considerarse como interpretación auténtica y el testimonio más antiguo del sentido que la fe de los fieles daba a la maternidad divina de María, en el que se contiene la mediación universal de la Virgen.

Así, ya San Ignacio Antioqueno dice «que la Santísima Virgen llevó a Dios Salvador en sus entrañas según una disposición especial de Dios»[15], y San Ireneo, «que toda la disposición de la salvación de los hombres fué realizada según el decreto del Padre»[16], «a modo de recirculación y de recapitulación»[17], «por el mismo camino u orden», como dice San Justino; «por una operación rival», según se expresa Tertuliano[18], pues así como Adán y Eva fueron causa de nuestra perdición y muerte, así Jesús y María lo fueron para todo el género humano de salvación y de vida.

Desde fines del siglo IV en adelante se llama a la Virgen mediadora universal, ya en términos equivalentes, ya de una manera formal y expresa. San Efrén lo hace frecuentemente en sus obras. De él está tomada la lección cuarta del oficio de la mediación universal de María aprobado por Benedicto XV[19]. San Proclo llama a ésta «único puente de Dios a los hombres»[20].

[10] *Dial. cum Triphone Iudaeo* c.100: MG 6,709.
[11] *Advers. haeres.* l.3 c.21-22.
[12] *De carne Christi* c.17.
[13] *L'apostolicité de la doctrine de la médiation mariale:* Recher. de Théol. Anc. et Médiévale (1930) p.135.
[14] 1 Cor. 15,45-49; Rom. 5,12-21; 1 Cor. 15,21-22.
[15] *Ephes.* 18,2: MG 5,660.
[16] *Adv. haeres.* l.3 c.23: MG 7,963.
[17] *Adv. haeres.* l.3 c.21: MG 7,955.
[18] *De carne Christi* c.17: ML 2,782.
[19] SAN EFRÉN, *Sermo de SS. Dei Genitricis B. M. laudibus.*
[20] *Orat.* 1 n.1; 6 n.19: MG 65,679-81.753-57.

San Epifanio[21], San Cirilo de Alejandría[22], San Modesto[23], Antipater de Bostra[24], San Juan Damasceno[25], Basilio de Seleucia[26], San Germán de Constantinopla[27], Tarasio[28], Teodoro Estudita[29], Isidoro de Tesalónica[30], San Anselmo[31], Eadmero[32], San Bernardo[33], Ricardo de San Víctor[34], Pedro de Blesen[35], Adán Pers.[36], Guillermo de Auvernia[37], Ricardo de San Lorenzo[38], Hugo de San Caro[39], San Alberto Magno[40], San Buenaventura[41], expresamente la llaman mediadora nuestra. De una manera equivalente también Santo Tomás[42]. Y San Lorenzo Justiniano[43], Gersón[44], Rusbrokio[45], Grocio[46], San Bernardino de Sena, Dionisio Cartujano, San Antonio de Florencia, Santo Tomás de Villanueva, Driedo, Salmerón, Suárez, San Belarmino, San Francisco de Sales, Contenson, Cornelio a Lápide, Bossuet, San Luis María Griñón de Monfort, San Francisco de Sales y la casi totalidad de los teólogos modernos, también de un modo explícito. (Cf. BITTREMIEUX, *De mediatione universali B. M. V.* c.5 p.93-129; MELKELBACH, *Mariologia* p.414-428).

Además de esto, recibe la Virgen en la tradición de la Iglesia una cantidad innumerable de títulos en los escritores eclesiásticos, en los cuales se manifiesta claramente su oficio de mediadora universal, como los de *colaboradora de la redención, madre de la reparación, conciliadora, cooperadora de la divina dispensación, iluminación nuestra, iluminación del mundo, renovadora de todas las cosas, instauradora de la misericordia, purificadora de los crímenes, reconciliadora nuestra, recuperación del mundo perdido, redención de los cautivos, regeneración de todas las cosas, reparación de la vida de todos, reparadora, salvadora, auxiliadora, santificación nuestra, santificación del mundo, madre de los vivientes, puerta de salvación, abogada nuestra, canal de la gracia, acueducto y cuello del cuerpo místico de Jesucristo,* etc.[47].

Sin embargo, no todos se expresan de la misma manera acerca de la Mediadora universal. Así, mientras unos simplemente la llaman *Mediadora, nuestra mediadora, mediadora de los hombres, de todo el mundo, del género humano* o *mediadora de la gracia*[48], otros, y a veces los mismos de antes, la

[21] *Adv. haer.:* MG 42,728-729.
[22] *Homil.* 4 y 11: MG 77,991-96.
[23] *Encom. in B. V.:* MG 86,3292-93.3301-5.
[24] *Homil. in S. I. Baptist.:* MG 85,1763-76.
[25] *Homil. prima in Dormit.:* MG 96,709-14.
[26] *Orat.* 39: MG 85,442-447.
[27] *In S. M. Zonam.:* MG 98,379.
[28] *In S. Deip. Praes.:* MG 98,1499.
[29] *Laud. in Dormit. Deip.:* MG 99,719-730.
[30] *Serm. in Dormit. B. M. V.:* MG 139,117-64.
[31] *Orat.* 51.54: ML 158,950-52.960-61.
[32] *De excel. Virg.* 9: ML 159,573-76.
[33] *Serm. in Dom. infract. Ass.; Epist.* 174: ML 183,429-38; 182,332-36.
[34] *In Cant.* 39: ML 196,514-18.
[35] *Serm.* 34: ML 207,663-65.
[36] *Mariale:* ML 211,699-744.746-52.
[37] *De rhet. div.* 18.
[38] *De laud. B. M. V.* II c.1 n.17.
[39] *Postillae in 1 Tim.* 5; *in Eccli.* 24,6 y 17.
[40] *Mariale* q.29.
[41] *In III Sent.* disp.1 a.1 q.2.
[42] *Super Ave Maria, Serm. in Annunt. B. M. V. et in Nat.*
[43] *Serm. in Annuntiatione B. M. V.*
[44] *Sermo in Annuntiatione.*
[45] *Mediatrix inter nos et Filium suum.*
[46] *Mediatrix in Deum et hominem.*
[47] Cf. BITTREMIEUX, l. c., p.126-29.
[48] Contenson, Cornelio a Lápide, Salmerón, Eadmero, Isidoro de Tesalónica, Tarasio, San Alberto Magno, San Anselmo, San Alfonso M.ª de Ligorio, Guillermo de Auvernia, Adán Pers., San Bernardo

llaman también *Mediadora entre Dios y los hombres* o *Mediadora de Dios y de los hombres* [49]. Por fin, otras veces emplean la denominación de *Mediadora ante el Mediador, ante el Hijo, entre nosotros y su Hijo, entre los hombres y Cristo, entre el reo y el juez, entre Cristo y la Iglesia* [50].

Lo cual no quiere decir que admitan muchas mediadoras ni distintas especies de mediación en la Virgen Santísima, sino que únicamente tratan de significar y expresar aspectos distintos de la única mediación universal de María, y entre ellos principalmente el adquisitivo de la gracia, el cual mira a Dios, y el distributivo de la misma a los hombres, que dice orden a Jesucristo como esencial y principal Mediador.

Se infiere de todo esto que la mediación universal de María es una verdad universalmente enseñada en la Iglesia y por todos admitida sin dificultad ni especial resistencia. Porque los protestantes y jansenistas son de ayer, habiendo sido reconocida esta verdad y admitida por todos los fieles desde el siglo I de la Iglesia hasta nuestros días.

Por eso no puede tener nada de extraño que los últimos papas la enseñen todos y la propongan a los fieles con cálidas recomendaciones, para ser por todos seguida y vivida. Así Pío IX en la bula definitoria de la Inmaculada Concepción, del 8 de diciembre de 1854 [51]; León XIII, en las cartas encíclicas *Iucunda semper, Adiutricem populi, Divinum illud munus, Fidentem piumque* [52]; San Pío X en la *Ad diem illum* (ASS 36,454). Benedicto XV instituye la fiesta de la Mediación universal de la Virgen Santísima en toda la Iglesia. Pío XI dice que, siendo Jesucristo «el único Mediador de Dios y de los hombres (1 Tim. 2,5), *quiso asociarse* a su Madre como *abogada* de los pecadores y *administradora* y *mediadora* [53]. La llama también «Mediadora de todas las gracias» [54]. Y Pío XII enseña que «el pueblo cristiano recibe de Jesucristo *por María* la vida divina» [55].

Al argumento de tradición hay que añadir, por tanto, el de la AUTORIDAD DE LA IGLESIA, la cual da a aquél todavía más fuerza y vigor. La mediación universal de María es, por consiguiente, una verdad *cierta y segura*, que todo buen católico tiene obligación de admitir.

EN PARTICULAR

Después de haber considerado la tesis anterior en general, vamos a examinarla ahora en particular, o sea, en cuanto a las distintas partes de la misma. Porque la mediación de María, integralmente, incluye la adquisición de la gracia y su aplicación o distribución, la cual a su vez supone la intercesión.

Mediadora universal del género humano en cuanto Madre de Jesucristo

Que María es Madre de Jesucristo, es una verdad de fe. Que Jesucristo es Mediador universal de todos los hombres, es también de fe. Que María, en cuanto Madre de Jesucristo, es mediadora del género humano, es una verdad tan íntima, inmediata y necesariamente unida con las dos anteriores, que, si bien no puede decirse que sea propiamente de fe, es, sin embargo, totalmente

[49] San Efrén, San Basilio de Seleucia, Guillermo de París, San Alberto Magno, San Lorenzo Justiniano.
[50] San Bernardo, San Francisco de Sales, Pedro de Lesen, San Alberto Magno, Rusbrokio, San Buenaventura, Adán Pers. Véase BITTREMIEUX, l. c.
[51] APN I 597ss.
[52] AAS 27,182; 28,130; 29,658; 29,206.
[53] *Misserentissimus Redemptor:* AAS 20,178.
[54] *Caritate Christi compulsi:* AAS 24,192
[55] *Haurietis aquas;* AAS 48 (1956) p.352.

cierta teológicamente y muy próxima a la fe. Esta es la razón de que la mediación universal de María haya sido admitida desde un principio por todos los fieles sin la menor vacilación. Y no cabe duda de que, en este sentido, María es mediadora entre Dios y los hombres y también entre los hombres y Jesucristo.

Mediadora con Jesucristo en cuanto a la adquisición de la gracia y distribución de la misma

1.° *En cuanto a la adquisición de la gracia.*—En el presente orden de la economía divina de la gracia, María y Jesús forman *un solo principio* de nuestra salvación. Esta es la gran enseñanza que se desprende del paralelismo antitético Eva-María, Adán-Jesucristo, enseñado por los Padres desde un principio [56]. Pues estando la Virgen María asociada con Cristo en el mismo fin de la encarnación por razón de su predestinación y de su maternidad divina, según la voluntad de Dios, juntamente con Cristo nos redimió y consiguió la gracia por la cual obtenemos nuestra eterna salvación. Es una consecuencia inmediata del principio de asociación. En este sentido, María es mediadora con Jesucristo entre Dios y los hombres, toda vez que lo que primero se busca en la corredención mariana es la reconciliación del hombre con Dios.

2.° *En cuanto a la distribución de la gracia.*—Siendo la gracia redentiva efecto conjuntamente de la acción de Jesús y de María, es lógico que pertenezca también a María la distribución de aquélla en unión con Jesucristo.

La voz de la tradición respecto de este particular se conoce claramente en los títulos que da a María. La llama *autora del mérito, de la salud* y *de las virtudes* (San Jerónimo, San Agustín, San Ildefonso, San Fulberto, San Bernardo); beatificadora de todos (San Anselmo de Cantorbery); *causa de la reconciliación* (San Anselmo); *después de Dios, causa de nuestra salud* (San Odilio); *dadora de la vida* (San Anselmo, Adán Pers.); *deificadora de los mortales* (Adán Pers.); *fuente de todos los bienes* (San Bernardo); *río de clemencia* (San Anselmo Lucense); *fuente de la gracia y de la justicia* (Guiberto, San Bernardo, Alano de Insulis, Adán Pers.); *fuente indeficiente de clemencia divina* (San Amadeo); *fuente de vida* (Ricardo de San Víctor); *raíz de todos los bienes* (Adán Pers.); *tesoro de las gracias* (Adán Pers.); *tesorera de las gracias, limosnera de la Trinidad, dispensadora de las gracias divinas* (Adán Pers., Ricardo de San Lorenzo, Santiago de Vorágine, Raimundo Jordano, San Bernardino); *triunfadora de la serpiente antigua* (San Fulberto); *vencedora del diablo y del pecado* (Pedro Celense); *acueducto* (San Bernardo, Ricardo de San Lorenzo, San Alberto Magno, Raimundo Jordano, Santo Tomás de Villanueva) [57]. Todos estos títulos, expresados de una manera metafórica, manifiestan, sin duda, la intervención de María en la distribución de todas las gracias. San Bernardo sintetizó admirablemente el pensamiento de la tradición cuando escribe: «Tal es la voluntad de Aquel que quiso que nosotros lo tuviéramos todo por María, voluntad de Dios, pero en favor nuestro» [58].

San Bernardino de Sena: «Toda la gracia que se da en este mundo tiene un triple proceso: de Dios a Jesucristo, de Jesucristo a María y de María a nosotros» [59].

Por su parte, la liturgia la proclama también, reforzando todavía más los títulos que le da la tradición, Madre de la divina gracia, vida, dulzura y es-

[56] Cf. LEBÓN, *L'Apostolicité de la doctrine de la médiation mariale:* Rech. de Théol. Anc. et Médiévale (1930).
[57] Cf. BITTREMIEUX, *De Mediatione B. M. V.* p.212.
[58] *Serm. in Nativit. B. M. V.:* ML 183,441.
[59] *Serm. in Annunt. B. M. V.*

peranza nuestra, y le aplica las palabras del Eclesiástico (24,24-25): *puerta del cielo, refugio de los pecadores, auxilio de los cristianos...*

El magisterio ordinario de la Iglesia es también muy terminante y expresivo.

«La Virgen María—dice Benedicto XIV—es como un riachuelo por el que las corrientes de *todas las gracias* vienen a los mortales miserables» *(Gloriosae Dominae)*.

León XIII tiene tantos que no se sabe por dónde comenzar a espigar. Citaremos sólo dos. «La que fué ayudante del sacramento de la redención, lo fué igualmente en la *distribución de la gracia, que de aquél se deriva en todo tiempo*» *(Adiutricem populi)*. «De ella, como *de canal abundantísimo, se derivan todas las gracias celestiales:* en sus manos están los tesoros de las misericordias del Señor. Dios quiso que ella fuese *principio de todos los bienes*» *(Diuturni temporis)*.

San Pío X: «De la comunión de dolores y voluntades entre María y Jesucristo mereció aquélla ser dignísima reparadora del mundo perdido, y, por lo tanto, *dispensadora* de todos los dones que Jesús nos consiguió con su muerte y su sangre» *(Ad diem illum)*.

Benedicto XV: «Por esta causa (la compasión de la Virgen), nadie hay que no vea que *todas las gracias* que recibimos del tesoro de la redención nos son como *administradas* por las manos de la Virgen Dolorosa» *(Inter sodalicia)*.

Pío XI la llama «*administradora* ante Dios de todos los carismas» *(Extat in civitate)*, y «*administradora ante Dios* de todas las gracias» *(Cognitum sane); administradora de las gracias celestiales (Sollemne semper)*.

Pío XII: «La Bienaventurada Virgen María brilla ante Dios con tanta gracia y goza de tanto poder, que el que, necesitando ayuda, a ella no recurre, no intente volar sin el movimiento de estas alas, como canta el poeta Alighieri» *(Superiore anno)*.

La razón teológica de esto nos la dará sintéticamente Santo Tomás: «Es natural—dice el Angélico Doctor—que el que consiguió una cosa para otro, sea él también quien se la distribuye» [60]. Por consiguiente, habiéndonos conseguido la Virgen Santísima, en unión de su Hijo y dependientemente de El, la gracia redentiva, a ella también, en unión de Jesucristo y siempre subordinada a El, pertenecerá distribuir aquélla, como corredentora nuestra.

Al mismo término llegaríamos también arguyendo por la maternidad espiritual de María respecto de todos los hombres. Pues la regeneración sobrenatural nuestra en el ser de hijos de Dios por adopción se realiza por medio de la gracia. Y de igual modo su crecimiento y desarrollo en la perfección. Ahora bien, si la Virgen no interviniera en la distribución de la gracia que recibimos, su título de Madre espiritual nuestra carecería del sentido de la realidad profunda y de la perfección que tiene en el pensamiento de la tradición, de los fieles y de la misma Iglesia, reduciéndose a un título extrínseco sin contenido ni realidad. En cambio, siendo también *suya* la gracia que recibimos y viniéndonos por sus manos, las cosas cambian por completo, y la realidad del título de Madre espiritual nuestra es entonces profundísima y, al mismo tiempo, dulcísima para nosotros.

También por intercesión

No se puede dudar que la mediación de la Virgen reviste también esta modalidad de la mediación. En otro caso carecería del modo natural que el oficio de mediador tiene en los seres racionales, tratándose de la consecución

[60] *Comp. theol.* c.241.

de bienes que no está en mano propia conceder, sino que dependen de Dios. Los ángeles y los santos son medianeros nuestros en el cielo [61], siendo su modo de mediar en favor nuestro intercediendo ante Dios por nosotros. Y esto mismo hay que conceder en grado eminente a la Virgen Santísima.

Porque, juzgando la constitución y perfección de María analógicamente con Jesucristo, hay que pensar que tendría conciencia de su misión divina de mediadora entre Dios y los hombres. De otra suerte, la segunda obra más perfecta de Dios en la creación carecería de la perfección *humana* más elemental. Esto mismo aconsejan también la cantidad inmensa de gracia que Dios depositó en ella desde el primer momento de su existencia y los privilegios extraordinarios con que la favoreció. Y reconociéndose como corredentora con Jesucristo del género humano y Madre espiritual de todos los hombres, era un *deber* suyo de madre interceder ante Dios y ante su divino Hijo por nosotros, sabiendo, como sin duda sabía, que «la gracia es de Dios por Jesucristo» (Rom. 7,25). Si los santos hacen esto por la caridad que los une con nosotros, ¿cómo no lo habría de hacer ella, teniendo más caridad que todos los santos juntos desde el primer momento de su existencia, siendo nosotros hijos suyos, por adopción, sí, pero no por eso de una manera menos real y verdadera?

Toda la tradición unánimemente está conforme en conceder este modo de mediación a la Virgen Santísima, cuya demostración puede verse, v. gr., en Merkelbach, *Mariologia* (p. 404-488).

De igual modo, la liturgia, que la llama *Abogada nuestra*, y las enseñanzas de los papas, particularmente los últimos.

León XIII hace suyo el pensamiento de San Bernardino de Sena y de San Bernardo por estas hermosas palabras: «El socorro que imploramos a María tiene su fundamento en el oficio de *mediadora* de la divina gracia, que constantemente desempeña cerca de Dios... conforme a esta ley de la *misericordia y de la oración*... Toda gracia que se comunica a este mundo tiene tres etapas, pues es dispensada con toda regularidad de Dios a Cristo, de Cristo a la Virgen y de la Virgen a nosotros... Dios ha querido que lo recibamos todo por María» *(Iucunda semper)*.

O como se expresa Pío XI: «Apoyados *en sus ruegos cerca de Cristo*, que, siendo único mediador de Dios y de los hombres, quiso que se le uniera su Madre como *abogada* de los pecadores, mediadora y administradora de la gracia» *(Miserentissimus Redemptor)*.

De dos modos se realiza su intercesión ante Dios por nosotros. En primer lugar, *interpretativamente*, en la presencia de sus méritos futuros por nosotros, como corredentora nuestra, las cuales se extienden a todas las gracias que se conceden en el mundo, excepto la suya, y a todos los hombres sin excepción después de la caída del primer hombre en el pecado, análogamente a los méritos de Jesucristo. Por consiguiente, tanto los justos pertenecientes al Antiguo Testamento como los del Nuevo recibieron la gracia por intercesión de María de esta manera, así como también de Jesucristo.

En el cielo se realiza también este modo de intercesión *interpretativa* con la sola presencia de María ante Dios y de su Hijo, como corredentora nuestra, de un modo también semejante al de Jesucristo respecto del Padre (3 q.54 a.4).

Y de una manera *explícita*, la cual sólo pudo tener lugar después de su existencia. Conociendo, como sin duda conocía, su misión divina de mediadora universal de los hombres, indudablemente que ejercitó ésta durante toda su existencia mortal en este mundo, es decir, antes de realizada la redención, para que aquéllos se dispusieran convenientemente a recibirla, y, después de

[61] 3, q.26 a.1c y ad 1-3; Suppl. q.72 a.3.

realizada ya, para que se les aplicaran sus gracias. De una manera permanente, y como si dijéramos oficial, esta intercesión ante Dios tiene lugar en el cielo, después de su asunción gloriosa en cuerpo y alma, sentada a la diestra del Hijo.

De aquí la suma conveniencia, por no decir necesidad, de invocarla constantemente en todas nuestras necesidades. *Implícitamente* la invocamos siempre que imploramos el auxilio de la gracia redentiva, ya que ésta es de Jesús y María en grado diverso. Pero es necesario implorarla también de un modo explícito. Porque a todos nos ve en la esencia divina, perteneciéndole como le pertenecemos en cuanto hijos suyos, y como es Madre amantísima y misericordiosísima que ardientemente ama a sus hijos y se compadece de ellos, escuchará nuestros ruegos e intercederá ante Dios y su Hijo por nosotros para que nos concedan lo que le pedimos. Y si determinadamente no nos concede lo que le pedimos, es porque ella sabe, mejor que nosotros, lo que nos conviene, y porque su voluntad está siempre conforme con la divina de su Hijo; no obstante, siempre conseguiremos algo, como afirma Santo Tomás (Supl. q.72 a.3). Porque su intercesión es potentísima ante Dios, por lo cual algunos autores la llaman la omnipotencia infalible y sumamente eficaz para alcanzarnos bienes de Dios, ya que su intercesión está fundada en los títulos de Madre de Dios, Corredentora nuestra, Madre espiritual de todos los hombres y Mediadora universal de todas las gracias que se conceden al hombre caído. Mucho más eficaz que la de ningún otro santo.

En todo dependiente y subordinada a Jesucristo

La razón principal por la que rehusan los protestantes la mediación de María es porque, según ellos, esto disminuiría la dignidad y perfección de Jesucristo como mediador. Y no hay nada más opuesto a la verdad. Porque la mediación de María es en todo dependiente y subordinada a la de Jesucristo.

En el orden corredentivo, o de la adquisición de la gracia, María no merece nada ni satisface por el pecado en virtud de algo propio, sino únicamente de la gracia que recibió del mismo Jesucristo. La gracia de María no es de ella, sino toda recibida de Jesucristo, primero y principal mediador. Por eso, sus méritos son más de Jesucristo que de ella misma.

En el orden de la distribución de la gracia, la voluntad de María está totalmente supeditada y conforme, no sólo con la divina de su Hijo, sino también con la humana. Con la divina, por ser la voluntad de Dios, de la cual depende María en todas las manifestaciones de su ser, como criatura de Dios. Y de la humana de Jesucristo, por estar ésta totalmente conforme con la divina y ser la voluntad del Hombre Dios infinitamente superior a ella (3 q.18 a.5). Así como en Jesucristo su voluntad humana tenía, en virtud de la unión hipostática, una como determinación de la persona divina por la que siempre guardaba una conformidad absoluta con la voluntad de Dios (3 q.18 a.1 ad 4), de modo semejante la de la Virgen Santísima, en virtud de su maternidad divina y de la cantidad inmensa de gracia que en su alma fué depositada desde un principio, era siempre y en todo conforme con la divina y humana de su Hijo, sin que ni en un caso ni en el otro hubiera *posibilidad* de desacuerdo, aunque esta posibilidad sea de naturaleza diversa y por motivo diferente en cada uno de ellos. Y así como la voluntad humana de Jesucristo en nada disminuía la divina ni perjudicaba a la perfección y superioridad de ésta sobre la primera, de modo semejante la mediación de la Virgen, en cuanto a la distribución de las gracias, respecto del primado de mediación de Jesucristo. Son dos voluntades totalmente concordes, de las

cuales la de la Virgen es dependiente y está en todo totalmente subordinada a la de Jesucristo.

Es más, esta cooperación de la Virgen Santísima en toda la obra mediadora de Jesucristo fué libremente querida por la voluntad divina de éste y también por su voluntad humana. Y esto, no por deficiencia de la mediación de Jesucristo ni tampoco porque para la redención perfecta del hombre hubiera necesidad alguna de la cooperación de María con Jesús en la obra de nuestra salud, sino tan sólo y únicamente por generosidad divina para con la Madre del Verbo encarnado, a fin de que en ella resplandecieran también las prerrogativas extraordinarias de Corredentora, Madre espiritual y Mediadora universal del género humano. En lo cual resplandece la suma bondad y generosidad de Dios para con su Madre santísima. Pues así como Dios en el orden natural, por su bondad infinita, dió el ser a las cosas y, juntamente con él, las hizo participantes de su atributo de ser causa del ser en otras [82], así también en el sobrenatural quiso hacer participante a su Madre santísima de la perfección de ser causa en todo el proceso de nuestra redención, haciéndola nuestra corredentora y mediadora, juntamente con Jesucristo y dependientemente de El.

¿Dónde está aquí la disminución del primado de la mediación de Jesucristo? ¿No aparece así precisamente todo lo contrario, es decir, una mayor demostración de la extensión de su virtud y perfección? Por eso dice Santo Tomás que la multiplicidad de mediadores, dependientes y subordinados a Jesucristo en nada perjudica la perfección de éste como primero y principal mediador, ya que todos aquéllos no obran y se mueven por virtud propia, sino en virtud de lo que han recibido de Dios por mediación del mismo Jesucristo (3 q.26 a.1c y ad 1-3).

En cuanto a la mediación por *intercesión*, la cosa es todavía más evidente. Porque este modo de mediación indica, por su misma naturaleza, inferioridad, dependencia, subordinación. No se pide nada más que al que es superior a nosotros y nos puede dar lo que pedimos. Jesucristo es a quien la intercesión de María se dirige inmediatamente, y por eso El es el mediador primero y principal, de quien nos habla San Pablo en 1 Tim. 2,5, el cual es uno solo y único, al lado del cual caben también perfectamente otros, más o menos secundarios, que reciban de El toda la virtud de su mediación.

¿Es de fe la mediación mariana en general? No faltan autores que, ateniéndose a las condiciones que señala el concilio Vaticano para que una verdad pueda llamarse propiamente de fe (Dz. 1792), responden afirmativamente a esta pregunta. Nosotros no vemos las cosas de la misma manera. Porque no estamos seguros de que no le falte la principal, a saber, que esta verdad se proponga en el magisterio universal ordinario de la Iglesia como una verdad *revelada para ser creída*, y no más bien como una verdad firme y segura para estimular y encauzar la piedad del pueblo cristiano por derroteros fructíferos y fecundos. Por eso, nosotros preferiríamos, por creerlo más seguro, decir que se trata de una verdad completamente cierta, y si se quiere, hasta próxima a la fe.

Esto tratándose de la mediación en general, porque, si nos referimos a otras cuestiones particulares respecto de la misma, como si la distribución de las gracias se extiende a todas absolutamente, excepto la que Jesucristo y ella misma poseyeron, la relativa al modo de la causalidad de la Virgen en la distribución de las gracias, etc., etc., la calificación tenía que ser muy distinta.

---

[82] *De verit.* q.5 a.8.

CONSTITUCIÓN DE MARÍA EN MEDIADORA UNIVERSAL DE LOS HOMBRES

¿Cuál es el constitutivo formal de María en mediadora universal del género humano, o, en otros términos, qué es lo que esencialmente la constituye mediadora nuestra? Fíjese el lector que no tratamos de la causa eficiente, que es la voluntad divina completamente libre, es decir, exenta de toda necesidad, ya absoluta o hipotética, respecto de la perfecta redención del hombre.

Creemos que se toca aquí una de las analogías más fundamentales entre Jesús y María de las muchas que existen a lo largo de todo el tratado de la encarnación. Hemos visto antes que Jesucristo se constituye formalmente en mediador por la unión hipostática, y de modo análogo podemos decir que la Virgen Santísima se constituye en mediadora nuestra por su maternidad divina, la cual, por su misma naturaleza, asocia a María con Jesús en el orden hipostático y en el mismo fin de la encarnación, según la voluntad de Dios, en el presente orden de cosas. Al asociar la maternidad divina de esta manera a María con Jesucristo en el orden hipostático y en el fin de la encarnación, la constituye también corredentora nuestra, adquiriendo su gracia una ordenación divina al mérito de la misma y a la satisfacción por el pecado del hombre, en unión con su Hijo divino y dependientemente de El.

Los teólogos antiguos no consideraban la gracia abundantísima de María nada más que como una disposición de suma congruencia para el ejercicio de su maternidad divina; pero actualmente se impone también la necesidad de ver en ella una disposición para su cooperación con Jesucristo en la obra de nuestra salud. Porque Dios da la gracia a cada uno según el fin para el cual lo escoge (3 q.27 a.5 ad 1 y *passim)*. Y una gracia de la Corredentora sin esta ordenación divina al mérito de la gracia y a la satisfacción por el pecado de los demás sería un verdadero contrasentido.

A esta ordenación divina de la gracia de María a merecer la gracia y satisfacer por el pecado de los demás se sigue necesariamente en sus actos un valor de verdadera *condignidad,* tanto en el mérito de la gracia como en la satisfacción por el pecado, el cual sería por una parte muy inferior al de Jesucristo, que es de justicia estricta, y por otra muy superior al nuestro, que, tratándose de los demás, sólo podemos merecer para ellos la gracia con un mérito de *congruidad.* Y ésta sería la única manera de colocar las cosas cada una en su lugar propio. Porque, perteneciendo la Virgen a un orden muy superior al nuestro, cual es el hipostático relativo, e inferior al de Jesucristo, que es el hipostático sustancial, es completamente lógico que los actos de María tengan, en orden a los demás, un valor muy inferior al de Jesucristo y, al mismo tiempo, muy superior al nuestro.

De la corredención mariana en este sentido se sigue, recto trámite, la maternidad espiritual de María respecto de todos los hombres, puesto que la gracia, por medio de la cual se realiza nuestra regeneración sobrenatural en Dios, es efecto a la vez del mérito *redentivo* de Jesucristo y *corredentivo* de María. Por eso es un error muy grande de enfoque pretender deducir la corredención mariana de la maternidad espiritual de María, y no al revés, como enseñan los últimos papas, León XIII *(Quanquam pluries)*, Pío XI *(Explorata res)*, Pío XII *(Mystici Corporis, Haurietis aquas)*.

Una vez supuesta la maternidad divina, no sólo absolutamente considerada, sino *integralmente,* en cuanto incluye la corredención y la maternidad espiritual, la mediación universal de María es una consecuencia completamente lógica, no sólo respecto del principal mediador, como madre de Jesucristo, sino también de nosotros en cuanto a la adquisición y distribución de las gracias y su intercesión. Una mediación totalmente dependiente y subordinada a Jesucristo, como lo es también la corredención mariana, pero verdadera mediación, así en el orden ontológico como en el dinámico, o en cuanto al oficio de mediar. No sólo dispositiva, sino también *perfectiva,* aunque dependiente y subordinada a la de Jesucristo.

La conexión de la maternidad divina con la corredención la enseñan Pío IX *(Ineffabilis Deus)*, León XIII *(Supremi Apostolatus)*, Pío XI *(Auspicatus profecto)* y Pío XII *(Munificentissimus Deus, Mystici Corporis)*. Y la relación de la mediación con la corredención, León XIII *(Adiutricem populi)*, San Pío X *(Ad diem illum)*, Benedicto XV *(Inter sodalicia)*, Pío XI *(Explorata res)* y Pío XII *(Ad caeli Reginam)*.

Así, pues, la Virgen María se constituye formalmente en mediadora de los hombres, análogamente con Cristo, por la *maternidad divina integralmente considerada,* o en cuanto incluye la plenitud de la gracia, la corredención y la maternidad espiritual.

DE JESUCRISTO REDENTOR

La redención del hombre como acto esencial de la mediación de Jesucristo

A la mediación de Jesucristo pertenecen muchas cosas distintas: la exhibición de su doctrina y de los dones de Dios, la adquisición de la gracia y satisfacción por el pecado, la ejemplaridad de las virtudes sobrenaturales, la interpelación ante el Padre por nosotros, etc. Pero lo que podemos llamar acto esencial de su mediación está en la redención del hombre, a la cual estaba ordenada la misma encarnación del Verbo como fin inmediato. Este acto de la mediación de Jesucristo había de tener su realización en la inmolación de Jesucristo en la cruz, *como medida de nuestra redención* señalada por Dios, respecto de la cual el mismo Jesucristo había recibido especial mandato del Padre. Por esto, los actos de la vida de Jesucristo, siendo todos de igual valor intrínseco, no todos, sin embargo, pueden decirse *redentivos* a no ser por orden a la muerte de cruz, como camino hacia ella [63].

Por otra parte, Jesucristo es mediador en cuanto Sumo Sacerdote, cuyo acto principal es el sacrificio de su vida por nosotros en la cruz. Porque Jesucristo es, a la vez, en este sacrificio Sumo Sacerdote y víctima u hostia por el pecado (3 q.22 a.2).

Dos cuestiones principales se presentan ahora a nuestra consideración: I. Si la muerte de Jesucristo en la cruz fué verdadero sacrificio. II. De qué manera nos redimió por medio de ella.

[63] *Quodl.* 2 q.1 a.2; *Sum. Th.* 3 q.46 a.5 ad 2; q.48 a.1 ad 2 y 3.

I. *Si la muerte de Jesucristo en la cruz fué verdadero sacrificio*

NOCIONES PREVIAS.—a) *Sacrificio.*—El sacrificio puede tomarse en sentido humano, puramente natural, y así significa toda obra hecha por un fin bueno que supone en el que la realiza esfuerzo, dificultad, renuncia de sí mismo o de sus propios intereses. Por ejemplo, el socorro dado a un indigente.

En el orden religioso, sobrenatural, lo define Santo Tomás, en pos de San Agustín, diciendo que es «todo aquello que se ofrece a Dios para que el espíritu del hombre se eleve a El» (3 q.22 a.2). En la Sagrada Escritura se habla frecuentemente del sacrificio en este sentido [64]. Por ejemplo, la práctica de la vida cristiana, que lleva anejos tantos vencimientos de sí mismo.

En el primer caso se toma el sacrificio en un sentido muy amplio, y en el segundo, aunque también es muy extenso, no lo es tanto como el primero. Por eso este concepto de sacrificio se dice latísimo, y lato el segundo. Se entiende por sacrificio propiamente, o en sentido estricto, el que es objeto del culto, el cual consiste en la inmolación de una cosa sensible, o sensiblemente contenida, hecha en honor de Dios, para testimoniar su excelencia y supremo dominio, por una persona legítimamente autorizada, cual es el sacerdote. En la inmolación de una víctima hecha en honor de Dios va incluída la oblación de la misma; pero no toda oblación contiene la inmolación, como enseña Santo Tomás (2-2 q.85 a.3 ad 3).

b) *Elementos del sacrificio estrictamente tomado.*—Son los siguientes: 1.° La cosa sensible, o sensiblemente contenida, que se sacrifica en honor de Dios, llamada también víctima. 2.° El ministro legítimo, o sacerdote, que la inmola. 3.° La acción sacrifical, la cual comprende la inmolación y la oblación. 4.° Y el fin del sacrificio por el cual éste se realiza, el cual es testimoniar la suprema excelencia de Dios y su dominio sobre todas las cosas.

ERRORES ACERCA DE LA EXISTENCIA DEL SACRIFICIO DE JESUCRISTO EN LA CRUZ.—Racionalistas, como Renán, protestantes liberales y modernistas (Sabatier, Schmith, Harnak, Loisy), están de acuerdo en negar la existencia de sacrificio en la muerte de Jesucristo en la cruz. Los primeros, porque, según ellos, el sacrificio tiene su origen en un concepto erróneo de Dios entre los antiguos, el cual no se puede suponer en Jesucristo. Y los otros, porque el sacrificio de Jesucristo es para ellos un invento de San Pablo. Jesucristo murió en la cruz como un héroe, mártir de su apostolado y de sus propias ideas, con gran resignación por su parte, y nada más.

Socinio y sus secuaces enseñaban que el sacrificio de Jesús está en el cielo, en su interpelación constante ante el Padre por nosotros, y no en la cruz, a no ser tan sólo inicialmente.

Otros, como Riehm, afirman el sacrificio de Jesucristo, pero de una manera inconveniente, pues dicen que comenzó en la cruz y se ultimó en el cielo.

Talhofer hace consistir el sacrificio de Jesucristo en un acto interior de obediencia en la cruz y en el cielo.

Por fin, Condren y Thomasino dicen que el sacrificio de Jesucristo comenzó en el primer instante de su concepción con la consagración y oblación de sí mismo, se realizó en la cruz y continúa perennemente en el cielo en la comunicación de sus efectos.

Contra todos estos errores establecemos la siguiente conclusión, en la que se expresa la verdadera doctrina acerca del sacrificio de Jesucristo.

[64] Sal. 4,6; 50,19; 140,2; Rom. 12,1; Hcb. 13,15-16.

La pasión y la muerte de Jesucristo en la cruz tienen razón de verdadero sacrificio en sentido estricto, siendo convenientísima su existencia.—Sólo en sentido lato puede decirse que este sacrificio comenzó en el momento de su concepción.—En el cielo continúa perpetuamente el sacerdocio de Jesucristo, no el sacrificio, en cuanto a su intercesión ante el Padre por nosotros y a la comunicación de la virtud eterna de su sacrificio en la cruz.

La pasión y la muerte de Jesucristo en la cruz tienen razón de verdadero sacrificio en sentido estricto

De fe, por el magisterio universal ordinario de la Iglesia.

La REVELACIÓN divina está del todo explícita en este punto. En el Antiguo Testamento, Isaías predice la pasión y muerte de Jesucristo con dramático realismo en el poema del Siervo de Yavé (53,1-12). Son expresiones suyas las siguientes: «Maltratado y afligido, no abrió la boca, como cordero llevado al matadero, como oveja muda ante los trasquiladores.... ofreciendo su vida *en sacrificio* por el pecado»...

Lo anuncia también en el Nuevo el mismo Jesucristo. «El Hijo del hombre no ha venido a ser servido, sino a servir y *dar su vida en redención de muchos*» (Mt. 20,28; cf. Phil. 2,7). «A la manera que Moisés levantó la serpiente en el desierto, así es preciso que sea levantado el Hijo del hombre, para que todo el que creyere en El tenga la vida eterna» (Io. 3,14.15). «Ahora es el juicio de este mundo; ahora el príncipe de este mundo será arrojado fuera, y yo, si fuere levantado de la tierra, atraeré todos a mí» (Io. 12,31-32). «Por esto el Padre me ama, porque yo doy mi vida para tomarla de nuevo. Tengo poder para darla y poder para volver a tomarla. Tal es el mandato que del Padre he recibido» (Io. 10,18).

Se afirma su existencia con toda claridad y vigor. «Vivid en caridad, como Cristo nos amó y se entregó por nosotros *en oblación y sacrificio* a Dios en olor suave» (Eph. 5,2). «A quien ha propuesto Dios como *sacrificio de propiciación*, mediante la fe en su sangre, para manifestación de su justicia por la tolerancia de los pecados pasados» (Rom. 3,25). «Cristo, constituído Pontífice de los bienes futuros..., *por su propia sangre* entró una vez en el santuario, realizada la redención eterna. Porque, si la sangre de los machos cabríos y de los becerros... santifica a los inmundos y les da limpieza de la carne, ¡cuánto más la sangre de Cristo, que por el Espíritu eterno a sí mismo *se ofreció* inmaculado a Dios, limpiará nuestra conciencia de las obras muertas, para servir al Dios vivo! Por esto es el Mediador de una nueva alianza» (Heb. 9,11-16). «De manera que *con una sola oblación* perfeccionó para siempre a los santificados» (ibid., 10,14). Los sacrificios de la antigua ley eran sólo figura del sacrificio de Jesucristo (Heb. 7).

Es de notar que el mismo San Pablo advierte haber recibido de la tradición la doctrina que expone sobre la muerte de Jesucristo (1 Cor. 15,3), la cual es la misma manifestada también por el mismo Jesucristo. Y así, aunque ciertamente sea él el primero en aplicar a la muerte de Jesucristo las palabras de «expiación» y «sacrificio», la doctrina por ellas expresada es exactamente la misma de Jesucristo y de los demás apóstoles.

Todos los SANTOS PADRES enseñan unánimemente que nosotros fuimos redimidos y reconciliados con Dios por el sacrificio de Jesucristo en la cruz, deduciendo de esta verdad fundamental otras muchas acerca de la persona de Jesucristo contra docetas, gnósticos, arrianos, apolinaristas, nestorianos, etc. Considérese bien este hermoso pasaje de San Atanasio: «El Verbo divino hizo suyo lo que era propio del cuerpo. Por lo cual, cuando su cuerpo fué azotado

por el soldado, como si El mismo padeciera, decía: ¿Por qué me hieres?... Lo que el cuerpo humano del Verbo padecía, lo refería a sí mismo el Verbo divino, por la unión que con él tenía, para que nosotros pudiéramos hacernos participantes de su deidad. Esto es verdaderamente admirable: que uno mismo fuese paciente e impasible; ciertamente paciente, en cuanto que su propio cuerpo padecía, e impasible, en cuanto que el mismo Verbo era Dios, el cual por su naturaleza es impasible. Y siendo incorpóreo el Verbo, existía en un cuerpo pasible, y el cuerpo tenía en sí mismo al Verbo impasible, pues El tomó e hizo suyas las flaquezas del cuerpo. Lo cual hizo el Verbo divino para que, tomando lo que es nuestro y ofreciéndolo *en sacrificio*, totalmente consumara nuestra redención...

De ningún modo fueron hechas estas cosas con ficción, como piensan algunos, sino que, hecho hombre el Salvador, fué conseguida de esta manera la salvación de todos los hombres. Porque, si solamente de una manera ficticia estuvo unido el Verbo con el cuerpo, como dicen ellos (los maniqueos), siendo esto una fantasía, se seguiría, según el mismo Maniqueo, que tan sólo de un modo imaginario serían realizadas nuestra salud y resurrección. Pero nuestra salvación de ninguna manera es ficticia, no sólo del cuerpo, sino de todo el hombre, alma y cuerpo a la vez, la cual fué hecha por el mismo Verbo divino. Así, pues, humano y verdadero era el cuerpo del Señor que tomó de María, según las Escrituras divinas, cuerpo verdadero igual al nuestro» [65].

En su MAGISTERIO universal ordinario, la Iglesia siempre enseñó y creyó que la muerte de Jesucristo en la cruz fué verdadero sacrificio, por el que todos fuimos salvados. Por eso tal vez nunca se ocupó de dar una definición solemne de esta verdad, que estaba tan en el corazón de todos. En uno de los anatematismos de San Cirilo contra Nestorio se condena a éste por decir que Jesucristo había ofrecido el sacrificio de su vida en la cruz también por sí mismo y no tan sólo por todos los demás, lo cual supone la existencia del sacrificio de Jesucristo (Dz. 122). Pero, por una parte, no consta que el concilio de Efeso haya aprobado estos anatematismos de San Cirilo, y por otra, tampoco se puede decir que haya en ellos una definición directa del sacrificio de Jesucristo en la cruz, sino tan sólo de la extensión de los sujetos por los cuales lo ofreció.

El concilio Tridentino dice en el decreto sobre el pecado original, canon 3, que «Jesucristo nos reconcilió con Dios en su sangre» (Dz. 790), y define que en la misa se ofrece a Dios «un verdadero y propio sacrificio» (Dz. 948), al mismo tiempo que enseña, en la explicación de esta definición, que el sacrificio de la misa es el mismo de la cruz, distinto solamente de él en cuanto al modo de ofrecer [66]. Pero volvemos a lo mismo: tampoco aquí hubo intención de definir la existencia del sacrificio de la cruz, y, a todo más, únicamente se podría decir que se trata de una definición *indirecta*. Es que se toca en esta cuestión una verdad tan fundamental y consustancial a la misma existencia, vida, conciencia y doctrina de la Iglesia, que una definición de ella podría parecer superflua, algo así como si con ella se pusiera en tela de juicio una cosa que es del todo evidente. Esta verdad viene directamente a la conciencia cristiana y de la Iglesia por conducto del mismo Jesucristo y de los apóstoles.

Aunque la Iglesia nunca se ocupó de definir directamente y de una manera solemne la existencia del sacrificio de la cruz, puso, sin embargo, siempre gran cuidado en ir eliminando todos los errores que contra ella fueron apareciendo en el tiempo. Y así, el de los socinianos fué reprobado por Pau-

[65] *Epist. ad Epitectum:* MG 26,1060.
[66] *Dz.* 940; cf. 938 950 951.

lo IV en la constitución apostólica *Quam quorundam*, y San Pío X condenó la de los modernistas, común con la de los protestantes liberales y racionalistas, según los cuales «la doctrina de la muerte expiatoria de Jesucristo no es evangélica, sino paulina» (Dz. 2038).

Si ahora examinamos las condiciones requeridas para la existencia de verdadero sacrificio en sentido estricto, fácilmente echaremos de ver que todas ellas se encuentran en la muerte de Jesucristo en la cruz, a saber: hostia sensible, Jesucristo; el sacerdote que realiza el sacrificio, el mismo Jesucristo, Supremo Sacerdote; la acción sacrifical de los que le dieron muerte, juntamente con la aceptación voluntaria de la muerte por Jesucristo, procedente de su inmensa caridad para con nosotros y de su perfectísima obediencia al Padre, que le había impuesto el precepto de morir para darnos a todos nosotros vida; y el fin del sacrificio, la testificación del honor debido a Dios por su excelencia suprema y absoluto dominio, con el objeto de aplacar su ira hacia nosotros por razón del pecado cometido y reconciliarnos con El.

«Cuatro cosas—dice admirablemente San Agustín—integran todo sacrificio: el que ofrece, a quién se ofrece, lo que ofrece y por quién se ofrece. El único y verdadero Mediador nos reconcilia con Dios por medio de este sacrificio de paz (el de la cruz), permanece en unidad con aquel a quien ofrece, se hace una misma cosa con aquel por quien se ofrece, y el que ofrece es lo que ofrece» [67]. «¿Qué sacerdote tan santo y justo como el Hijo único de Dios, pues no tiene necesidad de ofrecer primero sacrificio por su pecado, ni de origen ni los que se suman en la vida humana? Por otra parte, ¿qué víctima más grata a Dios podía elegir el hombre que su carne humana? Y ¿qué carne más apta para ser inmolada que la carne moral? Y ¿qué pureza era capaz de purificar al hombre de sus inmundicias, sino la carne inmune de todo contagio de concupiscencia carnal, nacida en el seno y del seno de una virgen? Y ¿qué carne tan grata para el que ofrece y para el que recibe la ofrenda como la carne de nuestro sacrificio, hecha cuerpo de nuestro Sacerdote?» (ibid.).

La pasión y muerte de Jesucristo en la cruz no tiene razón de sacrificio por parte de los que le dieron muerte, los cuales cometieron un gravísimo pecado de verdadero deicidio, sino del mismo Jesucristo, que libremente la aceptó por su perfectísima caridad y obediencia al Padre. Por lo cual Jesucristo fué el que ofreció al Padre el sacrificio de su vida en la cruz por nosotros, y no los que le crucificaron. Ni por esto Jesucristo se dió muerte a sí mismo, sino que tan sólo aceptó libremente la que le dieron los que le crucificaron, en honor del Padre y para reconciliarnos a nosotros con El (3 q.48 a.3 ad 3).

Siendo el sacrificio de Jesucristo en la cruz el sacrificio de un Dios hecho hombre, y realizado para redimirnos del pecado, su virtud y eficacia para conseguir nuestra redención son universales e infinitas. Por eso dice tantas veces Santo Tomás que la pasión y muerte de Jesucristo en la cruz son causa *universal* perfectísima, superabundante e infinita de nuestra redención [68], teniendo, al mismo tiempo que un valor latréutico infinito, un valor también propiciatorio, impetratorio y eucarístico inagotable. Así lo definió el concilio Tridentino, contra los protestantes, a propósito de la misa como renovación del sacrificio de la cruz (Dz. 950).

El sacrificio de la eucaristía no es otra cosa que el mismo sacrificio de la cruz de un modo incruento o sacramental (Dz. 940), y por los sacramentos de la nueva ley corren puras y cristalinas las aguas de la gracia redentiva

[67] *De Trin.* IV 14.
[68] 3 q.49 a.1 ad 4; q.48 a.4; q.52 a.1 ad 2; a.8 ad 2; q.62 a.1 ad 2; a.5.6 y *passim*.

que manan del sacrificio de la cruz, ya que todos ellos causan la gracia en virtud de la pasión de Jesucristo (3 q.62 a.5).

De donde se sigue que el sacrificio de la cruz es centro y fuente, siempre inagotable, de redención, de donde mana toda la vida de la gracia que anima el Cuerpo místico de Jesucristo, en la tierra y en el cielo, por cuanto al hombre se refiere.

Siendo convenientísima su existencia

El sacrificio de Jesucristo en la cruz no fué ciertamente necesario con una necesidad absoluta, puesto que la omnipotencia divina tenía otros muchos medios distintos de librar al hombre del pecado [69]. Pero, supuesta la ordenación divina de redimir al hombre por medio del sacrificio de Jesucristo en la cruz, su existencia fué *hipotéticamente* necesaria, como sucede con todas las cosas que Dios prevé, dispone o determina que existan en el tiempo (1 q.14 a.13; 3 q.46 a.2). Lo cual fué *convenientísimo* que así sucediera, tanto por parte de Dios, como de Jesucristo, como del hombre mismo.

POR PARTE DE DIOS.—En primer lugar, para dar satisfacción a la voluntad divina, que así lo había dispuesto. Pues era preciso se cumpliera lo que en el Antiguo Testamento se anunciaba y prefiguraba acerca de la pasión y muerte de Jesucristo, como se dice en San Lucas refiriéndose a su pasión: «El Hijo del hombre va su camino, según está decretado» (Lc. 22,22). El mismo Jesucristo, después de su resurrección, manifiesta a sus discípulos la conveniencia de todo lo que en su pasión y muerte había acaecido, cuando les dijo: «Esto es lo que yo os decía estando aún con vosotros: que era preciso que se cumpliera todo lo que está escrito en la ley de Moisés y en los Profetas y en los Salmos de mí» (Lc. 24,44).

Además, por razón de la mayor manifestación de las perfecciones divinas, que en la pasión y muerte de Jesucristo resplandecieron para rescatarnos del pecado. de una manera especial de su bondad, justicia, sabiduría, omnipotencia e infinita misericordia, que de otra manera no tendría lugar en tan alto grado de expresión (3 q.1 a.1 *sed contra*).

POR PARTE DE JESUCRISTO.—Pues de esta manera mereció ser Redentor de los hombres y su resurrección gloriosa, al mismo tiempo que Rey universal de todo lo creado y Juez de vivos y muertos por derecho de conquista, que por su naturaleza ya le pertenecía [70].

POR PARTE DEL HOMBRE.—1.° *En cuanto a su promoción en el bien: a)* por la fe, que se hace más fuerte y robusta recibiendo la verdad de labios del mismo Dios hecho hombre; *b)* de la esperanza, la cual por esto mismo se hace más viva y vigorosa; *c)* de la caridad, que de una manera suprema se estimula por la que nos tuvo el mismo Jesucristo, padeciendo por nosotros muerte de cruz; *d)* en cuanto al recto obrar, por la suma ejemplaridad que de todas las virtudes nos dió el mismo Jesucristo; *e)* en cuanto a la plena participación de la divinidad, en cuya posesión consiste nuestro fin último, la cual nos fué dada por la humanidad de Jesucristo, en el que Dios se hizo hombre y el hombre Dios, muriendo el Dios-Hombre para hacernos dioses a nosotros (3 q.1 a.2).

2.° *En cuanto a la remoción del mal.—a)* Porque de esta manera el hombre conoce que el diablo es el autor del pecado, al cual no debe preferir nunca ni servirle jamás. *b)* Nos instruímos también de cuánta sea la dignidad de la naturaleza humana, sabiendo que, por salvarnos del pecado, Dios

[69] 3 q.1 a.2; q.46 a.2.
[70] 3 q.46 a.1; q.58 a.1.3.4; q.59 a.1-3.

se hizo hombre y murió por nosotros en una cruz. *c)* Se destruye nuestra presunción conociendo que el haberse hecho Dios hombre no es debido a ningún mérito nuestro y que la gracia de que disfrutamos fluye toda del sacrificio de Jesucristo en la cruz. *d)* La soberbia, que es nuestro mayor impedimento para unirnos con Dios, se confunde ante el pensamiento de un Dios humanado, anonadado y muerto en una cruz por nosotros. *e)* Por fin, porque en el sacrificio de Jesucristo en la cruz fué el hombre librado del pecado y reconciliado con Dios, no de una manera totalmente graciosa ni por una compensación imperfecta de su pecado, sino de la manera más perfecta posible entre el hombre y Dios, cual es por justicia estricta, lo que al hombre por sí solo, ni siquiera ayudado por Dios con la gracia, le era posible realizar [71].

Sólo en sentido lato puede decirse que el sacrificio de Jesucristo comenzó en el mismo momento de la encarnación

Se lee así en la carta a los Hebreos (10,6-7): «Entrando en este mundo, dice (Jesucristo): No quisiste sacrificios ni oblaciones, pero me has preparado un cuerpo. Los holocaustos y sacrificios por el pecado no los recibiste. Entonces yo dije: Heme aquí que vengo (en el volumen del libro está escrito de mí) para hacer, ¡oh Dios!, tu voluntad».

La voluntad de Dios que Jesucristo viene a cumplir en este mundo consiste en la inmolación de su vida en la cruz por la salvación del género humano. Porque los sacrificios de la antigua ley, aunque ordenados y dispuestos por Dios, no eran los que El tenía dispuestos para salvar al hombre de su pecado, sino el sacrificio de la vida de un Dios-Hombre. Y Jesucristo comenzó su vida en el mundo con esta voluntad de inmolarse por nosotros en el sacrificio de la cruz por obediencia al Padre y amor hacia nosotros. Estos sacrificios del espíritu en el cumplimiento de la voluntad de Dios son los que sobre todo agradan a Dios, en comparación de los cuales los puramente materiales no le son gratos. Los cabritos y becerros que se sacrificaban en la ley antigua no tenían voluntad ni espíritu. Y por eso, en sí mismos y por sí solos, independientemente de las disposiciones de espíritu de los que los ofrecían, no le eran gratos, y desde luego no eran los que Dios tenía destinados para realizar el gran misterio de nuestra salud.

Jesucristo comenzó, pues, su vida en este mundo con la voluntad de inmolarse en la cruz por nosotros, y con esta voluntad se sometió a todos los trabajos y molestias que la misma condición de la vida humana impone.

Pero esta voluntad de inmolar su vida en la cruz por nosotros, así como los trabajos de la vida humana, llevados por amor de Dios, no son la misma inmolación real o física de la vida de Jesucristo en la cruz, a la cual estaban aquéllos ordenados como fin por el Padre, ni constituyen el sacrificio de Jesucristo que el Padre le había mandado realizar, no siendo más que un sacrificio *espiritual, o en sentido lato*. No obstante, por lo mismo que estos actos eran camino hacia el sacrificio de la cruz, llevados por el mismo Jesucristo con esta voluntad e intención, puede y debe decirse que el sacrificio de Jesucristo comenzó en el primer momento de la encarnación del Verbo, no en sentido estricto, sino solamente lato.

Es, por tanto, errónea la concepción del sacrificio en sentido estricto de Talhofer, que lo hace consistir en un acto *interior* de obediencia; así como también las de Condren y Tomasino, que enseñan que el sacrificio propiamente tal de Jesucristo comenzó en el primer momento de su concepción. No es lo mismo sacrificio en sentido estricto que en sentido lato, ni es lícito confundir el sacrificio espiritual con la real inmolación de la vida, voluntа-

[71] *In Sent.* 3 d.4 a.3; *Cont. Gent.* 4.54 y 55.

riamente sostenida. Pues el sacrificio que el Padre ordenó a Jesucristo, como medida de nuestra redención, fué la muerte de cruz, y no los actos de su vida anteriores a ella, aun cuando todos tengan el mismo valor intrínseco. Y por eso, el acto propiamente redentivo de Jesucristo es su pasión y muerte de cruz, y no los otros de su vida santísima, a no ser por orden a la muerte de cruz.

En el cielo se continúa perpetuamente el sacerdocio de Jesucristo, no su sacrificio, en cuanto a su intercesión por nosotros y a la comunicación de la virtud eterna de su sacrificio en la cruz

1.° *En cuanto a su intercesión por nosotros.*—He aquí cómo se expresa el autor de la carta a los Hebreos: «Este (Jesucristo), por cuanto permanece para siempre, tiene un sacerdocio perpetuo. Y es, por tanto, perfecto su poder de salvar a los que por El se acercan a Dios y siempre vive para interceder por ellos» (Heb. 7,24-25). Y San Juan: «Si alguno peca, abogado tenemos ante el Padre, a Jesucristo, justo» (1 Io. 2,1).

Siendo Jesucristo sacerdote eterno, es lógico que su acción sacerdotal dure por toda la eternidad. Ahora bien, en el sacerdocio de Jesucristo hay que distinguir las cosas siguientes: el sacrificio, al cual está ordenado a realizar; su intercesión por nosotros y la participación de la virtud del sacrificio.

Ya hemos visto que el sacrificio propio del sacerdocio de Jesucristo es la inmolación de su vida por nosotros en la cruz, decretada por el Padre (véase q.22). El autor de la carta a los Hebreos dice que Jesucristo ofreció este sacrificio *una sola vez en la muerte de cruz* (Heb. 9,25-28). Por tanto, la oblación que de sí mismo hace Jesucristo al Padre en el cielo no es una oblación *sacrificial*, es decir, de un sacrificio que entonces se hace, sino de un sacrificio ya hecho. O, lo que es lo mismo, una oblación espiritual del mismo sacrificio de la cruz, que tampoco tiene virtud de renovarlo, como hace el sacerdote sacramentalmente en la misa, sino que simplemente ofrece o presenta al Padre el ya hecho por nosotros en otro tiempo, para que nos conceda los bienes de todo género que de él se derivan.

Oblación *sacrificial* es solamente la que acompaña a la inmolación física o sacramental de una víctima, hecha en honor de Dios. Por eso dice Santo Tomás que la inmolación incluye la oblación, pero no viceversa (2-2 q.85 a.3). Ni San Pablo ni Santo Tomás llaman jamás sacrificio a la simple presencia de Jesucristo en el cielo ante el Padre.

Pero, aunque no sea sacrificio, porque carece de inmolación y de oblación *sacrificial*, es, sin embargo, como una oración interpretativa y una intercesión constante de Jesucristo por nosotros como sacerdote eterno. Y así dice el Angélico Doctor que la presencia del cuerpo de Jesucristo en el cielo, con las cicatrices de las llagas que recibió en su pasión y muerte, están como indicando al Padre el género de muerte que por nosotros padeció (3 q.54 a.4). «Pues la misma presencia suya en la naturaleza humana es una oración por nosotros, para que Dios, que de una manera tan sublime exaltó aquélla en Jesucristo, se compadezca de nosotros, por quienes el mismo Hijo de Dios tomó la naturaleza humana» y sufrió muerte de cruz (3 q.57 a.6). Y esto mismo es lo que también afirma el autor de la carta a los Hebreos cuando dice que el poder de Jesucristo «es perfecto para salvar a los que por El se acercan a Dios, y siempre vive para interceder por ellos» (Heb. 7,25).

Socinio confunde lastimosamente la oblación sacrificial con la espiritual, y el sacrificio de Jesucristo con su oficio de Sacerdote eterno. Por eso mismo, su tesis, en parte compartida por Riehn, Condren y Tomasino, carece en absoluto de consistencia.

2.° *En cuanto a la comunicación de la virtud del sacrificio de la cruz.*—Dice el autor de la carta a los Hebreos: «Cristo, *constituído Pontífice de los bienes futuros*, entró una vez para siempre en un tabernáculo mejor y más perfecto... realizada la redención eterna» (Heb. 9,11-12). «No entró Cristo en un tabernáculo hecho por mano de hombre, figura del verdadero, sino en el mismo cielo, para comparecer ahora en la presencia de Dios a favor nuestro. Ni para ofrecerse muchas veces, a la manera que el pontífice entra cada año en el santuario en sangre ajena; de otra manera sería preciso que padeciera muchas veces desde la creación del mundo. Pero ahora una sola vez, en la plenitud de los siglos, se manifestó para destruir el pecado por el sacrificio de sí mismo» (9,24-26). «Por esto es el *mediador de una nueva alianza*, a fin de que, por su muerte, para redención de las transgresiones cometidas bajo la primera alianza, *reciban los que han sido llamados la eterna bienaventuranza*» (9,15). «Con una sola oblación *perfeccionó para siempre a los santificados*» (Heb. 10,14).

Como ya dejamos indicado, el sacrificio de Jesucristo en la cruz es causa *universal* de nuestra redención, *superabundante* e *infinita*, porque infinito fué el valor de su sacrificio en la cruz por nosotros [72]. Y, en virtud de la unión hipostática y el sacrificio de la cruz, Jesucristo es, en cuanto Supremo Sacerdote, mediador universal y cabeza del Cuerpo místico, *principio universal* de donde toda gracia procede y se deriva a los miembros de su Cuerpo místico, que es la Iglesia (3 q.7 a.9; q.8 a.3-6).

Esta participación de la virtud del sacrificio de la cruz no sólo se extiende a los hombres de este mundo, sino también a los bienaventurados del cielo, los cuales, «ya expiados de sus pecados, necesitan ser *consumados* por Jesucristo, por cuya virtud consiguieron la gloria de que disfrutan» (3 q.22 a.5 ad 2), aplicándose a los primeros la virtud de la pasión y muerte de Jesucristo por medio de la fe en El y de los sacramentos instituídos por el mismo Jesucristo (3 q.52 a.1 ad 2).

De esta manera, Jesucristo ejerce perpetuamente su oficio de Sacerdote eterno por intercesión constante ante el Padre por nosotros y por la comunicación a todos los miembros de su Cuerpo místico de la virtud inagotable de su sacrificio en la cruz. Y así como la intercesión de Jesucristo por nosotros en el cielo no es sacrificio, así tampoco esta comunicación de la virtud del sacrificio de la cruz a nosotros, ni continuación del mismo, sino tan sólo *consumación* de aquél en la participación de sus efectos en nosotros. Tal es el verdadero pensamiento de San Pablo en la carta a los Hebreos (3 q.22 a.5).

II. De qué manera el sacrificio de Jesucristo, o su pasión y muerte de cruz, causaron nuestra salud

ESTADO DE LA CUESTIÓN.—Por el pecado, el hombre: 1.°, ofendió gravemente a Dios; 2.°, se hizo enemigo de El; 3.°, y deudor del mismo por la ofensa contra El cometida; 4.°, perdió el estado de justicia en que había sido creado; 5.°, le fueron cerradas las puertas del cielo; 6.°, se precipitó en la ignorancia y en el error, en un estado lleno de miseria; 7.°, contrajo toda

[72] 3 q.48 a.4; q.49 a.1 ad 4; q.52 a.1 ad 2, etc.

clase de enfermedades, y 8.°, se constituyó en siervo del pecado, del demonio y de la muerte.

Se pregunta ahora: ¿de qué manera Jesucristo, en cuanto mediador nuestro, por el sacrificio de la cruz, nos redimió del pecado y nos unió con Dios?

TEORÍAS DIVERSAS ACERCA DE NUESTRA REDENCIÓN POR JESUCRISTO

A) Heterodoxas

a) QUE ADMITEN LA REDENCIÓN OBJETIVA Y RECHAZAN LA SUBJETIVA.—Consiste la redención *objetiva* en la *causalidad* de nuestra redención por el sacrificio de Jesucristo, en cuanto dió al Padre plenísima satisfacción por el pecado del hombre, nos mereció la gracia y nos reconcilió con Dios, abriéndonos las puertas del cielo. La redención *subjetiva* no es otra cosa que la *aplicación intrínseca* a nosotros mismos de los méritos, satisfacciones y gracias de Jesucristo, para lo cual es necesario que nosotros nos unamos íntimamente con El mediante la fe sobrenatural, los sacramentos, que nos configuran con la pasión de Cristo; la caridad y las buenas obras (3 q.52 a.1 ad 2 y *passim).*

Teoría expiativa, o penal (Lutero, Calvino, etc.).—1.° Dios está obligado por su justicia a castigar el pecado. 2.° Para salvarnos, Jesucristo se hizo por nosotros, como dice San Pablo, «maldición» y «pecado» [73], exponiéndose a todo género de tormentos, aun al de los mismos condenados. 3.° En estos tormentos expió todos nuestros pecados, dando a Dios una satisfacción plenísima por todos los hombres. Redención objetiva luterana, llevada al extremo de la exageración.

En cambio, no admite la redención *intrínseca subjetiva,* al negar la posibilidad de las buenas obras en el hombre después del pecado, contentándose con una aplicación *puramente exterior* a nosotros, llamada también *imputación extrínseca,* de los méritos de Jesucristo, por medio de la fiducia en aquéllos. Lo cual es totalmente contrario al pensamiento de San Pablo cuando dice que Jesucristo se hizo pecado *para hacernos a nosotros justicia de Dios en El* (2 Cor. 5,21), y que, por nuestra real e intrínseca incorporación a Jesucristo, éste es para nosotros *santificación y redención* (1 Cor. 1,30), en cuanto que, por la gracia que de El desciende a nosotros, *nos renovamos en el espíritu y nos vestimos del hombre nuevo,* creado según Dios *en justicia y santidad verdaderas* (Eph. 4,23-24).

Teoría de la doble obediencia (de algunos protestantes primitivos, como Keunster, Guerard, etc.).—Siguen las mismas directrices generales de los anteriores.

1.° Dios, en virtud de su santidad y justicia, estaba obligado a cumplir su ley. 2.° El hombre, después del pecado, es incapaz de hacer obras buenas y, por tanto, de cumplir la ley. 3.° Jesucristo cumplió la ley *activamente,* sometiéndose a ella, y *pasivamente,* llevando sobre sí la pena debida por el pecado del hombre. 4.° De esta manera satisfizo por todos y nos redimió (redención objetiva). 5.° Los méritos de Jesucristo se nos imputan *extrínsecamente,* por la fe *(fiducia)* en El.

Teoría legal (Grecio, Wahem, Clarke).—1.° Absolutamente, Dios pudo perdonarnos el pecado por su infinita liberalidad. 2.° Sin embargo, el modo de la sabiduría y prudencia divinas en la gobernación del mundo obligaba a Dios, al menos moralmente, a guardar su ley para dirección de nuestra vida. 3.° Para conseguir esto, ordenó a Jesucristo pagar el débito del pecado del

[73] Gal. 3,15; 2 Cor. 5,21

hombre. 4.° En lo cual se manifiestan al mismo tiempo la misericordia y justicia de Dios. 4.° Pero la satisfacción de Jesucristo, más que a aplacar la ira divina, se ordena a cumplir la ley. 5.° La satisfacción de Jesucristo se nos aplica extrínsecamente a nosotros por la fe *(fiducia)* en El, sin que sean necesarias las obras buenas.

b) TEORÍAS QUE NIEGAN LA REDENCIÓN OBJETIVA DE JESUCRISTO Y ADMITEN, CADA UNO A SU MODO, LA SUBJETIVA.—*Teoría de Abelardo.*—Abelardo es el primero que abrió en este sentido un camino nuevo, que después fué seguido por los protestantes liberales, dentro de un plan, en el fondo, natural-humano totalmente subjetivista, distinto del de Abelardo.

Según éste: 1.° El Verbo tomó nuestra naturaleza para darnos en ella ejemplo de todas las virtudes, tanto naturales como sobrenaturales. 2.° Por este ejemplo de las virtudes, Jesucristo nos ligó fuertemente a El, provocándonos al bien y apartándonos del mal, en lo cual consiste esencialmente la redención.

La teoría de Abelardo, concebida por oposición a San Anselmo, fué condenada en el concilio de Sens por iniciativa de San Bernardo (Dz. 371).

Teoría de la ejemplaridad de las virtudes (socinianos).—Esta teoría tiene dos partes: una *negativa* y otra *positiva.*

Parte negativa. 1.° Jesucristo no es Dios. 2.° Dios no está obligado a castigar el pecado. 3.° La satisfacción se opone al fin de la encarnación, en cuanto obra de la infinita liberalidad y misericordia de Dios. 4.° Aun cuando no se opusiese, la satisfacción condigna es imposible. 5.° Y si fuera posible, sería del todo inicua e injusta. 6.° La doctrina de los protestantes acerca de la justificación es absurda.

Parte positiva. 1.° Lo esencial para el perdón del pecado es la detestación del mismo y la conversión a Dios. 2.° Jesucristo nos redimió en cuanto que por su pasión y muerte nos incita a detestar el pecado y convertirnos a Dios. 3.° Jesucristo es modelo o el ejemplar supremo de toda nuestra vida, en la tierra por su pasión y en el cielo por la gloria, donde plenamente se realiza el sacrificio de Jesucristo. 4.° Cristo es causa de nuestra salud, no por la pasión y el mérito, sino por su intercesión ante el Padre en el cielo por nosotros.

Hermes y Günther se acercan bastante a los socinianos en cuanto a la parte positiva, no a la negativa.

Teoría de la provocación al bien (protestantes liberales, Rischtl, Reville, Sabatier, Harnack, etc.).—1.° Jesucristo es un puro hombre, eminente en todo género de virtudes. 2.° El concepto de expiación y de satisfacción por el pecado es una invención de San Pablo, totalmente ajeno a los sinópticos. 3.° El hombre puede ejercitarse en obras buenas, las cuales son absolutamente necesarias para conseguir la eterna bienaventuranza. 4.° La redención de Jesucristo es una redención de amor y de misericordia divina. 5.° El que sigue el ejemplo de Cristo se santifica. 6.° Jesucristo nos justifica en cuanto nos provoca al amor de Dios y a la detestación del pecado. La satisfacción no es solución de un precio debido a Dios por el pecado, sino provocación a nuestra reconciliación con El. 7.° Esta provocación la ejerce Jesucristo sobre los hombres por la solidaridad que tiene con la humanidad. 8.° La justificación por imputación extrínseca de los méritos de Jesucristo es absurda.

Teoría de la aflicción interior (de los protestantes evangélicos liberales: Camwel, Secretan, etc.).—1.° Ninguna oposición hay entre la misericordia y la justicia de Dios. 2.° Cristo, por su inmensa caridad para con nosotros, tomó nuestro pecado para expiarlo en sí mismo, con el objeto de instruirnos y edi-

ficamos. 3.° La satisfacción por el pecado, hecha en Jesucristo, no es precisamente penal, sino espiritual, es decir, en virtud de la detestación de aquél y la conversión del espíritu a Dios. 4.° Las penas exteriores no son más que argumento de la aflicción interior de Jesucristo, el cual nunca fué objeto de maldición por parte del Padre. 5.° De esta manera, por la solidaridad que Jesucristo tiene con toda la humanidad, en El y por El, fueron absueltos los pecados de todos. 6.° Nosotros nos justificamos, no por la imputación extrínseca de los méritos de Jesucristo, sino por la comunicación intrínseca de su vida mediante la fe (fiducia).

Teoría de Kant.—1.° El hombre se encuentra entre dos principios, el del bien y el del mal. El principio del bien es el imperativo categórico. El del mal, los malos hábitos y las pasiones. 2.° La encarnación es el mismo principio categórico *humanizado y hecho carne.* 3.° La redención consiste en nuestra conversión y sujeción al principio categórico. 4.° La encarnación del Verbo, así como también la redención de Jesucristo, no exceden los límites de un puro símbolo.

Teoría de Schleiermacher.—1.° El hombre lleva dentro de sí mismo dos principios opuestos entre sí, el sensible y el racional. 2.° En Jesucristo, el espíritu dominaba perfectamente lo sensible y racional. 3.° De esta manera, Jesucristo, por el ejemplo de su vida, es el principio de nuestra redención.

El cuadro que nos presentan las teorías protestantes acerca de nuestra redención por Jesucristo no puede ser más frío, más triste ni más desolador.

En todas ellas, tanto en las que admiten la redención objetiva como en las que la rechazan, brilla por su ausencia el elemento esencial y primordialmente redentor, que es la gracia redentiva de Jesucristo, principio de nuestra reconciliación con Dios, de nuestra restauración en el orden sobrenatural y de toda la vida cristiana, por el cual únicamente nos es posible la consecución de la eterna bienaventuranza.

De ahí que los que admiten la redención objetiva, al hacer consistir ésta en una pura expiación de la pena debida por el pecado o en un cumplimiento exactísimo de la ley, no pasan de lo que pudiéramos llamar corteza de nuestra redención, ofreciéndonos, en lugar de una redención verdadera y verdaderamente reconciliadora con Dios, un cadáver de redención sin vida y sin capacidad de comunicarla a otros.

Y los que, después de negar la redención objetiva, tratan de salvar este bache recurriendo a la ejemplaridad de Jesucristo y a su influjo en nosotros, por la aceptación del bien y detestación del pecado, a que toda la vida de Jesucristo nos invita y estimula, como también en ellos falta la savia vital de la redención, que es la gracia redentiva, que el mismo Jesucristo nos mereció, todas esas hipótesis se pierden en un vago y estéril naturalismo. Hecha excepción de la de Abelardo, que tampoco revitaliza, ni reconcilia con Dios, ni verdaderamente restaura.

Una vez negada la redención objetiva de Jesucristo, ¿a qué puede quedar reducida la subjetiva? ¿Cuándo los edificios existieron en el aire sin fundamentos sólidos que los sostengan? ¿Es acaso que puede considerarse como verdadero fundamento de nuestra redención por Jesucristo el que ponen muchos protestantes y racionalistas, los cuales comienzan negando su divinidad, considerándolo tan sólo como un puro hombre?

En el concilio Vaticano se había preparado un esquema de la redención en el que se condenaban las doctrinas de los protestantes. En los cánones preparados, cuyo estudio no se llevó a cabo por la interrupción del concilio, se decía: «Si alguno osara decir que la satisfacción vicaria, es decir, el hecho de que un solo mediador sea substituído a todos los hombres repugna a la

justicia divina, sea anatema». «Si alguno no reconociera que el mismo Verbo de Dios, sufriendo y muriendo en la carne por El tomada, pudo satisfacer a Dios, y que de hecho satisfizo por nuestros pecados, o que ofreció una satisfacción verdadera y propiamente dicha, y que nos mereció la gracia y la gloria, sea anatema» [74].

B) Teorías ortodoxas incompletas

Teoría de la decepción y de los derechos del demonio.—Desde el Protoevangelio aparece en la revelación divina la existencia en el mundo de dos poderes antagónicos entre sí en su influjo sobre el hombre: el del diablo, que lo precipitó en el pecado, y el de un Salvador, que lo había de librar de él (Gen. 3,1-15). El diablo es el adversario y seductor del hombre [75]: del cual proviene el pecado y todo engaño [76]; que por todas partes nos acecha y pone lazos para hacernos caer [77]. El mismo Jesucristo lo llama «príncipe de este mundo» (Io. 14,30). Por su primer pecado, el hombre se hizo siervo de éste, quedando sometido al tenebroso imperio de la muerte y a la tiranía del diablo (Heb. 2,14-15).

Jesucristo era el Salvador prometido, el cual, como afirma San Juan, «apareció en este mundo para deshacer las obras del diablo» (1 Io. 3,8); y San Pablo dice que «nos libró del poder de las tinieblas y nos trasladó al reino del Hijo de su amor» (Col. 1,13), «y, despojando a los principados y potestades, los sacó valientemente a la vergüenza triunfando de ellos en la cruz» (Col. 2,15). Lo cual confirma El mismo cuando, momentos antes de dar comienzo a su pasión, afirma que en su muerte el «príncipe de este mundo será arrojado fuera» (Io. 12,31).

Dado este ambiente de la revelación divina, es fácil comprender que no pocos Padres y escritores eclesiásticos concibieran y explicaran nuestra redención por Jesucristo como una liberación de la potestad del diablo, con la victoria de Aquél sobre el príncipe de las tinieblas. No desconocían ellos la reconciliación con Dios que la muerte de Jesucristo causó en nosotros, ni la reparación de la ofensa del pecado del hombre que los padecimientos sufridos en su pasión y muerte realizaron, ni la gracia que nos merecieron, ni la aplacación de la ira divina que a ellos se siguió, sino que, dado su conocimiento de la historia del hombre y de las afirmaciones de la revelación acerca del diablo y de la obra de Jesucristo, les pareció muy conforme con la Sagrada Escritura la concepción de nuestra redención como una liberación de nuestra servidumbre al diablo y al pecado, a que por razón de éste estábamos sometidos, con la victoria completa de Jesucristo sobre el príncipe de las tinieblas. Hay que tener en cuenta que entonces todavía se encontraba en pañales la teología de la redención.

No todos los Padres y escritores que patrocinan esta teoría la explican de la misma manera. Orígenes adoptó una forma ciertamente inconveniente. Según él, el diablo había adquirido, en el pecado del hombre, un verdadero derecho sobre él. Con el objeto de redimir al hombre, sacándole de la tiranía de su potestad, Jesucristo entregó al diablo su alma como precio de nuestra salud, el cual, no pudiendo retenerla por haber resucitado Jesucristo después de su muerte, juntamente con el precio de nuestra salud, perdió todos sus derechos sobre el hombre, quedando así totalmente vencido y decepcionado [78].

---

[74] *Schema constitutivum de praecipuis mysteriis fidei:* Collect. Lac. 7,56.
[75] 1 Petr. 5,8; Apoc. 20,7-9.
[76] 1 Io. 3,8; Act. 13,10.
[77] Eph. 6,11; 1 Tim. 3,7; 2 Tim. 2,26.
[78] MG 13,1398-1400; 11,717-20.

San Basilio, San Gregorio Niseno, San Ambrosio y San Jerónimo niegan que Jesucristo haya entregado su alma al diablo; pero en todo lo demás se muestran conformes con Orígenes.

Otros Padres, como San Juan Crisóstomo, San Cirilo de Alejandría, Teodoreto, San Juan Damasceno, San Hilario, San Agustín y San León Magno explican esta teoría de la decepción y de los derechos del demonio, diciendo que éste abusó de su poder maquinando la muerte de Jesucristo, el cual, al resucitar después de su muerte, lo decepcionó, haciéndole perder el poder que tenía sobre el hombre con todos sus derechos.

Sería inexacto afirmar que los mismos Padres que admiten esta teoría la consideren por eso como una explicación *adecuada* de nuestra redención, ya que su imperfección salta a la vista y ellos no ignoraban los otros modos de la misma.

Santo Tomás considera la liberación de la potestad del diablo como un *efecto* de nuestra redención por Jesucristo, y no como un *modo* de la redención en sí misma, el cual tampoco admite que el demonio haya tenido un verdadero derecho sobre el hombre, aun cuando Dios justamente permitió que estuviera sometido a aquél en castigo de su pecado (3 q.46 a.3 ad 3).

Teoría mística o de la recapitulación (San Ireneo).—Uniendo la doctrina de San Pablo sobre Jesucristo como segundo Adán (Rom. 5,12ss) con la recapitulación de todas las cosas en Jesucristo (Eph. 1,10), San Ireneo concibió la siguiente teoría de nuestra redención:

1.° Jesucristo, como nuevo Adán, reasumió y representa en sí mismo toda la naturaleza humana.

2.° Así como Adán la corrompió, Jesucristo, por el contrario, la renovó, santificó y restauró.

3.° En esta renovación y restauración, la naturaleza humana fué librada de una triple servidumbre, a saber: del pecado, de la ley y del diablo.

4.° Esta renovación se realizó por medio del contacto de la naturaleza humana con el Verbo divino, teniendo, además, la de Jesucristo la cualidad de ser causa de santificación en los demás, como instrumento unido a la divinidad.

5.° A esta renovación y santificación de la naturaleza humana, y en ella de toda la humanidad, contribuyen también las obras meritorias de Jesucristo, especialmente su pasión y muerte de cruz, en la cual nos reconcilió con Dios, satisfizo plenamente por el pecado del hombre y nos mereció la gracia [79].

Siguen a San Ireneo San Hipólito, San Atanasio, San Epifanio, San Gregorio Niseno y San Metodio.

Es fácil observar que esta concepción de nuestra redención por Jesucristo es también imperfecta, en la que la pasión y muerte de Jesucristo quedan como relegadas a un lugar secundario. Habían de pasar todavía muchos siglos hasta que la teología de la redención estuviera perfectamente elaborada.

Teoría de la satisfacción (San Anselmo).—A la altura del siglo XI, San Anselmo intuyó toda la obra de nuestra redención también desde un punto de vista particular, cual es el de la reparación o satisfacción por el pecado del hombre.

1.° Según él, el hombre fué creado por Dios para ocupar en el cielo los lugares vacíos que habían dejado los ángeles por su pecado.

2.° Pero el hombre también pecó, y su pecado rompió el orden natural entre la criatura y el Creador, orden que Dios estaba obligado a reparar en virtud

[79] *Adver. haer.*: MG 7,932.937.783.1185.927-30, etc.

de su santidad y justicia y de la primera intención que tuvo al crear al hombre, de tal manera que, si no lo repara, no sería omnipotente.

3.° La redención del hombre es, por tanto, *necesaria*. Porque una simple condonación de su pecado por parte de Dios sería una infracción de su justicia, lo que todavía aumentaría más el desorden causado por el pecado.

4.° Mas el hombre por sí solo no podía reparar su pecado. Porque, roto el orden natural que debía tener con Dios, ninguna obra suya le podría ser acepta y agradable.

5.° Por consiguiente, la encarnación es también *necesaria*, a fin de hacer posible la reparación del pecado del hombre y la restauración del orden natural entre la criatura y el Creador en el mundo.

6.° Jesucristo llevó a cabo esta obra de reparación o satisfacción del pecado del hombre, y con ella la restauración del orden natural en el universo por medio de su pasión y muerte, las cuales son también una reconciliación del hombre con Dios y una fuente de gracias para la humanidad.

7.° Una vez redimido o reparado, puede conseguir el hombre por medio de la gracia de Jesucristo su eterna bienaventuranza, ocupando en el cielo los lugares que por su pecado dejaron vacíos los ángeles.

Como se ve, la teoría de San Anselmo no es más que una visión de nuestra redención a través de la satisfacción, la cual está llena de lagunas, que Santo Tomás resuelve fácilmente, como ya hemos visto en la cuestión primera.

San Anselmo expone su teoría redencionista en su obra titulada *Cur deus homo* (ML 158-359-431).

DOCTRINA TRADICIONAL COMPLETA DE NUESTRA REDENCIÓN

Hasta Santo Tomás no existe una síntesis perfecta de nuestra redención por Cristo. Los Padres y autores que le precedieron se contentan con exponer aspectos parciales de la misma, como hemos visto en San Ireneo, Orígenes y San Anselmo. Ningún Padre expuso todos los aspectos de nuestra redención, pero entre todos los contienen todos. Santo Tomás recogió todos estos aspectos de nuestra redención que se contiene en el pensamiento y en los escritos de los Padres, haciendo de todos ellos una síntesis verdaderamente admirable de nuestra redención por Cristo, calcada en la revelación divina y en la tradición cristiana, de donde recibe toda su fuerza y donde radica su valor. No se trata, por tanto, de una concepción apriorística, sino de una síntesis teológica del pensamiento tradicional de la Iglesia acerca de uno de los dogmas más fundamentales de nuestra fe, hasta la fecha por nadie superada y ni siquiera igualada.

Santo Tomás desarrolla esta síntesis admirable en las cuestiones 46-49 de este tratado del Verbo encarnado, las cuales son como una explicación del acto más esencial de la mediación de Jesucristo.

NOCIONES PREVIAS.—1.° Debemos presuponer, en primer lugar, que el pecado original es una ofensa de Dios, que constituyó al hombre en enemigo suyo y deudor a El, cuya deuda, mientras no se resolviera, le cerraba el camino de su salvación, siendo todos «por naturaleza hijos de ira», como dice San Pablo (Eph. 2,3).

2.° Dejamos también dicho y expuesto que el pecado del hombre fué el motivo adecuado de la encarnación del Verbo, según aparece en toda la revelación divina, en las enseñanzas de los Santos Padres y del magisterio de la Iglesia. De lo cual inmediatamente se desprende que la redención del hombre es fin inmediato de ésta, la cual, por tanto, tiene un carácter esencialmente redentivo.

3.° Dispuso Dios que la redención del hombre se realizara por medio del sacrificio de su Hijo en la cruz, y no de otra manera, respecto del cual recibió éste un mandato especial del Padre, que también se extendía a las circunstancias de su pasión.

4.° La pasión y muerte de Jesucristo en la cruz pueden considerarse: 1.°, por orden al mismo Jesucristo, y 2.°, en orden a Dios. De esta doble consideración de la pasión y muerte de Jesucristo deduce Santo Tomás lógicamente los modos propios de nuestra redención. Así, si consideramos la pasión y muerte de Jesucristo por orden a El mismo, *a*) en cuanto que en ellas inmoló su vida por nosotros, conforme al mandato que había recibido del Padre, tiene razón de *sacrificio*, y, por tanto, es causa de nuestra redención *a modo de sacrificio*. *b*) En cuanto que en su carne humana experimentó y sufrió todos los dolores de su pasión y muerte de cruz, reviste el carácter de *satisfacción* por el pecado del hombre, cuya representación para redimirnos de aquél había tomado en sí mismo. De donde se sigue que, bajo este aspecto, el sacrificio de Jesucristo en la cruz nos redimió también *a modo de satisfacción*. *c*) En cuanto que todos los sufrimientos de Jesucristo en su pasión y muerte procedían de su voluntad, puesto que libremente los había aceptado, nos merecieron la gracia, que nos reconcilia con Dios y es en nosotros principio de vida eterna. De lo cual se deduce que el sacrificio de Jesucristo nos redimió también *a modo de mérito*. *d*) Y en cuanto el sacrificio de Jesucristo destruye el pecado, satisfaciendo plenísimamente por él, mereciéndonos la gracia y reconciliándonos con Dios, nos libra al mismo tiempo de la servidumbre del pecado y adquiere, bajo este aspecto, el carácter de verdadera *redención*. O, lo que es lo mismo, nos libra también del pecado *a modo de redención*.

Miradas, en segundo lugar, la pasión y muerte de Jesucristo en orden a Dios, que había ordenado el sacrificio de Aquél en la cruz para redimirnos del pecado, tienen aquéllas razón de instrumento suyo para conseguir nuestra redención. Y así, la pasión y muerte de Jesucristo, o el sacrificio de su vida santísima en la cruz, obran también nuestra redención *a manera de causa eficiente* (3 q.48 a.6 ad 3).

No se puede concebir una manera más completa y perfecta de nuestra redención por el sacrificio de Jesucristo en la cruz. El pecado original, que es un pecado de naturaleza, había quebrantado nuestra amistad con Dios, haciéndonos enemigos suyos e hijos de ira por naturaleza; el sacrificio de la cruz nos *reconcilia* con El. Por el pecado habíamos quedado todos deudores de Dios, y el sacrificio de Jesucristo *satisface* por todos esa deuda. Por el pecado habíamos perdido la gracia, que nos hace hijos de Dios por adopción, estableciendo en nosotros unas relaciones con El de verdaderos hijos a Padre, dándonos al mismo tiempo verdadero derecho a la eterna bienaventuranza; el sacrificio de la cruz nos devuelve también la gracia perdida, restableciendo nuestras relaciones amistosas y filiales con Dios, y nos abre de nuevo las puertas del cielo. El pecado nos dejó sometidos a una cruel servidumbre, que se manifiesta en todas las manifestaciones de nuestra vida, y el sacrificio de Jesucristo en la cruz nos libra también de esta servidumbre por medio de la gracia que nos mereció, la cual infunde en nosotros unas energías sobrenaturales y divinas, que nos revigorizan, elevan y transforman para poder conseguir en nuestra propia vida la gran victoria sobre el pecado y la eterna bienaventuranza. Por último, la misma pasión y muerte de Jesucristo en la cruz es *causa eficiente* de toda nuestra redención a través de una virtud divina que obra en todas las acciones de Jesucristo según los modos dichos, tanto en el orden de su adquisición como en el de infusión en nosotros de la gracia redentiva de Jesucristo.

Sería un absurdo concebir los *modos distintos* de la redención causada en nosotros por Jesucristo como otras tantas especies de la misma, cuando en realidad no son más que *aspectos* distintos de una misma y única realidad profunda y fecundísima, cual es la del sacrificio de Jesucristo en la cruz. De esta manera, y no de la primera, es como los considera siempre Santo Tomás, y así también los consideraremos nosotros, es decir, no como realidades distintas, sino como aspectos diferentes de una misma realidad.

Con el objeto de destacar con toda claridad esta síntesis de Santo Tomás acerca de nuestra redención por Jesucristo, la damos en esquema:

- La pasión y muerte de cruz de Nuestro Señor Jesucristo pueden considerarse .....
  - 1.° Por orden al mismo Jesucristo .....
    - *a)* Como inmolación de su vida: *a modo de sacrificio.*
    - *b)* Como sufridas en su carne humana: *a modo de satisfacción.*
    - *c)* En cuanto proceden de su voluntad: *a modo de mérito.*
    - *d)* En cuanto nos libran de la servidumbre del pecado: *a modo de redención.*
  - 2.° En orden a Dios, como instrumento para conseguir nuestra redención: *a modo de causa eficiente.*

Tal es el programa que tenemos ahora que desarrollar. Sea la tesis siguiente:

Nuestro mediador Jesucristo causó nuestra salud en su pasión y muerte de cruz: A) A manera de sacrificio; B) De satisfacción; C) De mérito; D) De redención; E) Y de causa eficiente.

Si exceptuamos la última parte, que Santo Tomás considera teológicamente cierta, las demás son todas de fe, no según el magisterio extraordinario de la Iglesia, sino en el universal ordinario.

A) A modo de sacrificio, es decir, a manera de pacificación y reconciliación con Dios

La Sagrada Escritura.—San Pablo de una manera especial concibe así nuestra redención por Jesucristo cuando escribe en su carta a los Romanos: «Murió Cristo por nosotros. Con mayor razón, pues, justificados ahora por su sangre, seremos por El salvos de la ira; porque si, siendo enemigos, fuimos *reconciliados* con Dios por la muerte de su Hijo, mucho más, *reconciliados* ya, seremos salvos en su vida. Y no sólo *reconciliados*, sino que nos gloriamos en Dios por nuestro Señor Jesucristo, por quien recibimos ahora la *reconciliación*» (Rom. 5,8-11). «Ahora—prosigue en otra parte—, por Cristo Jesús, los que estabais lejos habéis sido acercados *por la sangre de Cristo*; pues El es nuestra *paz*, que hizo de los dos pueblos uno, derribando el muro de separación, la enemistad; anulando en su carne la ley de los mandamientos formulada en decretos, para hacer en sí mismo de los dos un solo hombre nuevo, y estableciendo la *paz*, y *reconciliando* a ambos en un solo cuerpo con Dios, por la cruz,

dando muerte en sí mismo a la enemistad» (Eph. 2,13-16). «Todo esto (lo del hombre nuevo) viene por Dios, que por Cristo nos ha *reconciliado* consigo y nos ha confiado el ministerio de la *reconciliación*» (2 Cor. 5,18-19). «Plugo al Padre que en El (Jesucristo) habitase toda la plenitud y por El *reconciliar* consigo, pacificando por la *sangre de su cruz* todas las cosas, así las de la tierra como las del cielo» (Col. 1,19-20).

«Una sola vez en la plenitud de los siglos se manifestó (Jesucristo) para destruir el pecado *por el sacrificio de sí mismo*» (Heb. 9,26). «En virtud de esta voluntad (la de Dios), somos nosotros santificados por la oblación del cuerpo de Jesucristo, hecha una sola vez» (Heb. 10,10).

Todo se halla explícitamente en el testimonio de San Pablo, las expresiones que indican el sacrificio de la cruz (en su sangre, en la cruz, etc.) y la manera de redimirnos por medio de él (pacificándonos y reconciliándonos con Dios).

La misma doctrina se encuentra en los demás apóstoles. Así dice San Pedro: «Llevó nuestros pecados en *su cuerpo sobre el madero*, para que, muertos al pecado, viviéramos para la justicia, y por sus heridas hemos sido curados» (1 Petr. 2,24). «Cristo murió una vez por los pecados, el Justo por los injustos, para llevarnos a Dios» (1 Petr. 3,18). El perdón de los pecados y, por tanto, la pacificación con Dios lo vincula San Pedro al sacrificio de Jesucristo en la cruz. De lo cual se sigue que aquél es causa de nuestra redención a modo de *pacificación y reconciliación con Dios*.

En el mismo sentido afirma también San Juan: «*La sangre de Jesucristo*, Hijo de Dios, nos purifica de todo pecado» (1 Io. 1,7). «El (Jesucristo) es la propiciación por nuestros pecados. Y no sólo por los nuestros, sino por los de todo el mundo» (1 Io. 2,2). «El cual (Jesucristo) nos lavó de nuestros pecados *en su sangre*» (Apoc. 4,5). «En eso está la caridad, no en que nosotros hayamos amado a Dios, sino en que El nos amó y envió a su Hijo, víctima expiatoria de nuestros pecados» (1 Io. 4,10).

Esta misma doctrina se encuentra en los Sinópticos al narrar la institución de la eucaristía: «Esta es *mi sangre* (de Jesucristo) del Nuevo Testamento, que *será derramada por muchos para remisión de los pecados*»[19*]. En cuyas palabras, las cuales se refieren precisamente a la muerte de Jesucristo, la sangre que será derramada significa el sacrificio de Jesucristo, el cual causa la remisión de los pecados y nuestra pacificación y reconciliación con Dios. Por consiguiente, la afirmación de los racionalistas, que la idea de sacrificio atribuída a la muerte de Jesucristo no se encuentra en los Sinópticos, carece de todo fundamento.

El mismo Jesucristo había enseñado esta doctrina cuando dijo: «El Hijo del hombre no ha venido a ser servido, sino a servir y dar su vida *en redención de muchos*» (Mt. 20,28; Mc. 10,45). «La paz os dejo, mi paz os doy» (Io. 14,27).

Todos los PADRES, aun Orígenes y los que exponen la teoría de los derechos del demonio, reconocen que en el sacrificio de Jesucristo en la cruz se verificó una verdadera reconciliación del hombre con Dios. En la imposibilidad de aducir todos sus testimonios, nos contentaremos con uno, muy expresivo, de San Agustín. Dice así el Obispo de Hipona: «Fuimos también nosotros por origen hijos de ira, no menos que todos los demás. Viviendo en esta ira los hombres por el pecado original, tanto más grave y perniciosamente cuanto mayores y más numerosos eran los pecados personales que habían cometido, les era necesario un mediador, esto es, *reconciliador*, que aplacase esta ira con la oblación de un sacrificio singular, del cual eran sombra y figura todos los sacrificios de la Ley y de los Profetas... Por tanto, el que seamos *reconciliados*

[19*] Mt. 26,28; Mc. 14,24; Lc. 22,20.

con Dios y recibamos el Espíritu Santo, de modo que de enemigos lleguemos a ser hijos de Dios..., es gracia de Dios por Jesucristo, Señor nuestro»[18].

La IGLESIA no tuvo nunca necesidad de cuajar en una definición solemne de su magisterio la verdad de nuestra redención, la cual constantemente fué enseñada por su magisterio universal ordinario y por todos admitida como fundamental de nuestra fe, sin encontrar contradictores de importancia que la negaran hasta los protestantes liberales y racionalistas de los últimos tiempos. Sin embargo, en todos los símbolos de fe, a partir del símbolo de los Apóstoles, se afirma el sacrificio de Jesucristo en la cruz, y desde el niceno-constantinopolitano en adelante, en todos se dice que bajó del cielo y murió en la cruz por nosotros y por nuestra salvación (Dz. 86). Lo cual implícitamente equivale a decir que Jesucristo causó nuestra salud, que nos redimió a modo de sacrificio. En uno de los anatematismos de San Cirilo contra Nestorio, del concilio de Efeso, se condena a Nestorio por decir que Jesucristo había ofrecido el sacrificio de su vida en la cruz también por sí mismo, no habiendo sido realizado nada más que por nosotros (Dz. 122).

El concilio XI de Toledo interpreta la expresión de San Pablo en 2 Cor. 5,21, donde dice que Dios hizo a Jesucristo «pecado por nosotros» en el sentido de «sacrificio por nuestros pecados» (Dz. 286). Y el concilio Tridentino dice que «Jesucristo... nos *reconcilió con Dios en su sangre*, hecho para nosotros justicia, santificación y redención» (Dz. 993). De todo lo cual claramente se desprende que nuestra redención se verificó según el modo propio del sacrificio.

La TEOLOGÍA evidencia esto mismo de múltiples maneras:

a) *Porque Jesucristo en nuestro mediador.*—Jesucristo es mediador entre Dios y los hombres en cuanto sacerdote, cuyo acto propio es el sacrificio que ofreció a Dios para unir a los hombres con El. La unión del hombre con Dios, supuesta la existencia del pecado, no puede consistir más que en una reconciliación y pacificación del hombre pecador con el Dios ofendido. El sacrificio que el Padre impuso a Jesucristo para conseguir esta unión del hombre con Dios fué precisamente la inmolación de su vida en la cruz. Por consiguiente, nuestra redención del pecado fué causada por el sacrificio de Jesucristo en la cruz, según el modo propio del sacrificio (3 q.26 a.1).

b) *Por la manera propia de redimir el sacrificio del pecado.*—El sacrificio, agradando a Dios, lo aplaca con nosotros y nos reconcilia con El. El sacrificio de Jesucristo en la cruz, siendo el sacrificio de un Dios, el cual realizó por obediencia al Padre y con inmensa caridad hacia nosotros, miserables, agradó a Dios mucho más que le había desagradado el pecado del hombre. Y por este sumo agrado nos pacificó y reconcilió con Dios, redimiéndonos así del pecado (3 q.48 a.3). Luego nos redimió según el modo del sacrificio.

c) *Por el mismo fin del sacrificio de Jesucristo.*—Por su propia naturaleza, el sacrificio de Jesucristo estaba ordenado al reconocimiento de la suma excelencia y supremo dominio de Dios, en cuyo honor se hacía. Y por la voluntad divina y la humana de Jesucristo, a la perfecta redención del hombre. No se puede dudar de la primera parte de esta proposición, porque expresa el fin intrínseco del sacrificio. Ni tampoco de la segunda, en virtud del motivo adecuado de la encarnación y la perfecta conformidad entre la voluntad humana y la divina de Jesucristo. Como, por otra parte, tampoco se puede dudar de que Jesucristo haya conseguido de una manera perfecta el fin del sacrificio por El realizado, síguese que Jesucristo nos redimió por medio del sacrificio de la cruz y según el modo propio del sacrificio. Es decir, por el sumo agrado que la

[18] *Enchiridion* 33: ML 40,248.

inmolación de su vida en la cruz, hecha por obediencia y caridad, tenía ante el Padre, la cual aplacó la ira divina contra nosotros, reconciliándonos con Dios y restableciendo de esta manera nuestra paz con El.

d) *Por la solidaridad de Jesucristo con la humanidad entera.*—Jesucristo ofreció al Padre el sacrificio de su vida en la cruz como cabeza del Cuerpo místico y, por tanto, en representación de todos los hombres. Por la unión íntima que todos los miembros del cuerpo tienen con la cabeza, todos formamos con El «como una sola persona mística», según la feliz expresión de Santo Tomás, que después copiaron otros autores (3 q.48 a.2 ad 1, etc.) De manera que el sacrificio de su vida, que en representación nuestra hizo Jesucristo por todos nosotros en la cruz, en cierto sentido es también nuestro. Y como este sacrificio divino agradó sumamente a Dios, y agradándole aplacó su ira contra nosotros y nos reconcilió con El, todos fuimos en él redimidos, según el modo propio del sacrificio (3 q.48 a.1 y *passim*).

Por lo cual dice el apóstol San Pablo: «Así como por un hombre entró el pecado en el mundo, y por el pecado la muerte..., mucho más los que reciben la abundancia de la gracia y del don de la justicia reinarán en la vida por obra de *uno solo*, Jesucristo. Por consiguiente, como por la transgresión de *uno solo* llegó la condenación a todos, así también por la justicia de *uno solo* llega a todos la justificación de la vida. Donde abundó el pecado, *sobreabundó* la gracia» (Rom. 5,12-20; cf. Heb. 2,14-15).

Es indudable que este modo de ser causada nuestra redención por el sacrificio de Jesucristo es el más importante de todos, no sólo porque expresa la causalidad propia del sacrificio en cuanto tal, señalado por Dios como medida de nuestra redención, sino también porque manifiesta ésta como una obra suprema del amor de Dios hacia nosotros, el cual «no perdonó a su propio Hijo, sino que le entregó por todos nosotros» a la muerte (Rom. 8,32). Además, en la inmolación de la vida de Jesucristo en la cruz están contenidos todos los otros modos de nuestra redención, que todos suponen, mientras que el sacrificio de Jesucristo no se contiene nada más que en el amor de Dios, que fué su primera causa, y en la caridad de Jesucristo.

B) A manera de satisfacción por la injuria del pecado y la pena debida al mismo

NOCIONES PREVIAS.—a) *Dos cosas en el pecado.*—En el pecado hay que considerar dos cosas: el reato de la culpa, o sea, el débito de reparar la ofensa de Dios, y el reato de la pena, u obligación de someterse a la pena debida al mismo.

b) *Concepto de la satisfacción.*—La define así Santo Tomás: La compensación de una injuria inferida según igualdad de justicia [81].

c) *Elementos que entran en la satisfacción.*—Dos, uno material y otro formal. El elemento material es toda obra penosa llevada para reparar el pecado cometido, en cuanto a la pena debida al mismo. Y el elemento formal, la aceptación voluntaria por caridad de la obra penosa, para que la satisfacción sea también una compensación del pecado, en cuanto ofensa de Dios. Para lo cual se requiere que la obra penosa sea aceptada y llevada con esta intención.

d) *División de la satisfacción.*—Por razón de la forma, se divide en *reconciliativa, formal* y *puramente expiativa.* La primera mira a la compensación de la ofensa del pecado, y la tercera *solamente* a la pena. La formal junta las dos cosas a la vez. Aquí es donde se encuentra la distinción esencial entre la

[81] *In Sent.* 4 d.15 q.1 a.1 sol.1.

satisfacción en sentido protestante y en sentido católico, siendo la primera solamente *expiativa* y *formal* la segunda.

Por razón de la extensión se divide la satisfacción en *personal* y *vicaria*, según que se haga por un pecado propio del mismo que satisface o por el pecado de otros cuya representación se tiene a este efecto. En el primer caso se encuentra la satisfacción de cualquier hombre pecador, y en el segundo, la de Jesucristo, en cuanto Cabeza de la Iglesia, y la de la Virgen Santísima, como Corredentora nuestra, por toda la humanidad.

Nos incumbe probar ahora que nuestra redención, causada por el sacrificio de Jesucristo en la cruz, reviste también el modo de satisfacción no puramente *expiativa*, como quieren los protestantes, sino *reconciliativa* y *formal*, o *integral*, del pecado. Y puesto que Jesucristo no tuvo pecado, ni pudo tenerlo, la satisfacción que El realizó en el sacrificio de la cruz solamente fué por el pecado de la humanidad, cuya representación tenía a este efecto como Cabeza de la Iglesia universal. Es decir, una satisfacción *formal, vicaria, universal.*

LA SAGRADA ESCRITURA.—En el Antiguo Testamento encontramos ya un argumento clarísimo en Isaías, en la predicción del siervo de Yavé. «Fué él, ciertamente, quien tomó sobre sí nuestras enfermedades y cargó con nuestros dolores... Fué traspasado por nuestras iniquidades y molido por nuestros pecados. El castigo salvador pesó sobre El, y en sus llagas hemos sido curados... Yavé cargó sobre él la iniquidad de todos nosotros..., y fué en la muerte igualado a los malhechores, a pesar de no haber en El maldad ni haber mentira en su boca... Por eso yo le daré por parte suya muchedumbres, y recibirá muchedumbres por botín, por haberse entregado a la muerte y haber sido contado entre los pecadores cuando llevaba sobre sí los pecados de todos e intercedía por los pecadores» (Is. 53,4-12). La misma idea expresa San Pablo cuando dice que «Jesucristo nos redimió de la maldición de la Ley haciéndose por nosotros maldición» (Gal. 3,13), y que a «El, que no conoció el pecado, le hizo (Dios) pecado por nosotros para que en El fuéramos justicia de Dios» (2 Cor. 5,21). Por eso, el mismo Jesucristo afirma acerca de sí mismo que «el Hijo del hombre ha venido a dar su vida en redención de muchos» (Mt. 20,28; Mc. 10,45) y que su sangre «será derramada por muchos para remisión de los pecados» (Mt. 26,28).

Las expresiones «por vosotros» (Lc. 22,20), «por muchos» (Mt. 26,28; Mc. 14,24), en la institución de la Eucaristía, al hablar de la sangre suya, que será derramada, juntamente con las expresiones de Isaías y San Pablo, según las cuales llevó sobre sí los pecados de todos los hombres para expiarlos en sacrificio de su vida, indican con suficiente claridad la idea de la satisfacción vicaria. La misma aparece en este otro testimonio de San Pablo refiriéndose a Jesucristo: «A quien ha puesto Dios como sacrificio de propiciación, mediante la fe en su sangre, para manifestación de su justicia, por la tolerancia de los pecados pasados» (Rom. 3,25).

La doctrina de la satisfacción vicaria encuentra en los SANTOS PADRES sus elementos esenciales y como su preparación inicial. Dice así San Clemente Romano: «El Señor nos tomó por amor, puesto que por el amor que nos tuvo nuestro Señor Jesucristo dió su sangre *por nosotros*, su carne por nuestra carne, y su alma por las nuestras» [82]. «En el segundo Adán—escribe San Ireneo—hemos sido reconciliados, obedeciendo hasta la muerte» [83]. «Nuestra desobediencia fué sustituída por su obediencia» (ibid.). «El Padre de todas las cosas—afirma San Justino—recibió en sí mismo las maldiciones de todos los hombres... Quiso

[82] 1 Cor. 49,6: MG 1,311.
[83] *Advers. haer.* V 16,3: MG 7,1167.

el Padre que (Jesucristo) padeciese todas estas cosas para que con sus heridas sanara al género humano» [84]. «Por El (Jesucristo) debemos satisfacer a Dios Padre», dice San Cipriano [85]. San Atanasio: «No padece El (Jesucristo) dolores por sí mismo, sino por nosotros» [86]. «Entregando su cuerpo a la muerte como hostia y víctima limpia de toda mancha en una oblación *de vicario* (tou katalleleu), arrojó la muerte de todos sus semejantes... Dedicando y ofreciendo su cuerpo e instrumento corpóreo, pagó con su muerte lo que se debía» [87]. «En lugar o *representación de todos* (anti panton) Jesucristo quiso padecer la muerte» (ibid., 8,9,20). «Este hombre, más puro que todo ser viviente—dice Orígenes—, muere por el pueblo, el cual tomó sobre sí nuestros pecados y enfermedades, puesto que era capaz de pagar, destruir y borrar los pecados de todo el mundo, por lo mismo que no tuvo pecado, ni en su boca fué hallado engaño, ni conoció pecado» [88]. San Ambrosio: «Vino nuestro Señor Jesucristo, ofreció su muerte por la muerte de todos y derramó su sangre por la sangre de todos» [89]. «Hay quien piensa que los salmos 68 y 37 ambos se refieren a Jesucristo, el cual satisfacía al Padre por nuestros pecados» [90]. San Jerónimo: «Lo que nosotros debíamos sufrir por nuestros crímenes, lo padeció Aquél (Jesucristo) por nosotros» [91]. San Agustín: «Recibió Jesucristo sin culpa nuestro suplicio para que por medio de él resolviera nuestra culpa y terminara nuestro suplicio» [92]. «Hizo suyos nuestros delitos para hacer nuestra su justicia» [93].

Aunque la idea de satisfacción causada por el sacrificio de Jesucristo es desde un principio bastante clara en los Padres, sin embargo, hasta el siglo XI no se formará la teoría de la satisfacción para explicar nuestra redención. Esto fué obra de San Anselmo, con las deficiencias que ya conocemos.

En el MAGISTERIO DE LA IGLESIA es también clara la existencia de la satisfacción de nuestros pecados por el sacrificio de Jesucristo en la cruz, a pesar de que nunca la definió de una manera solemne. Hablando de nuestras satisfacciones, afirma el concilio Tridentino (Dz. 904) que, «satisfaciendo por nuestros pecados, nos conformamos con Cristo, el cual satisfizo por nuestros pecados» (Rom. 5,10; 1 Io. 2,1ss), y del cual proviene toda nuestra suficiencia» (2 Cor. 3,5). Añade, además, que nuestras satisfacciones son también de Jesucristo, «en el cual satisfacemos nosotros, de quien reciben su virtud y por quien son presentadas al Padre y aceptadas por éste» (Dz. 1c). Por último, define que nuestras satisfacciones no obscurecen el «beneficio de la muerte de Jesucristo» (Dz. 924). O como dice en otra parte: «Por nuestras satisfacciones no es oscurecido ni disminuído en lo más mínimo el valor del mérito y de la satisfacción de Jesucristo» (Dz. 905).

El concilio Vaticano tenía preparado el canon siguiente para ser definido contra las doctrinas de los protestantes, que, si bien no llegó a recaer sobre él la definición del magisterio de la Iglesia a causa de la interrupción del concilio, expresa, sin embargo, la mente de aquélla sobre este particular. «Si alguien no confesara que el mismo Dios-Verbo, padeciendo y muriendo en la carne por El tomada, no pudo satisfacer a Dios por nuestros pecados o que

[84] *Dial.* 95: MG 6,702.
[85] *Epist.* 7,5: ML 4,249.
[86] *De incarnat. Verbi* 2: MG 26,987.
[87] *De incarnat. Verbi* 9: MG 25,112.
[88] *In Io.* 28,18: MG 14,720.
[89] *Epist.* 41,7: ML 16,1115.
[90] *Enarrat. in Ps.* 37,53: ML 14,1085.
[91] *In Is.* 53,5: ML 24,526.
[92] *Contra Faustum* 14,4: ML 42,297.
[93] *Enarrat. in Ps.* 21,2.3: ML 36,172.

verdadera y propiamente satisfizo, y nos mereció la gracia y la gloria, sea anatema» *(Collect. Lac.* 7,566).

La misma doctrina enseñan León XIII [94], Pío XI [95], Pío XII [96], y fué enseñada siempre en el magisterio universal ordinario de la Iglesia.

La EXPLICACIÓN TEOLÓGICA de esta verdad de fe nos la da Santo Tomás en las cuestiones 48 (a.2) y 46 (a.5.6), que a continuación exponemos.

A) POR RAZÓN DE LA SATISFACCIÓN.—«Aquel satisface propiamente por la ofensa—dice el Doctor Angélico—que da al ofendido una cosa que ama tanto o más cuanto odia la ofensa. Pero Jesucristo, padeciendo por caridad y obediencia, ofreció a Dios una recompensa mayor de la que exigía el pecado de todo el género humano» (3 q.48 a.2). Luego la pasión y muerte de Jesucristo en la cruz causaron nuestra redención por modo de satisfacción.

La primera proposición brota del mismo concepto de satisfacción. Toda la dificultad está, pues, en probar la segunda. La cual demuestra Santo Tomás por las siguientes razones:

a) *Por la magnitud de su caridad.*—La caridad de Jesucristo era infinita, y, empujado por ella, tomó voluntariamente Jesucristo tanta cantidad de dolor y de sufrimiento cuanta era necesaria para satisfacer de una manera perfectísima por los pecados de todos los hombres. Santo Tomás no vacila en afirmar por esta causa que la tristeza de Jesucristo fué máxima. Toda la que absolutamente podía sufrir (3 q.46 a.6 ad 2). Y de igual modo, su dolor también fué sumo. Porque no sólo se dolía de la pérdida de la propia vida corporal, sino también de los pecados de todos los hombres. El dolor de Jesucristo fué mucho más intenso que el de cualquier hombre contrito, tanto más cuanto que se extendía a todos los pecados del mundo y procedía de un conocimiento y caridad infinitamente superiores (ibid., ad 4).

b) *Por la dignidad de su vida.*—Siendo la vida de Jesucristo la vida de un Dios-Hombre o de un Hombre-Dios, su dignidad era infinita. La misma carne de Jesucristo tenía también una dignidad infinita, porque era la carne de una persona divina.

Y esta vida de un Dios existente en carne humana es la que dió Jesucristo en satisfacción por el pecado del hombre.

c) *Por la generalidad de los sufrimientos de Jesucristo y su intensidad.* En cuanto a la especie, no padeció Jesucristo toda clase de sufrimientos, porque los hay contrarios entre sí, los cuales no pueden coexistir en un mismo sujeto. Ni convenía tampoco que los tuviera todos. Pero sí en cuanto al género, para que la universalidad de los sufrimientos de Jesucristo fuera verdadera. Lo que se prueba considerando aquéllos, ya por parte de los hombres de quienes padeció, ya de las cosas en que padeció, ya también de los miembros de su cuerpo que estuvieron sujetos al sufrimiento y al dolor.

Respecto de los hombres de quienes recibió sufrimientos, Jesucristo «padeció de los gentiles y de los judíos, de los varones y de las mujeres, como se ve en las criadas que acusaron a San Pedro. Padeció también de los príncipes y de sus ministros y de la plebe, según lo que se dice en el salmo 2, 1-2: «¿Por qué se amotinan las gentes y trazan las naciones planos vanos, se reúnen los reyes de la tierra y a una se confabulan los príncipes contra el Señor y contra su Cristo?» Padeció también de los familiares y conocidos, pues padeció de Judas, que le traicionó, y de Pedro, que le negó».

[94] *Iesu Christo Redemptore:* ASS 33,275.
[95] *Miserentissimus Redemptor:* AAS 20,169.
[96] *Mediator Dei:* AAS 39,528.

En cuanto a las cosas, Jesucristo «padeció en cuanto el hombre puede padecer. Pues padeció de los amigos, que le abandonaron; padeció en la fama, por las blasfemias proferidas contra El; padeció en el honor y en la honra, por las irrisiones y burlas que le infirieron; en los bienes, pues fué despojado hasta de los vestidos; en el alma, por la tristeza, el tedio y el temor; en el cuerpo, por las heridas y azotes».

Respecto de los miembros de su cuerpo, «Jesucristo padeció en la cabeza, por la corona de punzantes espinas; en las manos y pies, por los clavos que le atravesaron; en el rostro, por las bofetadas y esputos, y en todo el cuerpo, por los azotes. Padeció también en todos los sentidos del cuerpo: en el tacto, por los azotes y la crucifixión; en el gusto, por la hiel y vinagre; en el olfato, por la fetidez de los cadáveres existentes en aquel lugar, llamado Calvario, en que El fué colgado; en el oído, por las voces de los que le blasfemaban y escarnecían; en la vista, viendo cómo lloraban la Madre y el discípulo amado» (3 q.46 a.5)...

Tanto su dolor sensible como el interior, o tristeza, fué sumo entre los dolores de la presente vida. Lo cual se prueba:

1) *Por las causas del dolor.*—La del dolor sensible es una lesión corporal, el cual fué grandemente acerbo, ya por la generalidad de la pasión, ya por el género de la misma. Pues la muerte de los crucificados era acerbísima, ya que eran clavados en los miembros en que más nervios hay, y por esto más sensibles, a saber, en las manos y en los pies, y el mismo peso del cuerpo pendiente aumentaba continuamente el dolor. A lo cual se añadía la prolongación del dolor, pues el crucificado no acababa en un instante, como los que mueren degollados. El dolor interior tuvo por causa: primero, los pecados del género humano, por cuya satisfacción padecía, por lo cual se dice en el salmo 21,21 como atribuyéndose esos pecados: «Las palabras de mis delitos». En particular, consideraba la ruina de los judíos y de otros que en su muerte tomaban parte, principalmente de los discípulos, que sufrían escándalo en la pasión de Cristo. En tercer lugar, la pérdida de la vida corporal, que naturalmente es horrible para la humana naturaleza.

2) *Por la suma perceptibilidad de Jesucristo respecto del dolor, tanto según el alma como según el cuerpo.*—Jesucristo estaba dotado de un cuerpo perfectísimamente complexionado, puesto que había sido formado milagrosamente por obra del Espíritu Santo, y las cosas hechas por milagro son más perfectas que las demás, según dice San Crisóstomo del vino en que convirtió el agua en las bodas de Caná. Por esto mismo poseyó el sentido del tacto de manera sumamente perfecta, de cuya percepción se sigue el dolor. Y en cuanto al alma, también percibió eficacísimamente, por medio de sus facultades interiores, todas las causas de la tristeza.

3) *Por la pureza de su dolor y tristeza.*—En los otros pacientes se mitiga la tristeza interior, y también el dolor exterior, con alguna consideración de la mente, en virtud de cierta derivación o redundancia de las facultades superiores sobre las inferiores; cosa que no tuvo lugar en la pasión de Cristo, que «permitió a cada una de sus potencias lo que le es propio, como dice el Damasceno».

4) *Por razón de la voluntariedad de los padecimientos de Jesucristo.*—Pues tomó todos los dolores y sufrimientos de su pasión y muerte de una manera completamente voluntaria, «mirando a librar los hombres del pecado. Por esto tomó tanta cantidad de dolor, que fuera proporcionada a la grandeza del fruto que de ahí se había de seguir» (ibid., a.6).

Considerando todas estas causas simultáneamente, con toda claridad aparece que en su pasión y muerte Jesucristo satisfizo plenísimamente por todos

nuestros pecados. «Porque Jesucristo quiso librar al género humano de sus pecados, no sólo con su poder, sino también por *justicia*. Y por eso no sólo atendía a la virtud que su dolor recibía de la divinidad, a la cual estaba unido, sino también a la cantidad suficiente de dolor según la naturaleza humana para satisfacción tan excelente» (ibid.).

B) POR LA SOLIDARIDAD DE JESUCRISTO CON TODOS LOS HOMBRES.—Jesucristo padeció y murió en la cruz como cabeza de su Cuerpo místico, que es la Iglesia. Todos los hombres absolutamente son miembros, de una manera o de otra, de este Cuerpo místico de Jesucristo (3 q.8 a.3), con los cuales forma El, en virtud de su capitalidad, «como una persona mística» (3 q.48 a.2 ad 1), llevando sobre sí la representación de los pecados de todos para satisfacer por ellos en su pasión y muerte. Siendo todos los hombres miembros del Cuerpo místico de Jesucristo, a todos nos pertenecen las satisfacciones que por los pecados de todos realizó nuestra Cabeza. Las cuales, como eran de un valor infinito por la persona divina que las realizaba y por la caridad y obediencia que a ello le impulsaban, agradaron más al Padre que le desagradó el pecado del hombre. Y por eso mismo, los padecimientos de Jesucristo en su pasión y muerte satisficieron de una manera plenísima por el pecado del hombre, no sólo en cuanto a la pena, sino también en cuanto ofensa de Dios (3 q.48 a.2c y ad 1-3).

La satisfacción que por nuestros pecados ofreció Jesucristo al Padre en su pasión y muerte fué universal, sobreabundante, intrínseca y de rigurosa justicia.

a) **Universal**

Dice así San Juan: «El es la propiciación por nuestros pecados. Y no sólo por los nuestros, sino por los de todo el mundo» (1 Io. 2,2). Y San Pablo: «Como por la transgresión de uno solo llegó la condenación a todos, así también por la justicia de uno solo llega a todos lo justificación de la vida» (Rom. 5,18).

b) **Sobreabundante**

«Donde abundó el pecado, sobreabundó la gracia» (Rom. 5,20). «Con una sola oblación perfeccionó para siempre a los justificados» (Heb. 10,14).

Lo mismo se prueba también por la infinitud de la satisfacción de Jesucristo (3 q.48 a.2), la cual jamás puede ser agotada (Dz. 552 795 1096 1294 1382).

c) **Intrínseca y de rigurosa justicia**

Para Escoto y los nominalistas las satisfacciones de Jesucristo tienen un valor infinito sólo extrínsecamente en virtud de la aceptación divina. Y nada más falso. Porque, siendo absolutamente infinita la dignidad de la persona de Jesucristo e infinita también su caridad, aunque en un orden distinto, por necesidad el valor de sus méritos y satisfacciones tiene que ser también intrínsecamente infinito. Tal es el pensamiento de Santo Tomás [97].

Las satisfacciones de Jesucristo fueron también de rigurosa justicia, puesto que en ellas se encuentran todas las condiciones de la justicia rigurosamente tomada, a saber: *a*) alienidad; *b*) que se realicen por algo propio y no por lo que es del mismo acreedor, pues la gracia era propia de Jesucristo; *c*) por medio de acciones por otra parte no debidas; *d*) sobre las cuales se tiene perfecto dominio; *e*) y que no pueden ser recusadas, como sucede con las satisfacciones de Jesucristo, una vez presupuesta la voluntad

[97] *De verit.* q.29 a.5 ad 4; *Sum. Th.* 3 q.48 a.2 ad 2 y 3.

de Dios de reparar al hombre del pecado por medio de las obras consiguientes a la encarnación del Verbo, las cuales todas le pertenecen personalmente de un modo inalienable.

Por tanto, la satisfacción de Jesucristo por el pecado del hombre fué en sí misma, objetivamente considerada, suficientísima para perdonar todos los pecados del mundo, no sólo en cuanto a la pena debida al pecado, sino también en cuanto a la culpa u ofensa infligida a Dios por aquél. La aplicación de la virtud satisfactoria de la pasión y muerte de Jesucristo a nosotros requiere necesariamente nuestra incorporación a Jesucristo, la cual se verifica por medio de la fe sobrenatural, de la caridad y de los sacramentos, que nos configuran con su pasión (3 q.52 a.1 ad 2).

Luego la satisfacción obrada en la pasión y muerte de Jesucristo ni es puramente expiativa del pecado ni tampoco puramente legal o ejemplar, como quieren los protestantes, sino *formal*, es decir, al mismo tiempo expiativa y reconciliativa. Para su aplicación a nosotros no basta tampoco la fiducia en los méritos de Jesucristo, sino que necesariamente se requiere nuestra real unión o incorporación a El, en la cual *intrínsecamente* se nos comunican los méritos de Jesucristo por medio de la gracia redentiva, que es al mismo tiempo perdón y expiación del pecado, pacificación y reconciliación con Dios y renovación de vida interior.

Antes de terminar lo concerniente a la satisfacción de Jesucristo por nuestros pecados, vamos a contestar a dos dificultades que suelen presentarse en esta cuestión.

Es la primera que la satisfacción vicaria universal de Jesucristo, por rigurosa justicia, parece estar en abierta oposición con el dogma de la absoluta gratuidad de nuestra redención.

A esto respondemos que nuestra redención puede considerarse por parte de Dios, que la ordenó, en sí misma objetiva y absolutamente, y en su aplicación a nosotros.

En el primer sentido es, total y absolutamente, gratuita. Pues la redención es una obra completamente libre de Dios, efecto solamente de su infinita bondad y misericordia para con nosotros. Nada la exigía en Dios, ni podía exigirla. Unicamente, en todo caso, su infinito amor misericordioso para con nosotros, lo cual tampoco es exigencia, sino desbordamiento, por así decir, de generosidad y de bondad.

Objetivamente, en sí misma, es ciertamente una obra de estricta justicia, porque Dios así lo había dispuesto también, entre otras razones para dignificación del mismo hombre, en lo cual también se muestra su bondad y generosidad. La misma bondad y generosidad resplandecen también en Jesucristo, que voluntaria y espontáneamente se prestó a realizarla de esta manera, con tanto dolor y sufrimiento por parte suya, hasta la muerte más ignominiosa de cruz.

Y en su aplicación a nosotros también es completamente gratuita, sin que nada en nosotros la exija ni pueda exigirla. De manera que la estricta justicia de las satisfacciones de Jesucristo está rodeada por todas partes y como ahogada por la generosidad y gratitud del amor divino.

Que un inocente cargue con los pecados de otro, se dice en otra dificultad, y los expíe en el sacrificio de su vida, es cruel e inicuo. Luego el Padre no pudo mandar a Jesucristo satisfacer por los pecados del mundo.

Santo Tomás se hace cargo de esta dificultad, a la cual contesta: «Entregar a un inocente contra su voluntad a la pasión y a la muerte es impío y cruel. Pero no es éste el caso de Jesucristo, porque el Padre le inspiró la voluntad de padecer por nosotros, entregándose El mismo libre y espontáneamente a la pasión y a la muerte. Y esto no es cruel, ni inicuo, ni inmoral, sino manifestación suprema de su infinita bondad y caridad» (3 q.47 a.3 ad 1).

La satisfacción de Jesucristo se resume, pues, toda ella en una sola palabra: amor misericordioso, que busca y realiza de un modo supremo la justicia de Dios en el hombre.

C) Por modo de mérito de la gracia

La misma realidad de la pasión y de la muerte de Jesucristo, que fué causa de nuestra redención a modo de sacrificio y de satisfacción perfecta del pecado, en cuanto procedían de su voluntad por la aceptación libre de la misma, fué también causa de aquélla a modo de mérito. Pues el mérito es una obra buena digna de recompensa, para lo cual se requiere que sea libre y, si se trata de un premio de orden sobrenatural, que proceda o esté hecha en virtud de la gracia.

Al hablar del mérito de Jesucristo, ya hemos visto que Jesucristo no podía merecer la gracia para sí mismo, ya que desde el primer momento de su concepción era verdadero comprehensor (cf. q.19 a.3.4). Pero mereció su resurrección y exaltación gloriosa. Y para nosotros la gracia universalmente.

En la SAGRADA ESCRITURA no se habla de una manera expresa y formal del mérito de Jesucristo. Pero sí equivalentemente. Así, respecto del mérito para sí mismo, ya dice Isaías que, «librada su alma de los tormentos, verá (por lo que trabajó, dice la Vulgata), y lo que verá colmará sus deseos» (Is. 53,11). Y San Pablo se expresa en los términos siguientes: «Se humilló, hecho obediente hasta la muerte, y muerte de cruz, *por lo cual* Dios le exaltó y otorgó un nombre sobre todo nombre» (Phil. 2,8). En la carta a los Hebreos se dice también: «Vemos... a Jesús coronado de gloria y honor *por haber padecido la muerte*» (Heb. 2,9). En cuyas expresiones los padecimientos y muerte de Jesucristo son el mérito por el que consiguió su glorificación.

Así lo han entendido expresamente San Hilario [98], San Agustín [99], San Cirilo de Alejandría [100], etc.

Los mismos padecimientos y muerte de Jesucristo, en cuanto voluntariamente sufridos por El en virtud de su caridad, nos merecieron a nosotros todos los dones de la gracia, restaurándonos en el ser de hijos de Dios por adopción y en la vida de la gracia, que habíamos perdido por el pecado. San Pablo atribuye constantemente la gracia a Jesucristo de un modo singularísimo, que solamente puede convenirle a El en cuanto causa meritoria de la misma. Así, dice, *la gracia de nuestro Señor Jesucristo sea con vosotros* (Rom. 16,20; 1 Cor. 16,23). «La gracia de Dios *por* Jesucristo Señor nuestro» (Rom. 7,25). Y San Juan aclara un poco más, afirmando que «la gracia vino (en la Vulgata, fué hecha) por Jesucristo» (Io. 1,17).

Isaías había predicho que «el justo, mi siervo, *justificará* a muchos» (Is. 53,11). En lo cual veladamente se anuncia la gracia que nos había de merecer, ya que la justificación se realiza por medio de la gracia. Y San Pablo, ya en el orden de las realidades, afirma categóricamente que «todos (los hombres) pecaron, (los cuales) ahora son justificados gratuitamente por la gracia de Dios en virtud de *la redención de Cristo Jesús*, a quien ha propuesto Dios como sacrificio de propiciación» (Rom. 3,23-25). Luego Jesu-

---

[98] *In Ps.* 53,5: ML 9,339; 126,16: ML 9,700; *De Trin.* IX 30: ML 10,311.
[99] *In Io.* tr.104: ML 35,1903.
[100] *Thesaurus* 20: MG 75,334.

cristo, en su pasión y muerte, nos mereció a todos la gracia de la justificación.

Este mérito de la gracia fué universal y sobreabundante. «Pues, como por un hombre entró el pecado en el mundo, y por el pecado la muerte, y así la muerte pasó a todos los hombres, por cuanto todos habían pecado..., mucho más los que reciben la abundancia de la gracia y del don de la justicia reinarán en la vida por obra de uno solo, Jesucristo. Por consiguiente, como por la transgresión de uno solo llegó la condenación a todos, así también por la justicia de uno solo llega a todos la justificación de la vida... Donde abundó el pecado, sobreabundó la gracia, para que, como reinó el pecado por la muerte, así también reine la gracia por la justicia para la vida eterna *por Jesucristo nuestro Señor*» (Rom. 5,12-21). «Bendito sea Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo, que *en Cristo* nos bendijo con *toda bendición espiritual* en los cielos, por cuanto que *en El* nos eligió antes de la constitución del mundo para que fuésemos santos e inmaculados ante El, y nos predestinó en caridad a la adopción de hijos suyos *por Jesucristo*, conforme al beneplácito de su voluntad, para alabanza de la gloria de *su gracia*. Por esto nos hizo gratos *en su Amado, en quien tenemos la redención por la virtud de su sangre*, la remisión de los pecados, *según las riquezas de su gracia*, que *superabundantemente* derramó sobre nosotros en perfecta sabiduría y prudencia» (Eph. 1,3-8).

Tampoco respecto del mérito de Jesucristo existe una definición solemne en el MAGISTERIO DE LA IGLESIA. Pero se contiene en otras definiciones dogmáticas. Así, en la definición de la justificación dice el concilio Tridentino: «Si alguno dijera que los hombres se justifican sin la justicia de Cristo, que nos *mereció* la justificación, o que son justos formalmente por la misma justicia de Jesucristo, sea anatema» (Dz. 820). Y en la explicación de este canon enseña que la causa *meritoria* de la justificación es Jesucristo, el cual «en su pasión y muerte de cruz nos *mereció* la justificación» (Dz. 799).

De modo semejante define que el pecado original no se puede borrar «a no ser por el mérito del único Mediador, Jesucristo», y anatematiza «al que niegue que el mismo mérito de Jesucristo se aplica, tanto a los adultos como a los párvulos, por el sacramento del bautismo» (Dz. 790).

El mismo concilio enseña también que «la justificación se infunde en nosotros por el *mérito* de Jesucristo» (Dz. 909).

En la bula *Unigenitus Dei Filius* declara Clemente VI que Jesucristo nos adquirió un tesoro infinito de méritos (Dz. 550-52).

Por último, el concilio de Florencia, en el *Decreto para los jacobitas*, se expresa de la siguiente manera: «Firmemente cree, profesa y enseña (la Iglesia) que nunca alguno fué librado de la dominación del diablo a no ser por el *mérito* del Mediador de Dios y de los hombres, Jesucristo, Señor nuestro» (Dz. 711).

Al tratar del mérito de Jesucristo (q.19 a.3.4), ya hemos visto que se encontraban en El todas las condiciones requeridas para el mérito, y que éste existió en todos los actos de su vida santísima, desde el primer instante de su concepción hasta la muerte de cruz. Dijimos también que intrínsecamente uno mismo fué el mérito de Jesucristo en todos los actos de su vida. No vamos a repetir aquí lo que entonces ya expusimos.

Queremos hablar ahora del mérito especialmente *redentivo* de Jesucristo según la voluntad del Padre, el cual se encuentra en su pasión y muerte. Pues éstas habían sido designadas por la voluntad del Padre para que nuestra redención llegara a tener efecto, sin las cuales, por tanto, no se daría [101];

[101] *Quodl.* 2 q.1 a.2 y *passim*.

SANTO TOMÁS demuestra la existencia del mérito redentivo de Jesucristo por medio de su gracia capital. En efecto, a Jesucristo le fué dada la gracia, no como a persona individual, sino como a Cabeza de todo el Cuerpo místico, que es la Iglesia, para que de El redundara en todos sus miembros. Ahora bien, es evidente que todo el que, constituído en gracia, realiza actos sobrenaturales, y, sobre todo, si padece por la justicia, merece para sí mismo la gracia y la vida eterna. Luego Jesucristo, sufriendo como cabeza del Cuerpo místico su pasión y muerte por obediencia al Padre y su inmensa caridad con nosotros para redimirnos del pecado, a todos nos mereció, como miembros de su Cuerpo místico, la gracia de nuestra redención y la vida eterna. Y de El, como cabeza, se deriva en sus miembros, que somos nosotros mismos.

De manera que la pasión y muerte de Jesucristo, que, en cuanto inmolación de su vida, causaron nuestra redención a manera de sacrificio, pacificándonos y reconciliándonos con Dios, y, en cuanto sufridas y padecidas en su carne humana, satisficieron plenísimamente por los pecados de toda la humanidad; en cuanto que esta misma pasión y muerte procedía de la libre aceptación de su voluntad humana, inundada por la gracia y la caridad, causan en nosotros esta misma redención a modo de mérito de la gracia, que interiormente realiza en nosotros la justicia de Dios, y con ella y mediante ella la pacificación y reconciliación con el mismo Dios, nos comunica las satisfacciones de Jesucristo por el pecado, y formalmente nos justifica y restituye a la vida de los hijos de Dios por adopción, con derecho a la eterna bienaventuranza. Una misma realidad, la de la pasión y muerte de Jesucristo, es la que obra en nosotros el gran misterio de nuestra redención según todas estas modalidades.

No son los sufrimientos de la pasión de Jesucristo ni su muerte, materialmente considerados, tal como desde afuera se los infligían a Jesucristo sus verdugos, los que de esta manera nos merecen la gracia de nuestra redención, sino en cuanto procedían de la aceptación interior de su voluntad humana, invadida por la gracia y la caridad (ad 1).

Y de aquí que, teniendo todos los actos de Jesucristo el mismo valor *intrínseco*, hayamos sido redimidos solamente por su pasión y muerte, y no por los otros actos de la vida de Jesucristo, a no ser en cuanto decían orden a su pasión y muerte, las cuales tuvieron en nuestra redención un efecto *extrínseco*, de conveniencia, ejemplaridad múltiple y satisfacción de la voluntad del Padre, del que carecieron, en parte al menos, los demás actos de la vida de Jesucristo (ad 2.3; cf. 3 q.46 a.3.4).

D) A modo de redención

NOCIONES PREVIAS.—a) *Redención.*—Puede tomarse en sentido etimológico y real. 1.° *Etimológicamente*, la palabra *redimir* viene de la latina *re* y *emo*, que significa comprar, recobrar una cosa, rescatarla, comprarla de nuevo. Por eso, la redención va siempre ligada a la idea del precio que se da por una cosa que se había perdido. 2.° *Realmente*. De una manera *propia y formal*, significa la recuperación del hombre, sacándole del estado de injusticia en que se había sumergido por el pecado. Y de un modo *integral y perfecto*, la restitución del hombre al estado de justicia y de amistad con Dios mediante la solución de un precio. La vinculación de redención a la idea de precio aparece ya en Isaías (52,3).

b) *Múltiple servidumbre del hombre por razón del pecado.*—Después de éste, el hombre había quedado sometido a la servidumbre: 1.°, del mismo pecado [102]; 2.°, de la pena debida al mismo; 3.°, consiguientemente, también

[102] Io. 8,34; 2 Petr. 2,19.

de la muerte que siguió a aquél; 4.°, de la potestad del diablo, que por el pecado reinó en el mundo; y 5.°, de la ley mosaica.

Jesucristo nos libró de esta múltiple servidumbre dando por nuestro rescate el precio de su sangre, y por eso se dice que nos redimió, y, por tanto, que con su pasión y muerte causó también nuestra salud *a modo de redención*, es decir, de rescate, aboliendo nuestra múltiple servidumbre después del pecado.

Es la modalidad de nuestra redención tal vez más clara en la Sagrada Escritura, y por eso mismo en los Santos Padres y en el magisterio de la Iglesia, sin que esto disminuya ni perjudique a ninguna de las anteriores.

En la Sagrada Escritura.—1.° *En general.*—«El Hijo del hombre ha venido... a dar su vida en *redención* (lùtron) de muchos» (Mt. 20,28; Mc. 1°,45). «Tanto amó Dios al mundo, que le dió a su unigénito Hijo, para que todo el que crea en El no perezca, sino que tenga la vida eterna» (Io. 3,16). «Todos pecaron... y ahora son justificados gratuitamente por su gracia, por la *redención* de Cristo Jesús» (Rom. 3,23-24). «Se entregó a sí mismo para *redención* (antílutron) de todos» (1 Tim. 2,6). «Habéis sido *comprados a precio;* glorificad, pues, a Dios en vuestro cuerpo» (1 Cor. 6,20). «Mirad por vosotros y por todo el rebaño, sobre el cual el Espíritu Santo os ha constituído obispos, para apacentar la Iglesia de Dios, que El *adquirió con su sangre*» (Act. 20-28). «Considerando que habéis sido *rescatados* de vuestro vano vivir según la tradición de vuestros padres, no con plata y oro corruptibles, sino *con la sangre preciosa de Cristo*» (1 Petr. 1,18-19). «El cual *se entregó por nosotros* para *rescatarnos* de toda iniquidad» (Tit. 2,14). «Digno eres, Señor, de recibir el libro y abrir sus sellos, porque moriste y nos redimiste para Dios *en tu sangre*» (Apoc. 5,9).

2.° *En particular:* 1) *Del pecado.*—«En quien (Jesucristo) tenemos la *redención* por la virtud de su sangre, la remisión de los pecados» (Eph. 1,7; Col. 1,14). «*Se entregó por nosotros* para rescatarnos de toda iniquidad» (Tit. 2,14). «No hay remisión (de los pecados) sin efusión de sangre» (Heb. 9,22).

2) *De la pena debida al pecado.*—«A quien ha puesto Dios como sacrificio de propiciación, mediante la fe en su sangre, para manifestación de su justicia» (Rom. 3,25). «El (Jesucristo) es la propiciación por nuestros pecados. Y no sólo por los nuestros, sino por los de todo el mundo» (1 Io. 2,2).

3) *De la muerte.*—«Para destruir por la muerte al que tenía el imperio de la muerte, esto es, al diablo, y librar a aquellos que por el temor a la muerte estaban toda la vida sujetos a servidumbre» (Heb. 2,14-15). «Aniquiló la muerte y sacó a luz la vida y la incorrupción» (2 Tim. 1,10).

4) *De la potestad del diablo.*—«Ahora es el juicio de este mundo; ahora el príncipe de este mundo será arrojado fuera» (Io. 12,31). «El Padre nos libró del poder de las tinieblas y nos trasladó al reino del Hijo de su amor» (Col. 1,13). «Y (Cristo), despojando a los príncipes y a las potestades, los sacó valientemente a la vergüenza, triunfando de ellos en la cruz» (Col. 2,15).

5) *De la ley mosaica.*—«Cristo nos redimió de la maldición de la Ley» (Gal. 3,13). «Envió Dios a su Hijo... para redimir a los que estaban bajo la ley» (Gal. 4,4-5).

En la tradición.—No todos los otros modos de nuestra redención se encuentran en todos los Santos Padres, pero éste no falta en ninguno. Por lo cual nos abstenemos aquí de aducir sus testimonios, los cuales pueden verse en cualquier enquirídión.

En el magisterio de la Iglesia.—De múltiples maneras enseña esta verdad fundamental de nuestra fe el concilio Tridentino. «Jesucristo nos reconcilió con Dios en su sangre, hecho para nosotros justicia, santificación y *redención*» (Dz. 790). «Se disponen a la justificación cuando, excitados y ayudados por la gracia divina, al oír la fe propuesta, libremente se mueve a Dios, creyendo ser verdaderas las cosas divinamente reveladas y prometidas, y en primer lugar, que la justificación del impío es obra de la gracia de Dios por la *redención* de Cristo Jesús» (Dz. 798). «Si alguno dijera que Jesucristo fué dado por Dios a los hombres como redentor, en el cual confíen, no también como legislador, al cual obedezcan, sea anatema» (Dz. 831).

En la constitución *Cum quorundam,* de Paulo IV, contra los unitarios, se propone como fundamento de nuestra fe que «nuestro Señor Jesucristo padeció la muerte acerbísima de cruz *para redimirnos* del pecado y de la muerte eterna» (Dz. 993).

Por último, el mismo concilio Tridentino «declara... que, habiendo perdido todos los hombres la inocencia por el pecado de Adán..., de tal manera eran siervos del pecado, de la potestad del diablo y de la muerte, que no sólo los gentiles por la virtud de la naturaleza, pero tampoco los judíos por la letra de la ley de Moisés podían resurgir o verse libre de ella, aun cuando jamás su libre albedrío fué extinguido, sino tan sólo atenuado y disminuído en sus fuerzas e inclinaciones... Por lo cual, el Padre celestial, cuando llegó la plenitud dichosa de los tiempos, envió al mundo a Jesucristo, su Hijo, antes de la ley y durante ella declarado y prometido a los Padres, *para redimir* a los judíos que estaban bajo la ley, y los gentiles, que no buscaban la justicia, la conocieran, y todos recibieran la adopción de hijos de Dios» (Dz. 793-94; cf. 788 790).

Explicación teológica.—Después de testimonios tan claros, tanto de la revelación divina como del magisterio de la Iglesia, en realidad no hacía falta explicación alguna.

Hemos visto cómo por el pecado quedamos sometidos a una cuádruple servidumbre: al pecado mismo, siendo hijos de ira por naturaleza o enemigos de Dios; a la pena correspondiente al pecado; a la muerte consiguiente a él; a la potestad del diablo, que por el pecado ejerce su imperio en nosotros; y constituídos bajo la ley mosaica, que no tenía virtud para quitar el pecado, sino que lo multiplicaba más.

Dijimos también que la idea de redención estaba vinculada a la idea de precio por la liberación de una servidumbre.

La pasión y muerte de Jesucristo en la cruz, en cuanto satisfacción infinita por el pecado del hombre, como ofensa de Dios y en cuanto a la pena a él debida, fué el precio divino que en su pasión y muerte dió Jesucristo por nosotros para librarnos de aquella cuádruple servidumbre. Porque, en cuanto satisfacción superabundante por el pecado del hombre, como ofensa de Dios, quedamos reconciliados con El y libres, por consiguiente, de la servidumbre al mismo pecado; de la muerte eterna y de la potestad del diablo, que por el pecado tenía su imperio en nosotros. Y por la misma pasión y muerte de Jesucristo, en cuanto satisfacción infinita por la pena debida al pecado, quedamos totalmente libres de nuestra sujeción a él, entrando a formar parte en la nueva era de la ley de la gracia, que también nos mereció la pasión y muerte de Jesucristo, sacudiendo por completo el duro y pesado yugo de la ley escrita. Por esto Jesucristo se dice nuestra redención, porque nos libró de la servidumbre del pecado, de la muerte, del diablo y de la ley, constituyendo esta liberación una nueva modalidad de la redención causada por la pasión y muerte de Cristo, distinta de las anteriores. La cual no se

puede decir que se distinga adecuadamente de ellas, puesto que las incluye todas, como sucede también con las demás, excepto la primera, de sacrificio que todas suponen (3 q.48 a.4).

En la respuesta a la segunda dificultad expone Santo Tomás su opinión, actualmente común, sobre la famosa cuestión de los derechos del diablo. Vamos a transcribirla con sus mismas palabras, para que no pierda ninguno de sus matices propios.

«En la dificultad se decía: Según San Agustín, el diablo debía ser superado por Jesucristo en justicia. Pero la justicia exige que quien con dolo se apoderó de una cosa ajena, sea privado de ella, puesto que el fraude y dolo a nadie deben favorecer, según reza el derecho humano. Por tanto, como el diablo engañó dolosamente al hombre, subyugándole bajo su imperio, no parece que debió serle arrebatado por redención».

A lo cual responde el mismo Santo Tomás: «El hombre, pecando, quedaba obligado a Dios y al diablo. Por su culpa había ofendido a Dios y *sometido* al diablo, prestándole acatamiento. Por consiguiente, por la culpa cometida no se había hecho siervo de Dios, antes por el contrario, se había apartado del servicio de Dios, *cayendo bajo la servidumbre del diablo, permitiéndolo* Dios así en castigo de la culpa contra El cometida. Mas por razón de la pena estaba el hombre *obligado a Dios*, como a supremo Juez, y al diablo como a su verdugo, según aquello que leemos en San Mateo (5,25): «No sea que tu adversario te entregue al juez, y el juez al alguacil», esto es, al ángel cruel de las penas, como dice San Crisóstomo. Así, pues, aunque el diablo, por cuanto en él estaba, *injustamente* tomó al hombre bajo su servidumbre, a quien con falsedad había engañado, tanto por razón de la culpa como de la pena, era, sin embargo, *justo* que el hombre sufriera esta captividad, *permitiéndola* Dios por razón de la culpa y *ordenándola* en cuanto al sufrimiento de la pena. Y así, la *justicia* exigía que el hombre fuese rescatado *por orden a Dios*, no respecto al diablo» (3 q.48 a.4 ad 2).

Por donde se ve que Santo Tomás corrige la opinión de muchos Santos Padres, entre los cuales se encuentra el mismo San Agustín, negando *todo derecho* al diablo respecto del hombre por razón de su pecado, y con mayor motivo que Dios entregara nada al diablo como precio del rescate del hombre de su tiranía.

E) Por modo de eficiencia

Si bien es cierto que los modos antes indicados de nuestra redención, considerados cada uno de ellos en particular, fueron conocidos por los Santos Padres, si no todos por cada uno de ellos, al menos entre todos los conocieron todos, no lo es menos que la *síntesis* de todos ellos en una concepción integral de nuestra redención es obra personal de Santo Tomás. Síntesis verdaderamente grandiosa y genial, para cuya elaboración había sido necesario que antes hubieran transcurrido más de doce siglos de esfuerzos parciales, más o menos coronados por el éxito.

Pero no para aquí la originalidad de Santo Tomás en su concepción de nuestra redención. A los modos ya indicados hay que añadir otro que solamente él establece, cual es el de eficiencia; es decir, que Jesucristo causó toda nuestra redención según los modos antes indicados, no sólo moralmente, como en general enseñaban los Padres latinos y, en otro sentido, sostienen los protestantes, sino también *eficientemente*. Y así, eficientemente causó nuestra reconciliación con Dios, la satisfacción por el pecado, el mérito de la gracia y nuestra liberación de la múltiple servidumbre a que, por razón de aquél, quedamos sometidos. La misma gracia redentiva de Jesucristo, que es

reconciliación con Dios, satisfacción por el pecado y redención, nos la causa e infunde *eficientemente* el mismo Jesucristo en virtud de los actos de su pasión y muerte, por los cuales nos la mereció. Afecta, por lo tanto, este nuevo modo universalmente a todos los demás, añadiéndoles la modalidad de la *eficiencia*.

Se impone esta nueva modalidad en la concepción de Santo Tomás en virtud de la grandiosidad de la perfección de la unión hipostática y de la humanidad de Jesucristo como órgano unido a la divinidad para la realización del fin de la encarnación, la redención del hombre, que él recibió de los Padres griegos. A los que no tengan el mismo concepto de Santo Tomás acerca de la perfección de la unión hipostática y de la que ésta exige en la humanidad de Jesucristo, como órgano unido a la divinidad, se les tiene que hacer imcomprensible este modo de la eficiencia en la redención, como incomprensible les parece también la causalidad eficiente de la gracia por la humanidad de Jesucristo y los sacramentos de la nueva ley, que tan lógica y natural parece en los tres casos a Santo Tomás, una vez puestos aquellos principios. Pues se trata aquí de la operación teándrica por excelencia de Jesucristo.

NOCIONES PREVIAS.—a) *Causa eficiente y moral.*—Se distinguen por la manera de producir el efecto. La causa eficiente actúa de una manera real o sobre la misma realidad del efecto, dándole ser, mientras que la causa moral no ejerce su acción sobre el mismo efecto, sino sobre las causas que lo producen mediante la oración, el mérito, la satisfacción, etc. La causa eficiente puede ser *principal* o *instrumental*, según que obre por virtud propia o mediante una virtud recibida de una causa principal. A su vez, la causa eficiente instrumental puede ser *dispositiva*, si solamente produce una disposición del efecto que se intenta conseguir, o *perfectiva*, si con su acción lo alcanza en sí mismo, en su realidad.

b) *Redención objetiva y subjetiva.*—Santo Tomás define la redención objetiva diciendo que es «la institución o posición de la causa de nuestra redención» (3 q.49 a. ad 3), en concreto de la pasión y muerte de Jesucristo. La redención subjetiva consiste en la aplicación a nosotros de los méritos del sacrificio de la cruz.

c) *La humanidad de Jesucristo, instrumento unido a la divinidad.*—Esta idea, que Santo Tomás recibió de los Padres griegos, es central en su teología de la redención. El Verbo divino se encarnó para redimir al hombre, como fin inmediato de la misma encarnación. Para realizar este fin, el Verbo se unió a la naturaleza humana en la unidad de persona, quedando aquélla constituída en órgano de la divinidad mediante esta unión. Dada la perfección de unión tan sublime, en la naturaleza humana de Jesucristo, como instrumento de la divinidad, es necesario poner, con una necesidad de congruencia o de suma conveniencia, toda la perfección posible como instrumento en orden a la consecución de tal fin. Esto tiene en la teología de Santo Tomás la categoría de un postulado, que es el mismo de la perfección que compete a la humanidad de Jesucristo, por razón de la unión hipostática, en la causalidad de nuestra redención. Esta perfección particular y característica es la que expresa el modo de eficiencia.

Condensamos en una proposición lo que a nuestro parecer expresa el pensamiento de Santo Tomás acerca de la causalidad propia de la humanidad de Jesucristo en nuestra redención.

Jesucristo tiene en la causalidad de nuestra redención un modo de eficiencia instrumental perfectiva, tanto en la redención objetiva como en la subjetiva.

En la redención objetiva.

a) *La humanidad de Jesucristo, órgano o instrumento de la divinidad para la realización del fin de la encarnación.*—Todos los Padres están conformes en considerar a la humanidad de Jesucristo de esta manera. Particularmente los Padres griegos insisten mucho en esto. Ahora bien, siendo la naturaleza humana de Jesucristo instrumento de la divinidad en orden a la consecución de nuestra redención, síguese que tuvo que cooperar *instrumentalmente* en la realización de la misma. Pues, de lo contrario, no sería propiamente instrumento. La causalidad instrumental eficiente consiste en que el instrumento *obre, realice* o *cause* también de alguna manera el efecto de la causa principal, no en virtud propia, sino por la virtud de la misma causa principal a él comunicada de un modo vial. Esta comunicación de la virtud divina la tenía Jesucristo en todas sus acciones precisamente en virtud de la unión hipostática de su naturaleza humana con el Verbo divino. Y así dice Santo Tomás que «todas las acciones y padecimientos de Jesucristo obran instrumentalmente nuestra salud en virtud de la divinidad» (3 q.48 a.6). En el sacrificio, la satisfacción, el mérito de Jesucristo, etc., hay un elemento divino, adonde no puede llegar la causalidad de su humanidad, ya en virtud propia o de la misma gracia. Ese elemento divino es lo que la reconciliación, la satisfacción, el mérito y la redención tienen *de parte de Dios,* como donación del mismo a la criatura, bien sea esto *su paz* con ella, *su* darse por contento con las satisfacciones por el pecado, *su darse* a sí mismo como premio de las obras hechas en gracia, *su* borrar y destruir el pecado, *su* anulación de los lazos de servidumbre que tenían aprisionada a la criatura. Supuesta la ordenación divina en el presente orden de cosas, el sacrificio, las satisfacciones, los méritos de Jesucristo, *exigían* todas estas cosas aun de parte de Dios. Pero no es menos cierto que no las causaban eficientemente, a no ser tan sólo de una manera *dispositiva.* Sin embargo, la virtud divina que obra en todas las acciones y padecimientos de Jesucristo lleva a éstos la *eficacia* también *perfectiva* de lo que nuestra redención contiene de formalmente divina. No es que sea una eficiencia propiamente tal, y por eso Santo Tomás tiene buen cuidado de decir «cierta eficiencia» (3 q.8 a.1 ad 1), sino una *comunicación* o *realización* de lo divino en Cristo y por Cristo en todos los actos de su humanidad, en cuanto ésta es órgano o instrumento de la divinidad.

Por eso, este modo es como complemento de todos los demás, sin el cual la causalidad de nuestra redención por Jesucristo no podría considerarse perfecta. Complemento y corona de todos (3 q.48 a.6).

b) *Por razón de la perfección de la humanidad de Jesucristo.*—A la humanidad de Jesucristo se le ha de atribuir, por razón de la unión hipostática, toda la perfección que sea compatible con ella y no se oponga al fin de la encarnación. Es un principio fundamental en la teología de Santo Tomás, que le sirve de base en todo el tratado de las cosas que el Verbo tomó juntamente con la naturaleza humana, que sería pueril negar ni tratar de desfigurar y disminuir. Ahora bien, siendo la causalidad eficiente de la redención, del modo que esto es posible, mucho más perfecta que la dispositiva y la solamente moral por el mérito y la satisfacción; y habiendo sido tomada la naturaleza humana por el Verbo divino precisamente como instrumento de la divinidad para conseguir el fin de la encarnación, sería absurdo negarle a la humanidad de Jesucristo esta perfección de la causalidad eficiente del fin de la Encarnación, que, por otra parte, no encierra en sí mismo nada contradictorio ni es opuesto a la misma naturaleza humana de Jesucristo como órgano o instrumento de la divinidad, sino todo lo contrario. Además, la negación de esta causalidad a la humanidad de Jesucristo redundaría también en imperfección del mismo Jesucristo como Redentor del género humano.

c) *Por razón de Jesucristo como mediador perfecto.*—Jesucristo, en cuanto Sumo Sacerdote, es también primero y único mediador absolutamente perfecto. Esencialmente, el oficio del mediador consiste en unir los extremos entre sí, concretamente, en el caso presente, al hombre con Dios. Para lo cual no basta ofrecer a Dios un sacrificio en representación de los hombres, y satisfacer de igual manera por su pecado, y merecer la gracia para aquéllos, sino que también, y sobre todo, es preciso *unir de una manera efectiva* al hombre con Dios, *realizando así plenamente el fin de la encarnación.* Para lo cual se requiere una eficiencia instrumental verdadera en la humanidad de Jesucristo. Y esto es lo que le pertenece a ésta precisamente como órgano o instrumento de la divinidad en orden a conseguir el fin de la encarnación. De este modo, Jesucristo, en cuanto hombre, es no solamente el que inmoló su vida por nosotros y satisfizo por nuestros pecados y nos mereció la gracia, sino también, en cuanto Hombre-Dios, fuente donde debemos la reconciliación divina, el perdón de nuestros pecados, la vida de Dios y la eterna bienaventuranza. ¿Quién duda que de esta forma se agranda y ensancha de una manera extraordinaria el concepto de Jesucristo como redentor y mediador nuestro, y el realismo sobrenatural de la redención de Jesucristo por medio de su humanidad, como órgano de la divinidad, adquiere un colorido verdaderamente extraordinario? Sin duda no era otro el pensamiento de San Pablo cuando confiesa que todos los dones de la gracia los recibía de Dios *por Jesucristo Señor nuestro* (cf. 3 q.22 a.26). Y de esta manera también aparece nuestra redención como la obra teándrica por excelencia de Jesucristo.

En la redención subjetiva.

Después de lo dicho en la cuestión 13 acerca de la causalidad de la gracia y de todos los fenómenos sobrenaturales en orden a la consecución del fin de la encarnación, no creemos oportuno insistir ahora aquí de nuevo sobre ello. Unicamente queremos repetir, una vez más, que la doctrina allí expuesta es fundamental en el pensamiento tomista y como la clave para penetrar en otras cuestiones, como la relativa al influjo de Jesucristo como cabeza del Cuerpo místico y a la causalidad de la gracia por los sacramentos de la nueva ley. Los que sin esa llave pretendan penetrar en el santuario de estas cuestiones, o sin ella llamen a otras puertas para darles solución, no podrán decir que caminan en campo tomista.

Algunos textos de Santo Tomás

Queremos aducir aquí algunos testimonios de Santo Tomás, de los muchísimos que se encuentran esparcidos por todo el tratado del Verbo encarnado y otras obras suyas, para que el lector se pueda formar idea exacta de cuál es su pensamiento acerca de este particular.

Los que se refieren a Jesucristo en vida pertenecen generalmente a la redención objetiva, y a la subjetiva los demás.

«*Porque* la humanidad de Jesucristo es instrumento de la divinidad..., todas las acciones y padecimientos de Cristo obran *instrumentalmente* nuestra salud *en virtud de la divinidad*» (3 q.48 a.6c).

«Le pertenece a Jesucristo dar la gracia autoritativamente, en cuanto Dios, y también *instrumentalmente*, en cuanto hombre, por lo mismo que su humanidad fué *instrumento de la divinidad*. Y de esta manera sus acciones nos fueron saludables *en virtud de la divinidad*, en cuanto causaron la gracia en nosotros por medio del mérito, *y también según cierta eficiencia*» [103].

«La pasión de Jesucristo es causa propia de la remisión de los pecados de tres maneras... En tercer lugar, *por vía de eficiencia*, en cuanto la carne, en la que Cristo soportó la pasión, es *instrumento de la divinidad;* de donde proviene que los *padecimientos y las acciones de Jesucristo obran por la virtud divina en la expulsión del pecado*» (3 q.49 a.1).

«La carne de Jesucristo es *instrumento de la divinidad*, por lo cual su pasión posee *cierta virtud divina para perdonar los pecados*» (ibid., ad 1).

«La carne (de Jesucristo) estuvo unida a la divinidad *como instrumento por cuya virtud* ciertamente la pasión de Jesucristo es *causa de la remisión de los pecados*» (ibid., ad 3).

«Jesucristo en su pasión nos libró de los pecados *causalmente*, es decir, *instituyendo la causa* de nuestra liberación» (ibid., ad 3); «*causa universal* de la remisión de los pecados» (ibid., ad 4); «*por la cual pueden ser perdonados* cualesquiera pecados cuando quiera que hayan sido cometidos, ya pasados, presentes o futuros» (ibid., ad 3).

«La pasión de Jesucristo es *causa universal* de la salud humana, tanto de los vivos como de los muertos» (3 q.52 a.1 ad 2).

«Tiene esto de particular el orden natural de las cosas establecido por Dios, que toda causa obra primero en lo que tiene más cerca, y mediante esto actúa sobre lo que está más remoto... Y así, el Verbo de Dios primeramente da vida al cuerpo que le está naturalmente unido, y *por él* obra la resurrección en todos los otros» (3 q.56 a.1).

«La justicia de Dios es la causa primera de la resurrección, pero la resurrección de Jesucristo es causa secundaria y *como instrumental*» (ibid., ad 2). «La resurrección de Jesucristo es causa de la nuestra *por la virtud del Verbo* unido a la naturaleza humana» (ibid., ad 1).

«La resurrección (de Jesucristo) no es, propiamente hablando, causa meritoria de nuestra resurrección, sino *eficiente* y ejemplar. Es causa *eficiente*, por cuanto la humanidad de Jesucristo, en la cual El resucitó, es, *en cierto modo, instrumento de la misma divinidad y obra por su virtud... Esta virtud alcanza con su presencia todos los lugares y tiempos, y este contacto virtual basta para la razón de causa eficiente*» (ibid., ad 3).

«Cuanto acaeció al cuerpo de Jesucristo, aun separado del alma, fué saludable para nosotros *por la virtud de la divinidad que le estaba unida... No por vía de merecimiento, sino de eficiencia*» (3 q.50 a.6c y ad 2).

«Fué corporal la muerte de Jesucristo, pero su cuerpo fué *instrumento de la divinidad*, que le estaba unida, *obrando por la virtud de ésta también después de muerto*» (ibid., ad 3).

«La ascensión de Cristo es causa de nuestra salud, no por vía de mérito, sino de *eficiencia*» (3 q.57 a.6 ad 1).

«La ascensión de Cristo es *directamente* causa de nuestra ascensión, *como inaugurándola en nuestra cabeza*, a la que deben unirse los miembros» (ibid., ad 2).

«El mismo agente principal usa de diversos instrumentos para producir diversos efectos. De modo semejante, la *virtud divina y la pasión* de Jesucristo

[103] 3 q.8 a.1 ad 1; cf. *In Sent.* 3 d.16 q.1 a.3.

obran en nosotros por medio de diversos sacramentos, *como por diversos instrumentos*» (3 q.65 a.1 ad 1).

«Como la muerte de Cristo *causó eficientemente nuestra salud*, así también la sepultura la causó» (3 q.51 a.1 ad 2).

«La causa universal se aplica a los efectos particulares por medio de causas también particulares. Por lo cual, así como la virtud de la pasión de Cristo se aplica a los vivos por medio de los sacramentos, que nos configuran con su pasión, así también fué aplicada a los muertos en la bajada de Jesucristo al limbo de los padres» (3 q.52 a.1 ad 2).

«En los tres días de la muerte de Cristo, Cristo todo estuvo en el sepulcro, porque *toda su persona* estuvo en él mediante el cuerpo que le estaba unido; e igualmente en el seno de Abrahán estuvo Cristo todo, porque la *persona* toda de Cristo estuvo allí por razón del alma que le estaba unida, y, además, Cristo todo estaba en todas partes por razón de la naturaleza divina» (ibid., a.3).

¿Es propio de Jesucristo ser redentor?

Nociones.—a) *Propio.*—Se dice propio de un sujeto lo que le conviene solamente a él y siempre.

b) *Redención.*—La redención implica dos cosas: el precio que se da por el rescate de una cosa o persona y el acto o los actos de dar o entregar el precio por la cosa o persona que se rescata.

En el caso de nuestra redención por Jesucristo, el precio señalado por el Padre para nuestro rescate del pecado y de la muerte fué la pasión y muerte de Jesucristo en la cruz, y la entrega al Padre de ese precio por nosotros la hizo también el mismo Jesucristo, aceptando libremente aquéllas, en primer lugar, y después sufriendo por nosotros con inmensa caridad todos los tormentos de su pasión y muerte de cruz.

Pero, por lo mismo que el Padre había señalado ese precio de nuestro rescate y entregado a su Hijo al sufrimiento y a la muerte por nosotros, y, por otra parte, en todos los actos y padecimientos de Jesucristo obraba una virtud divina, común a toda la Trinidad, según acabamos de ver, parece que ser redentor no es propio de Jesucristo, sino que conviene a toda la Trinidad.

La solución no es difícil.

La redención del hombre pertenece inmediatamente a Jesucristo, y en este sentido se dice que es propia de El. A la Trinidad conviene también nuestra redención, pero sólo remotamente, y como a primera causa de la misma.

La razón es evidente. Porque el precio de nuestra redención, que fué la inmolación de la vida humana de Jesucristo en la cruz, es manifiesta y únicamente de Jesucristo. Y de igual modo, la entrega de ese precio, inmediatamente, la hizo solamente Jesucristo. Porque todos los actos de su pasión y muerte pertenecen *subjetivamente* sólo a Jesucristo, y no al Padre ni al Espíritu Santo. Porque el principio virtual *(quo)* de todos ellos es la naturaleza humana de Jesucristo, y el subjetivo *(quod)* solamente la persona del Verbo encarnado, y no la Trinidad (3 q.19 a.1).

Por eso dice Santo Tomás: «Pertenece la pasión de Cristo a la persona del Verbo por razón de la naturaleza humana que había tomado, no por razón de la naturaleza divina, que es impasible» (3 q.46 a.12). Nestorio fué condenado en el concilio de Efeso por decir que el hombre, y no el Verbo, había padecido en Jesucristo (Dz. 124).

La virtud divina que obraba en todos los actos de Jesucristo era también suya, aunque de igual modo pertenecía también al Padre y al Espíritu Santo, la cual no es precisamente el principio de los actos humanos de Jesucristo, ni mucho menos el sujeto que los realiza, sino tan sólo la razón de verificarse nuestra redención por modo de eficiencia, como la gracia lo es de la sobrenaturalidad de los actos de las virtudes.

En este sentido inmediato, por lo mismo que nuestra redención no pertenece a ninguna de las personas divinas, excepto la del Verbo encarnado, se dice que la redención es propia de Jesucristo, y de igual modo ser redentor.

A la Trinidad pertenece sólo remotamente, en cuanto que el Padre señaló la muerte de su Hijo como precio de nuestro rescate, le inspiró la voluntad de aceptarla libremente, y a toda la Trinidad pertenecía la virtud divina, sin excluir, naturalmente, el Verbo encarnado, que actuaba en todas las acciones de Jesucristo, realizando el modo de eficiencia de nuestra redención, que El nos consiguió en su pasión y muerte. Además, en cuanto que la Trinidad es causa eficiente de la encarnación. Siendo propio de Jesucristo ser redentor, nada tiene de particular que Santo Tomás niegue a los santos tal denominación, toda vez que «los padecimientos de los santos son provechosos a la Iglesia, no por vía de redención, sino de ejemplo y exhortación» (3 q.48 a.5 ad 3).

EFECTOS GENERALES DE LA REDENCIÓN

Después de exponer Santo Tomás los modos según los cuales la pasión y muerte de Jesucristo causaron nuestra redención, considera en la cuestión 49 los efectos generales que a ella se siguieron tanto en nosotros como en el mismo Jesucristo.

Los efectos de la pasión y muerte de Jesucristo en nosotros son totalmente contrarios a los del pecado, así como la obra de Jesucristo a la de Adán (Rom. 5,12ss). Los efectos generales de la redención de Jesucristo en nosotros son: 1.°, liberación del pecado; 2.°, de la potestad del diablo; 3.°, del reato de la pena debida al pecado; 4.°, reconciliación con Dios, y 5.°, apertura de las puertas del cielo. Cada uno de estos efectos es estudiado por Santo Tomás de una manera apropiada en los cinco primeros artículos de la cuestión 49.

Todos ellos están contenidos en la pasión y muerte de Jesucristo como en su *causa universal*, de la cual se derivan a nosotros mediante nuestra incorporación a Jesucristo por la fe, la caridad y los sacramentos, que nos configuran con su pasión (3 q.52 a.1). La aplicación de estos efectos a nosotros se verifica inicialmente en la vocación a la gracia, de una manera efectiva en la justificación y, finalmente, en la glorificación.

Los efectos de la redención en el mismo Jesucristo se encierran todos en su exaltación gloriosa, según aquello de San Pablo: «Se hizo obediente hasta la muerte, y muerte de cruz; por lo cual Dios le exaltó» (Phil 2,8-9). Pues «cuando alguno, por su injusta voluntad, se atribuye a sí mismo más de lo que se le debe, es justo que se le quite algo de lo que le es debido, como el ladrón que roba una oveja debe devolver cuatro» (Ex. 22,1). Y esto se llama merecer, por cuanto es castigada su mala voluntad. De la misma manera, cuando alguno, por su voluntad justa, se quita lo que tenía derecho a poseer, merece que se le añada algo en recompensa de su justa voluntad. Por lo cual dice San Lucas: *El que se humilla será exaltado* (Lc. 14,11).

«Ahora bien, Jesucristo se humilló en su pasión por debajo de su dignidad en cuatro cosas; 1.°, en soportar la pasión y la muerte, que no le eran debidas; 2.°, por el lugar, ya que su cuerpo fué depositado en el sepulcro y su alma descendió al limbo de los Padres; 3.°, por la confusión y los oprobios que soportó; 4.°, por haber sido entregado a los poderes humanos, según lo que El mismo dice a Pilato: *No tendrías en mí poder alguno si no te hubiera sido otorgado de arriba* (Io. 19,11)».

Y así, la pasión mereció la exaltación de Jesucristo en cuatro cosas: primera, en la *resurrección gloriosa*, según lo que dice el salmo 138,2: «Tú conociste mi sentarme»; es decir, la humillación de la pasión; y «mi levantarme», esto es, mi resurrección.—Segunda, en la *ascensión a los cielos*, por lo cual dice el Apóstol a los Efesios (4,9-10): «Bajó primero a las partes inferiores de la tierra. Pues el que descendió es el mismo que subió sobre todos los cielos».—Tercera, en *sentarse a la diestra del Padre* y en la manifestación de su divinidad como Rey universal de toda la creación, según lo que dice Isaías (52,13-14): «He aquí que mi siervo prosperará, será engrandecido y ensalzado, puesto muy alto. Como que de él se pasmarán muchos; tan desfigurado estaba su rostro que no parecía ser de hombre; así se admirarán de él las gentes». Y el Apóstol dice a los Filipenses (2,8-9): «Se hizo obediente hasta la muerte, hasta la muerte de cruz; por lo cual Dios le exaltó y le dió un nombre sobre todo nombre, para que por todos sea apellidado Dios y como a Dios todos le rindan homenaje». Y luego añade (v.10): «Para que al nombre de Jesús se doble toda rodilla en los cielos, en la tierra y en los infiernos».—Cuarta, en el poder de juzgar, como *juez* de vivos y muertos; pues como se dice en Job (36,17), «tu causa fué juzgada como la de un impío: recibirás la causa y el juicio» (3 q.46 a.6).

De todas estas cosas, o sea, de la resurrección de Jesucristo, de su ascensión a los cielos, del lugar que ocupa a la diestra del Padre en el cielo, de su dominio sobre todas las cosas como Rey universal de todo lo creado y Juez supremo de vivos y muertos, en sí mismas y en sus relaciones con nuestra redención, diserta Santo Tomás desde la cuestión 52 hasta la 59 inclusive. En las cuestiones 50-51 trata de su muerte y sepultura.

La corredención mariana

Después de haber expuesto la redención de Jesucristo, procede tratar ahora, aunque sea muy brevemente, de la corredención mariana. Acerca de ella tocaremos solamente cinco puntos: 1.° Su existencia. 2.° La constitución de María en corredentora de los hombres. 3.° Naturaleza de la corredención mariana. 4.° Analogía en cuanto al modo de la corredención mariana con la redención de Jesucristo. 5.° Consecuencias de la corredención mariana.

Mas, antes de pasar adelante, séanos permitido decir algo acerca del ambiente que actualmente tiene esta cuestión:

OPOSICIÓN A LA CORREDENCIÓN MARIANA Y SUS CAUSAS

Desde luego, preciso es reconocer que esta cuestión tiene una actualidad muy grande, adquiriendo cada día mayor volumen. Generalmente, los teólogos se muestran favorables a ella en un sentido o en otro. Pero tampoco se debe disimular que hay un núcleo de teólogos, por fortuna no muy numeroso, que se resiste a admitirla. Podemos citar los nombres de Lennerz, De la Taille, Kreling, Goosens, Smith, Ude, Philips, Rivière. ¿Cuáles son las causas de su oposición? En síntesis, todas ellas se reducen a una sola: la debilidad de los

fundamentos en que sus partidarios tratan de apoyarla. Tales el Protoevangelio, el paralelismo antitético Eva-María, la tradición, el consentimiento de María a la encarnación, la gracia capital de la Virgen Santísima, la gracia maternal...

Sin duda que una verdad de tanta trascendencia como es la corredención mariana debe tener un fundamento totalmente firme y seguro. Los que se señalan no parecen tener tal grado de certeza y seguridad, pues unos son inciertos, como el tomado del Protoevangelio; otros, falsos, como la gracia capital de la Virgen; otros, muy difíciles de precisar y determinar, como el que se toma de la tradición de la Iglesia, y otros, por fin, insuficientes para servir de base a una verdad de perspectivas tan universales y trascendentes como sucede con el consentimiento de María a la encarnación del Verbo y el paralelismo antitético. La teología mariana todavía está empeñada en el compromiso de descubrirnos cuál es el fundamento verdadero, totalmente firme y seguro, de la corredención mariana.

Existencia de la Corredentora

En virtud del paralelismo antitético Eva-María, desde un principio se considera a ésta asociada con Cristo, en cuanto madre suya, en la obra de nuestra redención. Pero esta asociación es muy vaga e indeterminada, y durante varios siglos parece que no trasciende los límites de una asociación mediata, en cuanto madre de Jesucristo.

En la Edad Media, bajo el influjo de San Bernardo, San Buenaventura y, de un modo especial, de San Alberto Magno y Arnoldo Carnotense, comienzan los autores a considerar de una manera más profunda y cuidadosa el aspecto soteriológico de la asociación de María con su Hijo Redentor. Sin dejar de atender de un modo especial al consentimiento de María en la encarnación, conceden, no obstante, una atención más grande que en los siglos anteriores a la compasión generosa de la Madre al lado de la cruz del Hijo, cuya intensidad de dolor y finalidad soteriológica describen.

En el siglo XIV se da ya a María el título de Corredentora, que no dejará de ostentar hasta nuestros días. En su compasión hizo María oblación al Padre de su Hijo en la cruz, de sí misma y de sus atroces dolores y sufrimientos por la redención del género humano, y juntamente con El aplacó la ira divina por el pecado del hombre y nos mereció a todos la gracia reconciliadora, siendo la redención del género humano obra conjunta de la Madre y del Hijo, aunque en grado diverso.

Desde el siglo IX hasta el XVI, un buen número de autores enseña la corredención objetiva inmediata, distinguiéndose por la claridad en proponerla Arnoldo Carnotense, San Alberto Magno, Ricardo de San Lorenzo, Taulero, Alfonso Salmerón, Ambrosio Catarino, Pedro de Oña, Pedro Morales y San Belarmino.

En el siglo XVII se hace común esta doctrina, elevándose a una cifra muy alta el número de autores que la sostienen, unos más claramente que otros, siendo en realidad muy pocos los contradictores que tuvo en esta época [104].

En el siglo XVIII languidece esta doctrina, aunque todavía se sostiene con vigor suficiente.

En el siglo XIX vuelve a renacer intensamente con ocasión de la definición del dogma de la Inmaculada. Y en el XX, la inmensa mayoría la enseña abiertamente, centrándose la principal diferencia en la valoración de la misma.

[104] Cf. Carol, *De corredemptione B. V. M.* p.198-321.

La doctrina de la corredención mariana ha tenido, por consiguiente, en la tradición de la Iglesia, una evolución verdadera, que no se puede por menos de reconocer.

Esta evolución alcanza también a los Sumos Pontífices en cuanto al modo y claridad en la enseñanza y proposición de la misma al pueblo cristiano desde las gradas de la cátedra de San Pedro, en el período que va de Pío IX a Pío XII. Veamos el testimonio de cada uno de ellos.

Pío IX: «Por lo cual, así como Cristo, mediador de Dios y de los hombres, asumida la naturaleza humana, borrando la escritura del decreto que nos era contrario, lo clavó triunfante en la cruz, así la Santísima Virgen, unida a El con *apretadísimo e indisoluble vínculo, hostigando con El y por El eternamente a la venenosa serpiente* y de la misma *triunfando* en toda la línea, trituró su cabeza con el pie inmaculado» *(Ineffabilis Deus:* DM 285).

No está claro en este testimonio si el triunfo de María sobre la serpiente es solamente por razón de su redención subjetiva o se extiende también a su cooperación con Cristo a la objetiva para todos.

León XIII: Es muy abundante y rica en doctrina su aportación mariológica. Espigaremos en sus encíclicas marianas lo que nos parezca más importante. «Cuando delante de Dios se inclina María como su sierva para levantarse Madre de su Hijo, y cuando se consagra toda entera con Jesús en el templo, en ambas circunstancias se *asocia,* desde luego, a la *dolorosa expiación de los crímenes del género humano;* es, pues, imposible no verla participando con toda la fuerza de su alma las *agonías infinitas de su Hijo y todos sus dolores...* Por lo demás, en su presencia, ante sus ojos, debía cumplirse el divino sacrificio, cuya víctima había alimentado con su más pura sustancia. Este es el espectáculo más conmovedor de dichos misterios (los dolorosos del Rosario): de pie, junto a la cruz de Jesús, estaba María, su madre, penetrada hacia nosotros de un amor inmenso, que la hacía ser madre de todos nosotros, *ofreciendo ella misma a su propio Hijo* a la justicia de Dios y agonizando con su muerte en su alma por una espada de dolor» *(Iucunda semper:* DM 412).

«Cuantas veces saludamos juntos a María, la llena de gracia..., tantas veces pensamos en la dignidad excelsa de María y en la gracia que Dios le concedió por el fruto bendito de su seno; tantas veces recordamos otros méritos singulares por los que *tomó parte en la redención humana con su hijo Jesús (Parta humano generi:* DM 471).

«La Virgen, exenta de la mancha original, escogida para ser madre de Dios, *y por eso mismo asociada a la obra de la salvación del género humano,* goza cerca de su Hijo de un favor y de un poder tan grandes, que nunca han podido ni podrán obtenerlo igual ni los hombres ni los ángeles» *(Supremi Apostolatus:* DM 329).

«Tan pronto como, por secreto plan de la divina Providencia, fuimos elevados a la suprema cátedra de Pedro..., espontáneamente se nos fué el pensamiento a la gran Madre de Dios y *Corredentora del género humano*» *(Ubi primum:* DM 463).

Preciso sería obcecarse para no ver en estos testimonios la existencia de la Corredentora con Jesucristo en nuestra redención objetiva. Es más, León XIII apunta la idea de que María fué asociada por Dios a la obra redentora de Jesucristo por razón de su maternidad divina, para ser Madre de Dios, y *por eso mismo asociada*».

San Pío X: «La consecuencia de esta *comunidad de sentimientos y sufrimientos* entre María y Jesús es que María *mereció ser reparadora digní-*

sima del orbe perdido y, por tanto, la dispensadora de todos los tesoros que Jesús nos conquistó con su muerte y con su sangre... Sin embargo, puesto que María sobresale de todos en santidad y en unión con Jesucristo y ha sido *asociada por Jesucristo a la obra de la redención,* ella nos merece de congruo, como dicen los teólogos, lo que Jesucristo nos ha merecido de condigno» *(Ad diem illum:* DM 488 489). Además, en el decreto *Sunt quos,* de la Congregación del Santo Oficio, se da a la Virgen el título de *Corredentora* (AAS 5,364), y en otro de la misma Congregación se conceden indulgencias a una oración que contiene la misma denominación de la Virgen Santísima (AAS 6,108).

No obstante ser este testimonio de San Pío X bastante claro, es muy impugnado por los adversarios de la corredención mariana, por la razón de que el Papa trata en esa encíclica principalmente del gran poder de intercesión de la Virgen. Verdad es eso, pero ese poder grandísimo de intercesión de la Virgen, además de la maternidad divina, lo funda el Papa precisamente en su cooperación con Jesucristo a nuestra redención, por lo cual le pertenece también a ella la distribución de todas las gracias. La calificación que hace San Pío X del valor de esa cooperación de María es lo de menos en este testimonio, pues no es efecto del magisterio propio, sino de la manera de opinar los teólogos de aquel tiempo. El testimonio de San Pío X tiene también de notable que señala la voluntad del mismo Jesucristo como razón principal de la asociación de María con Jesús en la obra de nuestra redención. Y esto es muy notable.

BENEDICTO XV: La misma idea que en León XIII y San Pío X. «Los doctores de la Iglesia enseñan comúnmente que la Santísima Virgen María... estuvo al lado (del Hijo) cuando fué a la muerte y fué llevado a la cruz, y estuvo allí *por divina disposición.* En efecto, en comunión con su Hijo doliente y agonizante, *soportó el dolor y casi la muerte; abdicó los derechos de madre sobre su Hijo para conseguir la salvación de los hombres,* y, para apaciguar la justicia divina, en cuanto dependía de ella, *inmoló* a su Hijo, de suerte que se puede afirmar, con razón, que *redimió al linaje humano con Cristo.* Y por esta razón, *toda suerte de gracias que sacamos del tesoro de la redención* nos vienen, por decirlo así, de las manos de la Virgen dolorosa» *(Inter sodalicia:* DM 556).

La afirmación de la corredención mariana va ganando indudablemente en claridad y firmeza en el testimonio de los Sumos Pontífices de la Iglesia, a pesar de la oposición y resistencia de algunos teólogos, que, sin duda de ninguna clase, conocían los Papas.

PÍO XI: Esta claridad y firmeza en la afirmación de la corredención mariana va en aumento en los Papas posteriores, hasta culminar en Pío XII. Al año de subir a la silla de San Pedro, dice Pío XI de una manera categórica: «La Virgen dolorosa *participó con Jesucristo en la obra de la redención» (Explorata res:* DM 575). Cinco años más tarde, 10 de mayo de 1929, vuelve el Papa a insistir sobre lo mismo, llamando claramente a la Virgen Rendentora (Corredentora). «La benignísima Virgen Madre de Dios..., habiéndonos dado y criado a Jesús Redentor y *ofreciéndole junto a la cruz como hostia, fué también y es piadosamente llamada Redentora* (Corredentora), por la misteriosa unión con Cristo y por su gracia absolutamente singular» *(Miserentissimus Redemptor:* DM 608). Y en la oración con que clausuró el año jubilar de la redención se dirige a la Virgen llamándola expresamente «Corredentora nuestra» (DM 647).

PÍO XII: El testimonio de Pío XII es de tal naturaleza, que excluye toda duda. «Ella fué la que, libre de toda mancha personal y original, unida siempre estrechísimamente con su Hijo, *le ofreció,* como nueva Eva, al Eterno Padre en el Gólgota, *juntamente con el holocausto de sus derechos maternos y de su materno amor,* por todos los hijos de Adán, manchados con su deplorable pecado» *(Mystici corporis:* DM 713).

Repetidas veces afirma el Papa que la Virgen fué *asociada* con Jesucristo en la *lucha* contra la serpiente y en el *triunfo* sobre el pecado [105]. Que esta asociación es *divina* y no meramente humana, por voluntad de Dios *(Ad caeli Reginam:* DM 902). Y, por tanto, que María es Reina por derecho *de conquista,* además de Madre de Dios, de una manera análoga a como Jesucristo es Rey de todo lo creado, dependiente y subordinadamente a El [106].

Pero el testimonio que no deja lugar a duda alguna se encuentra en la encíclica *Haurietis aquas,* donde el Papa insiste de una manera clarísima sobre sus ideas acerca de la corredención objetiva mariana. Dice así Pío XII: «Habiendo sido inseparablemente *unida por la voluntad de Dios* la Virgen Santísima con Jesucristo *en la realización de la obra de la redención del género humano, de tal suerte que nuestra salud es fruto de la caridad y de los sufrimientos de Jesucristo, íntimamente unidos con el amor y los dolores de su Madre,* es absolutamente conveniente que el pueblo cristiano, el cual ciertamente *consiguió la vida divina de Cristo por María,* después de haber dado al Sacratísimo Corazón de Jesús el debido culto, rinda también al amantísimo corazón de su Madre celestial los correspondientes obsequios de piedad, de amor, de agradecimiento y de reparación» (AAS 47,352). «Pues la que fué madre de Jesucristo según la carne y *socia de Jesucristo en devolver a los hijos de Eva la vida de la gracia,* justamente es también madre espiritual de todo el género humano» [107].

No se podía afirmar más claramente la corredención objetiva mariana, y, por tanto, la existencia de la Corredentora de los hombres.

De la simple exposición del testimonio de los últimos Papas claramente se deduce: 1.°, que todos enseñan la *asociación* de María con Jesucristo en la obra redentora; 2.°, que esta asociación, según León XIII, San Pío X, Benedicto XV, Pío XI y Pío XII, es a la redención *objetiva* y no solamente a la subjetiva; 3.°, que, según estos mismos Pontífices, esta asociación es *divina* (por la voluntad de Jesucristo, de Dios) y no meramente humana, lo que no se puede deducir solamente del paralelismo antitético Eva-María ni del consentimiento de ésta a la encarnación y voluntaria cooperación a la obra de Jesucristo; 4.°, que todos estos Papas fundan la distribución de las gracias por María y su gran poder de intercesión en la cooperación con Jesucristo a la redención *objetiva;* y 5.°, que fundan y deducen la maternidad espiritual de María respecto de todos los hombres en su corredención objetiva, y no al revés, como hacen algunos.

Cuál deba ser la actitud del teólogo especulativo respecto de todas estas cuestiones la determina Pío XII en la *Ad caeli Reginam* cuando dice: «En estas y en otras cuestiones que se refieren a la Santísima Virgen, tengan cuidado los teólogos y predicadores de la palabra divina de evitar ciertas desviaciones del recto camino, no sea que caigan en un doble error; guárdense, por una parte, de exponer opiniones carentes de fundamento y que con expresiones exageradas exceden los límites de la verdad, y, por otra parte, eviten la demasiada estrechez de pensamiento al considerar la singularísima, sublime y casi

[105] *Fulgens corona:* DM 855; *Munificentissimus Deus:* DM 809; *Ad caeli Reginam:* DM 902 etc.
[106] *Bendito seia o Senhor:* DM 737; *Ad caeli Reginam:* DM 902.
[107] AAS 47,334; cf. *Mystici Corporis:* DM 713.

divina dignidad de la Madre de Dios, que el Doctor Angélico nos enseña a reconocer «por razón del bien infinito, que es Dios» (1 q.25 a.6 ad 4).

Por otra parte, en éste, como en otros principios de la doctrina cristiana, *la norma próxima y universal* para todos es el *magisterio vivo* de la Iglesia, que Cristo ha instituído también para ilustrar y explicar las cosas que sólo oscura e implícitamente se contienen en el depósito de la fe» [108].

Sin embargo, la existencia de la Corredentora no queda completamente dilucidada hasta que no descubramos el fundamento objetivo de esa asociación *divina* de María con Jesús en la obra redentora. Porque, si esa asociación no es *divina*, no puede constituirla en corredentora. ¿No dice Santo Tomás que los santos no deben ser considerados como redentores de la Iglesia y que «sus sufrimientos son provechosos a la Iglesia no a modo de redención, sino a modo de ejemplo y exhortación»? (3 q.48 a.5 ad 3). ¿Quién es el que se puede atribuir a sí mismo un papel tan importante y de tanta trascendencia en el plan de la economía divina de la gracia? Y si es divina, ni el paralelismo antitético, ni la cooperación voluntaria de la Virgen a toda la obra de nuestra redención, ni la autoridad de los Papas, consideradas estas cosas solamente de por sí, son suficientes para asociarla de esa manera con Jesucristo en nuestra redención. Solamente Dios.

¿Cuál es, pues, ese fundamento objetivo de la corredención mariana, que constituye a la Virgen en divinamente asociada con Jesucristo en la realización de toda la obra de nuestra redención y, por consiguiente, en *corredentora* de los hombres?

Constitución de la Corredentora

La corredención mariana no es absolutamente necesaria. Aun en la hipótesis de la redención absolutamente perfecta, se podría dar ésta sin la corredención mariana. Pero, aun cuando la corredención mariana absolutamente no sea necesaria, la Corredentora en cuanto tal debe tener en sí misma algún principio que la constituya, toda vez que Dios se acomoda al orden natural de las cosas y no hace nada sin razón suficiente. Según esto, ¿cuáles son las condiciones esenciales de la Corredentora, sin las cuales no podemos concebir ésta? ¿Se dan estas condiciones en la Virgen María?

Si bien las analizamos, las condiciones esenciales de la Corredentora se reducen a tres: *a)* pertenencia al orden hipostático (3 q.1 a.3); *b)* asociación con Cristo en el fin de la encarnación; *c)* y gracia abundantísima [109]. La primera es como material, toda vez que el orden hipostático fué establecido por Dios para procurarnos nuestra redención y salvación. La segunda es el elemento formal constitutivo de la Corredentora. Y la tercera, un requisito necesario para su cooperación a la obra de nuestra salud. La primera condición, sin la segunda, no sería suficiente para la constitución de la Corredentora, la cual se ordena precisamente a la consecución del mismo fin de la encarnación en unión con Jesucristo. Y las dos primeras, sin la tercera, harían ineficaz e infructuosa su cooperación, lo que es inconcebible en la Corredentora establecida por Dios para procurarnos nuestra salud.

¿Se dan estas condiciones en la Virgen Santísima? A esta pregunta contestamos con la tesis siguiente:

[108] DM 902; cf. *Humani generis:* AAS 42,569.
[109] *In Sent.* 2 d.27 q.1 a.6.

Ni el paralelismo antitético Eva-María ni el consentimiento de ésta a la encarnación son por sí mismos suficientes para constituir a María en corredentora de los hombres, sino la maternidad divina integralmente considerada, supuesta la voluntad de Dios.

No el paralelismo antitético Eva-María

Fácil es probarlo: *a)* porque es simplemente una analogía; *b)* extrínseca a la misma Corredentora; *c)* que no indica el principio objetivo en que se funda, ni realmente asocia a María con Jesús en el fin de nuestra redención, sino que la supone asociada; *d)* humana y, por lo mismo, sin poder para asociarla divinamente; *e)* excesivamente vaga e indeterminada, siendo así que el principio de constitución y asociación de la Corredentora ha de ser muy preciso y determinado.

Ni tampoco el consentimiento de María a la encarnación

El consentimiento de María a la encarnación, de suyo y en cuanto tal, no significa más que su prestación *voluntaria* a la realización de este misterio divino por lo que a ella tocaba. Sin duda que ella conocía la condición del Hijo que iba a ser engendrado en sus entrañas como Redentor del mundo, y los trabajos y sufrimientos a que con esto se sometía, los cuales voluntariamente aceptaba por la salvación de los hombres. Pero este consentimiento y aceptación voluntaria de los trabajos no podían constituirla a ella en corredentora de los hombres y asociarla con Jesucristo en la obra de nuestra redención. Ella, por lo que estaba de su parte, se asociaba, ¿pero estaba también asociada por Dios? Si es verdad que el obrar sigue al ser y que el efecto ha de ser proporcionado a la causa, de ninguna manera puede admitirse que el consentimiento de María a la encarnación la asociara divinamente con el Redentor en la obra de nuestra salud, dándole un papel de tanta trascendencia en la economía de la gracia. Lo cual vale lo mismo para la redención objetiva como para la subjetiva, o distribución de las gracias. ¿Desde cuándo la voluntad humana puede ser principio de constitución de una persona con facultades tan extraordinarias en el plan divino de la gracia? Lo que prueban el consentimiento y aceptación voluntaria de la Virgen en su cooperación a la obra de Jesucristo es el *modo humano* de la misma, la cual no se verificó por coacción o imposición violenta desde afuera.

La insuficiencia del paralelismo antitético y del consentimiento de María por sí solos para probar la corredención mariana y la asociación de la Virgen con Jesucristo por parte del mismo Dios, es, sin duda, lo que ha inducido a algunos mariólogos a buscar en la revelación formal de la corredención mariana su fundamento verdadero, pretendiendo encontrarla en el Protoevangelio, del cual, juntamente con la doctrina de San Pablo sobre Jesucristo, segundo Adán (Rom. 5,120), procederían el paralelismo antitético y el pensamiento de la tradición por un proceso verdaderamente evolutivo.

Esta pretensión de querer encontrar revelada la corredención mariana en el Protoevangelio ha parecido a muchos muy poco fundada, que no haría otra cosa que demostrar la poca solidez de la misma. Porque la interpretación del Protoevangelio en que se basan es, cuando menos, muy dudosa, y por muchos exegéticamente rechazada. Lo cual en nada redundaría tampoco en favor del principio del paralelismo y del pensamiento de la tradición, sino todo lo contrario.

De aquí la necesidad urgente de señalar a la corredención mariana un fundamento objetivo, completamente sólido, a la luz del cual recobren su valor todos los demás argumentos en su favor, tanto el del paralelismo antitético

como el de la tradición, el del consentimiento de María y el mismo de la Sagrada Escritura.

La maternidad divina de María integralmente considerada

La maternidad divina es a María lo que la unión hipostática a Jesucristo. En el transcurso de nuestras introducciones hemos visto que la unión hipostática es en Jesucristo el fundamento de donde procede toda su perfección y las prerrogativas extraordinarias que le pertenecen como Sumo Sacerdote, Mediador universal y Redentor del género humano. ¿No sucederá otro tanto de modo análogo en María con la maternidad divina y la corredención mariana?

De hecho, los mismos Papas que antes hemos visto enseñaban con tanta claridad la existencia de la Corredentora y la asociación divina de María con Jesucristo en toda la obra redentora, esos mismos son precisamente los que señalan la maternidad divina de María como fundamento de tan excelsas prerrogativas marianas.

León XIII: «La Virgen, exenta de la mancha original, escogida para ser Madre de Dios, *y por eso mismo asociada* a la obra de salvación del género humano» *(Supremi Apostolatus:* DM 329).

Pío XI: «Ciertamente la Virgen augusta, concebida sin mancha original, *por eso fué elegida Madre de Dios, para ser socia de Cristo en la redención del género humano*» *(Auspicatus profecto:* DM 638).

Pío XII, haciendo suyas las palabras de su antecesor, escribe: «Se puede afirmar que esta gloriosísima Señora fué escogida para ser Madre de Cristo principalmente para ser *asociada* a la redención del género humano» *(Ad caeli Reginam:* DM 902). Y en este mismo sentido podíamos entender el «apretadísimo e indisoluble vínculo» de la Virgen con Jesucristo, de que nos habla Pío IX en la *Ineffabilis Deus* (DM 285).

La teología encuentra esto como la cosa más lógica y natural. Esencialmente, la maternidad es una relación que consiste en el orden al hijo. Y, siendo Jesucristo el orden hipostático sustancial, la maternidad divina constituye a la Virgen en el orden hipostático de una manera relativa. Constituyéndola en el orden hipostático de esa manera, la *asocia* íntimamente con Jesucristo en ese mismo orden. Esta elevación y constitución de la Virgen en el orden hipostático relativo le da una perfección elevadísima, al mismo tiempo que la coloca en un orden intermedio entre el nuestro y el de Jesucristo; por una parte, muy superior al nuestro, y por otra, inferior al de Jesucristo, cual es el orden hipostático relativo.

Ahora bien, en el presente orden de la economía de la gracia, el orden hipostático está ordenado por Dios a la redención del género humano.

En todas las teorías acerca del motivo adecuado de la encarnación es admitido esto como un hecho, que en la doctrina de Santo Tomás reviste todos los caracteres de una necesidad hipotética, supuesta la solución dada por él a la cuestión del motivo adecuado de la encarnación. Por consiguiente, la maternidad divina, al asociar a María con Jesús en el orden hipostático, la asocia también con El en el fin de la encarnación.

Decir lo contrario, equivaldría a la negación del principio fundamental que ilumina toda la parte de la teología que trata de la perfección que se ha de conceder a Jesús y María por razón del orden hipostático en que ambos están colocados, aunque de diversa manera. O, lo que es lo mismo, por razón de la unión hipostática y de la maternidad divina. Según este principio, se ha de conceder a María toda la perfección compatible con la maternidad divina y su dignidad de orden hipostático que, por otra parte,

no se oponga al fin de la encarnación. Lejos de haber oposición alguna de la corredención con la maternidad divina, ésta, por el contrario, está toda orientada hacia ella, contribuyendo en gran manera a la perfección y exaltación de la Madre de Dios, y guardando, por otra parte, la mayor conformidad con el fin de la encarnación. La misma predestinación de la Madre de Jesucristo hecha «en el mismo decreto» de la encarnación del Verbo en orden a la redención del hombre *(Ineffabilis Deus:* DM 271) viene a confirmar esto mismo. Y de igual manera la asociación permanente que en todo el proceso de la revelación divina tiene María con el Redentor, desde el primer vaticinio de éste hasta la consumación de su sacrificio en la cruz [110].

No se puede concebir que Dios negara a su Madre Santísima una perfección que tanta conformidad tiene con su dignidad hipostática y que tanto contribuye a su perfección y exaltación gloriosa. Por tanto, es necesario considerar a la Virgen Santísima íntimamente asociada con Jesucristo en el mismo fin de la encarnación en cuanto a su realización, so pena de incurrir en un verdadero renuncio teológico, el cual constituiría también como un atentado contra la bondad de Dios para con su Madre Santísima.

En cuanto a la gracia abundantísima que para tan alto fin se requería, tampoco existe duda alguna. Nadie exalta tanto la plenitud de la gracia de María como el propio Santo Tomás. Después de afirmar que se hallaba *cerquísima* a la fuente de la gracia (3 q.27 a.5), y que por eso mismo tuvo, después de Jesucristo, una plenitud de gracia más grande que todos los demás (ibid.), en la cual sobresale sobre todos los santos [111] y los ángeles del cielo juntos [112], hace una afirmación en la que nos parece vislumbrar la existencia de la Corredentora, aun cuando el Angélico Doctor no haya llegado nunca a denominarla de esta manera de un modo explícito: «Grande cosa es en cualquier santo que posea tanta abundancia de gracia, que sea suficiente para la salvación de muchos; lo *máximo* sería que tuviera toda la que es necesaria para salvar *a todos los hombres del mundo. Y esto es cabalmente lo que acaeció en Jesucristo y en la Virgen María*» [113]. Ya no se puede decir más.

Los teólogos antiguos, sin excluir al mismo Santo Tomás, consideraban la plenitud de gracia de María como una exigencia de la dignidad altísima de su maternidad divina, en cuanto disposición conveniente para la misma; pero actualmente es necesario también considerarla como exigida para su oficio de Corredentora de los hombres.

Síguese de lo dicho que en María se encuentran todas las condiciones esenciales para que, con toda justicia y pleno rigor teológico, pueda y deba llamarse Corredentora de los hombres con Jesucristo. Y, por tanto, que las afirmaciones de los Papas que le dan esta denominación, y como a tal la consideran y proponen al pueblo cristiano, tienen un solidísimo fundamento teológico que todos debemos reconocer. Lo verdaderamente antiteológico sería una actitud distinta, toda vez que el magisterio vivo de la Iglesia es norma segura para todo buen católico.

Así, pues, la maternidad divina asocia a María con Jesucristo en el orden hipostático. Y, al asociarla con El en el orden hipostático, la asocia también en el fin de este mismo orden, que, según la divina revelación, es la redención del hombre. Por consiguiente, la asociación de María con Jesús en el fin de nuestra redención es como una consecuencia natural de su maternidad divina

---

110 Gen. 3,15; Is. 7,14; Mich. 5,3; Lc. 1,26-28; 1,35; 2,7; 1,41-44; Mt. 3,11; Io. 2,1-11 Lc. 2,34-35; Io. 19,25.
111 *In Io.* c.1 lect.10.
112 *Exposit. salut. angelicae.*
113 *Exposit. salut. angelicae.*

y de la elevación de María al orden hipostático, juntamente con la voluntad de Dios, que quiere para su Madre toda la perfección y dignidad a que por su misma maternidad y elevación hipostática está orientada. Esta asociación se verifica de un modo voluntario en virtud de consentimiento dado por María para ser Madre de Dios, el cual hace que su pretensión a la maternidad divina y a toda su cooperación en la obra de nuestra redención sea completamente humana. Por tanto, la maternidad divina, al asociar a María con Jesús en el orden hipostático, le confiere el oficio y título de verdadera Corredentora nuestra, siendo todos sus actos de orden corredentivo, de la misma manera que lo son de orden cohipostático, y están unidos a los de su divino Hijo, no sólo por la unión moral de vida, sino también por la real de orden y de fin. Esta unión culmina en la abdicación de sus derechos maternales en la muerte del Hijo, en la cual ella lo ofreció también al Padre por la salud del género humano.

La unión de María con Jesús en el orden hipostático de diferente manera pertenece a los dos: a Jesús *sustancialmente* y a María de un modo *relativo*, como la asociada con el Redentor. Y por eso Jesús es el Redentor *absolutamente*, y María la Corredentora, en todo subordinada y dependiente de Jesucristo.

Luego el modo de unión de María con Jesús en el fin de nuestra redención es *ontológico* y *divino*, es decir, en virtud de su maternidad divina y también de la voluntad de Dios, que así lo quiso y dispuso, y no sólo *moral-humano*.

Entre Jesús y María se puede establecer, por tanto, una verdadera analogía en cuanto a la unión de ambos en el misterio de nuestra redención. *Ontológicamente*, Jesucristo se constituye en redentor nuestro por la unión hipostática, ordenada por Dios a este fin. *Moralmente*, por la libre aceptación de esta unión y del fin al cual estaba ordenada por Dios. Y *efectivamente*, por todos los actos de su vida santísima, culminando en la muerte de cruz.

En María, la maternidad divina es el fundamento *ontológico* de su unión con Cristo en el fin de nuestra redención, en virtud de la cual la Virgen Santísima se eleva sobre el nivel común de los demás hombres, asociándose con Jesucristo en el orden hipostático y en el fin de la encarnación, según la voluntad divina. *Moralmente*, por el consentimiento prestado por María a su maternidad divina y a su cooperación con Jesucristo en nuestra redención. Y *efectivamente*, por todos sus actos, en unión indisoluble de amor y de fin con los de su divino Hijo, desde su consentimiento para ser madre de Dios, hasta la oblación de Jesucristo en la cruz por la salvación del género humano.

De donde se sigue que el principio del consorcio de María con Jesús en la realización de la redención del hombre es consecuencia de la maternidad divina, supuesta la voluntad de Dios. Y de la misma manera que aquélla fué ordenada por Dios, así también su asociación con Cristo en la obra de nuestra redención, siendo esta asociación doblemente divina, en virtud de su maternidad y de la misma voluntad de Dios, que así lo dispuso y lo quiso todo.

Es indudable que, miradas las cosas desde este punto de vista, todo cambia de aspecto, y los mismos argumentos en favor de la corredención mariana, que antes nos parecían desprovistos de vigor y fuerza para probarla, recobran ahora todo su relieve y firmeza: el Protoevangelio encuentra en la maternidad divina su sentido pleno; el testimonio de la tradición se nos presenta como un esfuerzo continuado y progresivo de asimilación y explicación de aquélla, cuya expresión más antigua y autorizada es el paralelismo antitético, como paso de lo implícito a lo explícito; el testimonio de los últimos Pontífices aparece así plenamente fortalecido con un fundamento solidísimo, que, brotando de la revelación divina, se extiende por toda la tradición;

el consentimiento de María a la encarnación; la unión moral de vida entre ella y su divino Hijo; la abdicación de los derechos maternos de María en la muerte de Jesucristo en la cruz; su maternidad espiritual respecto de todos los hombres; la distribución de las gracias y toda la mediación mariana en general se consolidan, y adquieren íntima conexión y dependencia.

NATURALEZA DE LA CORREDENCIÓN MARIANA

Tres cuestiones se nos presentan ahora: 1.ª Si la corredención mariana es solamente mediata, en cuanto que María es madre del Redentor, o también *inmediata*, contribuyendo ella juntamente con Jesucristo a la obra de nuestra salud. 2.ª Si inmediata, de qué manera lo es; si *objetivamente*, es decir, en cuanto a la *causalidad* de la misma redención nuestra en unión con Jesucristo, o sólo *subjetivamente*, en cuanto a la aplicación de los efectos de la redención llevada a cabo solamente por Jesucristo. 3.ª Una vez determinado que la corredención mariana es a la vez *objetiva* y *subjetiva*, falta por saber si es solamente de congruo o de verdadera condignidad.

OPINIONES DIVERSAS DE LOS TEÓLOGOS.—Sostienen la corredención solamente *mediata objetivamente:* Lennerz, G. D. Smith, Poschmann, Goosens, Koester. Solamente *inmediata subjetivamente:* los mismos autores de antes y además Dillenschneider, Schmaus, Semelkreth, Müller. Afirman la corredención mariana mediata e inmediata, tanto objetiva como subjetivamente, siendo la objetiva inmediata fundamento de la subjetiva, la generalidad de los mariólogos modernos. La división entre éstos se encuentra en si la corredención objetiva mariana es solamente de congruo o de verdadera condignidad. Son partidarios de la corredención objetiva mariana de congruo Friethoff, Merkelbach, Garrigou-Lagrange, Dillenschneider, Bernard, Ceuppens; y de la de condignidad, los mariólogos españoles en general, salvo rara excepción, y algunos extranjeros. Entre los españoles citaremos a Llamera, García Garcés, Bover, Sauras, A. Fernández, Aldama, Colomer, Vacas y Basilio de San Pablo; y de los extranjeros, a Balic, presidente de la Pontificia Academia Mariana Internacional; Bittremieux (en cuanto al mérito de la gracia) y Grabic.

Nosotros establecemos la siguiente conclusión, en la que pretendemos determinar la naturaleza de la corredención mariana en cuanto a todas las partes antes indicadas.

La corredención mariana no sólo es mediata, sino también inmediata, objetiva y subjetivamente, de verdadera condignidad y no sólo de congruo, en todo dependiente y subordinada a la redención de Jesucristo.

Mediata e inmediata, objetiva y subjetivamente

Que es mediata no se puede poner en duda siquiera, puesto que es de fe que María es madre de Jesucristo, y, por tanto, del Redentor, con el cual colaboró de una manera mediata, o dispositiva, a la obra de nuestra redención, engendrándolo, gestándolo antes de darlo a luz, alimentándolo, cuidándolo y asistiéndole hasta su inmolación en la cruz por nosotros.

Que también sea inmediata objetivamente, se desprende, en primer lugar, del testimonio de los Sumos Pontífices antes expuesto, particularmente desde León XIII en adelante, en los que se refleja también el pensamiento de la tradición respecto de este particular. Pues estar asociada con el Hijo «a la *dolorosa expiación* de los crímenes del género humano», «tomar parte en la *redención* humana con su hijo Jesús», «estar asociada (con El) *a la obra de la redención*», «*ofrecerlo* ella misma a la justicia divina, agonizando con su

muerte en su alma» (LEÓN XIII); «merecer ser *reparadora dignísima* del orbe perdido» por la «*comunidad de sentimientos y sufrimientos* entre María y Jesús», habiendo sido ella «asociada por Jesucristo a la *obra de la redención*» (Pío X); en la que «*soportó el dolor y casi la muerte, abdicando* los derechos de madre sobre su Hijo para conseguir la salvación de los hombres y para apaciguar la justicia divina», y en cuanto dependió de ella, «*inmoló* a su Hijo, de suerte que se puede afirmar, con razón, que *redimió* al linaje humano con Cristo» (BENEDICTO XV); «*participó* con Jesucristo en la *obra de la redención*», y, además de «habernos dado y criado a Jesús, *lo ofreció* junto a la cruz como hostia», por lo cual «fué y es piadosamente llamada *redentora* (Corredentora)», «por la *misteriosa unión con Cristo* y por su gracia absolutamente singular» (Pío XI); «unida siempre estrechísimamente con su Hijo, *le ofreció*, como nueva Eva, al Eterno Padre en el Gólgota, juntamente con el *holocausto de sus derechos maternos y de su materno amor*», «asociada con Jesucristo en la *lucha contra la serpiente*», y en el «triunfo sobre el pecado», siendo, por esto mismo, «Reina *por derecho de conquista*» (Pío XII), etcétera, son expresiones que ni aun violentamente se pueden interpretar de la redención subjetiva solamente o de la aplicación de las gracias a nosotros. Unicamente empeñándose en entenderlas al revés, en *virtud de prejuicios* preconcebidos, se puede explicar semejante posición.

Al decir esto, nos referimos a los testimonios de los últimos Papas tomados en conjunto, porque, si tenemos en cuenta el que hemos citado de Pío XII de la encíclica *Haurietis aquas*, nos parece que no es posible la tergiversación aun con el empeño decidido de no ver en él nada más que la corredención subjetiva. Pues en ese testimonio dice Pío XII que, «habiendo sido inseparablemente unida la Virgen Santísima con Jesucristo, por la voluntad de Dios, en la *realización de la obra de la redención* del género humano, *de tal suerte que nuestra salud es fruto de la caridad y de los sufrimientos de Jesucristo íntimamente unidos con el amor y los dolores de su Madre*», por lo cual el pueblo *cristiano «consiguió» la vida divina de Cristo por María*, si esto hubiera de entenderse solamente de la redención subjetiva, redundaría en imperfección de la objetiva de Jesucristo, ya que se dice que nuestra salud resulta o es fruto de la caridad y sufrimientos de Jesús y de María, unidos entre sí. Porque la misma redención es obra conjunta de los dos, y, por consiguiente, si a la caridad y sufrimientos de María se atribuye solamente la redención subjetiva, igualmente habría que afirmarlo de Jesucristo, lo que es absolutamente falso. Y otro tanto habría que decir también en cuanto a la consecución de la vida divina que el pueblo cristiano «consiguió» de Jesús por María, puesto que el Papa la atribuye a los dos por razón de su unión en los sufrimientos y en la caridad.

Lo más grave todavía es que, en ese empeño de no querer entender *objetivamente* el testimonio de los Papas, tiran por la borda también la redención subjetiva de la Virgen, destituyéndola de su fundamento verdadero, que es la corredención *objetiva*, en la cual fundan también los Papas antes citados el gran poder de intercesión de la Virgen Santísima y la distribución de todas las gracias por ella misma.

Si ahora examinamos estos mismos testimonios a través de la maternidad divina, primer principio de toda la mariología, fácilmente echaremos de ver que todos tienen perfecta unidad, desembocando indefectiblemente en la corredención objetiva inmediata. Porque la maternidad divina, por su misma naturaleza, asocia a María con Jesús en el orden hipostático y, supuesta la voluntad divina, también en el mismo fin de la encarnación, que, en el presente orden de cosas, es la redención del hombre. De donde se sigue que los actos de María son objetivamente redentivos en unión de los de Jesucristo. Y de ahí que María estuviese asociada al Hijo «en la dolorosa expiación de los crímenes del género humano»; que «tomó parte en la redención humana con su Hijo Jesús»; «que lo ofreció en el Gólgota, abdicando sus derechos maternos sobre el Hijo por la salvación de los hombres y para aparaciguar la justicia divina», y que por eso mismo redimió con Jesucristo al género humano y es verdadera corredentora. De aquí también que su poder de intercesión sea infalible y que todas las gracias nos vengan por su mediación, ya que juntamente con su Hijo nos las mereció y consiguió.

De verdadera condignidad y no solamente de congruo

Al hablar del mérito de María (q.19), ya explicamos suficientemente el mérito de condignidad, el cual es como un medio entre el mérito de congruo y el de rigurosa justicia. Nosotros podemos merecer para nosotros mismos con un mérito condigno el aumento de la gracia y la vida eterna (Dz. 842), pero no para los demás. La causa de que nosotros no podamos merecer la gracia de esta manera para otros está en que nuestra gracia es individual y carece, por lo tanto, de la ordenación divina al mérito de la misma para los demás. En caso contrario, es opinión común de todos los teólogos que podríamos merecer la gracia para otros de la misma manera que la merecemos para nosotros mismos, según hemos tenido ocasión de ver varias veces.

Tratándose del mérito universal de la gracia para todos, este mérito se extiende también a la primera gracia, excepto para el mismo que la merece, si es una pura criatura. La razón es obvia. Porque, siendo absolutamente necesaria la gracia para el mérito de la misma y no teniendo ninguna pura criatura por sí misma la gracia, es evidente que no puede merecer la primera gracia para sí misma. Pero, una vez constituída en gracia por Dios, ¿puede merecer la primera gracia para todos los demás del modo ya indicado, es decir, con un mérito de condignidad? Pues de la posibilidad del mérito de congruo nadie duda, y así todos los teólogos enseñan que los justos del Antiguo Testamento merecieron la encarnación (3 q.2 a.11). ¿Qué condiciones se requieren en este caso?

Todos los teólogos, con Santo Tomás a la cabeza, exigen estas tres: *a*) Representación moral de todo el género humano a este efecto [114]. *b*) Gracia abundantísima [115]. *c*) Y ordenación divina de la gracia al mérito de la misma para todos los demás [116]. Dadas estas tres condiciones en una pura criatura, sería tan connatural en ella el mérito de condignidad de la gracia para todos como lo es en cada uno de nosotros respecto del aumento de la gracia y de la vida eterna para nosotros mismos. ¿Se encuentran estas condiciones en la Corredentora?

De la primera, una vez supuesta la asociación de María con Jesús en el orden hipostático y en el mismo fin de la encarnación, no se puede dudar. Porque esta asociación ha sido realizada por el mismo Dios, mediante la maternidad divina de María, precisamente en orden a la consecución del mérito de la gracia y la satisfacción por el pecado del hombre, por medio de los

---

[114] DOMINGO SOTO, *In IV Sent.* d.1 q.5 a.4; SALMANTICENSES, *Tract.* 16 disp.1 dub.3 § 1; MEDINA, *In III P.* q.1 a.2; NAZARIO, *In III P.* q.1 a.2 controv.3; GODOY, *In III P.* q.8 tr.6 disp.28 § últ.; GONET, *Tract. de iustificatione et merito* disp.2 a.7 concl.3; BILLUART, *Tract. de sacrament. in com.* diss.5 a.1, y en general los comentadores de Santo Tomás en el IV *Sent.* d.5 q.1. o en 3 q.1 a.2, y también q.64 a.4.

[115] *In Sent.* 2 d.27 q.1 a.6; cf. *Sum. Th.* 3 q.64 y todos los comentaristas en este lugar o en el IV *Sent.* d.5.

[116] JUAN DE SANTO TOMÁS, *In I-II* q.114 disp.31 a.2; *De incarnat.* disp.1 q.1 a.2; ARAÚJO, *In I-II* q.114 a.6; NAZARIO, *In III P.* q.1 a.2 controv.4; GONET, *Tract. de iustificat. et merito* disp.2 a.7 concl.3, y en general los comentaristas de Santo Tomás en el lugar citado de la I-II.

cuales se realiza la redención del hombre. Ahora bien, no se puede dar esa asociación, que tan lógicamente se desprende de la maternidad divina y con tanto relieve enseñan los Papas, sin que al mismo tiempo exista en María una representación de todos los hombres en cuanto al mérito de la gracia y la satisfacción por el pecado de todos. Una corredentora de los hombres sin esta representación moral de la humanidad sería un verdadero contrasentido y una contradicción.

Por eso algunos mariólogos ilustres, como Bittremieux, que antes defendían el mérito de congruo de la Virgen, no tuvieron dificultad en cambiar de opinión, sosteniendo después el mérito de condignidad de la gracia. La satisfacción de condignidad por el pecado no es posible en una pura criatura sosteniendo al mismo tiempo la gravedad absolutamente infinita de aquél, como le sucede a Bittremieux. Pero la tesis de la infinitud absoluta del pecado es privativa de Juan de Santo Tomás, los Salmanticenses y algunos otros. Ni Santo Tomás, ni la escuela tomista en general, ni Suárez, etc., sostienen semejante doctrina, que está destituída de todo fundamento sólido. El pecado tiene, según Santo Tomás, una infinitud tan sólo relativa o en cierto sentido, la cual también posee la gracia. Y por eso, a una pura criatura en posesión de la gracia le es posible absolutamente la satisfacción de condignidad por el pecado, siempre que en ella se den las condiciones que para esto se requieren. «Es sentencia común de los tomistas—dice Cabrera—que el pecado no tiene una malicia absolutamente infinita» [117]. Y por eso los mismos Salmanticenses [118] reconocen con toda sinceridad que, sobre ese supuesto, con toda lógica pueden afirmar la posibilidad absoluta de la satisfacción condigna por el pecado en una pura criatura.

En cuanto a la segunda condición, que exige gracia abundantísima en la criatura que realice esa satisfacción, no hace falta insistir. Recuérdese el texto de Santo Tomás en la exposición de la salutación angélica, según el cual solamente Jesucristo y la Virgen María poseyeron tanta gracia cuanta es necesaria para salvar a todos los hombres del mundo [119].

Nos falta solamente la tercera. ¿Tiene la gracia de María una ordenación divina al mérito de la gracia y a la satisfacción por el pecado de los hombres? La razón de la necesidad de esta tercera condición, además de las otras dos, está en que el principio del mérito y de la satisfacción es la gracia, la cual no es nuestra, sino del mismo Dios. Y, por tanto, entre nosotros y Dios no puede haber justicia verdadera en nuestros actos, sino en cuanto se presupone en Dios la voluntad de darnos el premio equivalente al valor de aquéllos. O lo que es igual, la ordenación divina de la gracia, por la cual propiamente merecemos y satisfacemos, al premio de la vida eterna y al perdón del pecado. Por eso, nuestros méritos de condignidad y las satisfacciones de igual naturaleza reciben las denominaciones de imperfectos, según cierta proporción, por la bondad de Dios y su infinita misericordia, que tan graciosamente nos da el principio de los mismos. Sin esa ordenación divina, nuestros méritos y satisfacciones no podrían exceder los límites de una mera congruidad. Pero, dada esa ordenación divina y supuesta la igualdad entre el mérito y el premio, por una parte, y, por otra, entre la satisfacción y la ofensa, aun cuando no exista entre el que merece y el que premia, ni entre el que satisface y el que perdona, hay suficiente base para un mérito y una satisfacción fundados en justicia, ya que Dios no se arrepiente de los dones que da y es siempre fiel a su palabra.

Ahora bien: ¿existe en la Corredentora esa ordenación divina de su gracia al mérito de la misma y a la satisfacción por el pecado de todos los hombres? Fijémonos en este principio de Santo Tomás: «A cada uno da Dios la gracia según aquello para lo cual es elegido» [120]. La Virgen fué escogida por Dios para ser madre de Jesucristo y, por razón de su maternidad divina, asociada con El en el orden hipostático y en el mismo fin de éste, que es la redención del hombre por el mérito de la gracia y la satisfacción por el pecado. La consecuencia, en cuanto a la ordenación divina de la gracia de María y el mérito de condignidad de la misma gracia para todos y la satisfacción de igual naturaleza por el pecado del hombre, sale por sí sola. Esto es lo que dice la teología. Los teólogos pueden decir lo que quieran.

Ha habido un error de táctica en algunos defensores del mérito de condignidad de la Virgen, que es conveniente manifestar, el cual consiste en derivar esta ordenación divina de la gracia de María de la gracia capital de la misma. Y como el principio es falso, la conclusión tenía que resultar inadmisible para muchos mariólogos. Otro tanto sucede cuando se recurre a la gracia *maternal*, siendo así que la maternidad espiritual de María respecto de todos los hombres es una *consecuencia* de la corredención mariana y no principio de la misma. Nada de eso hacía falta, cuando el principio verdadero de esta ordenación divina de la gracia de María es tan sencillo y tan claro: *Su asociación con Cristo en la redención del hombre.*

El mérito de condignidad es también el que corresponde a la Virgen por razón del orden en que está colocada, inferior al de Jesucristo y muy superior al nuestro, cual es el hipostático relativo. Según reza el aforismo escolástico, el obrar sigue al ser, y a las obras del sujeto el mérito correspondiente a las mismas. Por consiguiente, así como el orden a que pertenece María es superior al nuestro, así también el valor de sus actos. El mérito nuestro respecto de nosotros mismos, en cuanto al aumento de la gracia y la vida eterna, es de verdadera condignidad, y en cuanto a los demás solamente de congruo respecto de todo. De igual modo, siendo el orden a que pertenece Jesucristo el hipostático sustancial, el mérito de sus obras es de *rigurosa justicia* para todos, incluso para la misma Virgen Santísima, y en cuanto a todo. Y el mérito de la Corredentora, de *verdadera condignidad* para sí misma en cuanto al aumento de la gracia y la vida eterna, y de la primera gracia y satisfacción por el pecado para todos, excepto para sí misma. De otra manera, no habría proporción entre el orden a que pertenecemos, tanto nosotros como Jesucristo y María, y el valor de las obras respectivas, lo que constituiría un verdadero desbarajuste teológico.

A los que todavía se resisten a admitir el mérito de condignidad en la Corredentora, sería muy recomendable, por una parte, que repensaran la diferencia que hay entre el mérito de condignidad y el de rigurosa justicia, que no pocos parecen no distinguir suficientemente, y por otra, la que media entre el orden hipostático sustancial, el hipostático relativo y el de los simplemente redimidos.

En todo dependiente y subordinada a la redención de Jesucristo

Una de las causas, acaso la principal, por la cual muchos no admiten la corredención mariana objetiva, es porque piensan que con eso queda disminuída la dignidad de Jesucristo como único mediador y redentor de los hombres (1 Tim. 2,5). Y no hay nada de eso, porque todo lo que tiene María, la gracia, la santidad con todas sus prerrogativas extraordinarias, incluso la maternidad divina y su ser de corredentora, es recibido de Jesucristo. Y así como

[117] *In III P.* q.1 a.2. disp.4 § 5.
[118] *Tract.* 16 dub.3 § 3.
[119] *Exposit. salut. angelicae.*

[120] 3 q.27 a.5 ad 1 y en muchos otros lugares.

la bondad de Dios no se disminuye porque la comunique a las criaturas, antes por el contrario, *extrínsecamente* se acrecienta, así el ser redentor de Jesucristo con la corredención mariana. Los actos corredentivos de María son más de Jesucristo que de su Madre santísima, porque suya, y recibida de El, es la gracia por medio de la cual merece y satisface por nosotros en unión de su Hijo. Lo único que con esto se hace patente es la suprema bondad de Jesucristo para con su Madre al hacerla participante de la dignidad altísima de corredentora del género humano, para lo cual previamente la dispuso preservándola del pecado original y enriqueciéndola con el tesoro inmenso de sus gracias y privilegios.

Al hablar de la gobernación de las cosas, tiene Santo Tomás una página especialmente inspirada, como tantas suyas, que viene aquí como anillo al dedo para poder penetrar la perfección excelsa, única en la creación, que supone en María ser corredentora de los hombres. Dice así el Angélico Maestro: «La bondad divina es causa de la producción de las cosas en el ser. Pues quiso Dios comunicar a las cosas la perfección de su bondad, en cuanto es posible. La bondad divina tiene una doble perfección: una en sí misma absolutamente, que contiene de una manera eminente toda perfección imaginable, y otra como *causa* del ser y perfección de las cosas. Pertenecía, por tanto, a Dios que su bondad se comunicara a las cosas de estas dos maneras, es decir, que éstas no solamente tuvieran el ser y la perfección en sí mismas, sino también que fueran *causa* del ser y de la bondad en otras. Así vemos que el sol no sólo ilumina los cuerpos con la difusión de sus rayos, sino que también hace que ellos iluminen a otros, de tal manera que unos reciben más que otros su influjo, según la mayor o menor capacidad que tengan para recibir la luz y transmitirla a otros cuerpos.

Una cosa análoga sucede en el orden del universo. Las criaturas superiores participan la bondad divina no sólo para ser buenas en sí mismas, sino también para ser en otros *causa* de su bondad y perfección. Y éste es el supremo grado de participación de la bondad divina, hablando en general» [121].

Es decir, tanto en el orden natural como en el sobrenatural, la bondad de Dios es causa de la participación de las perfecciones divinas que se encuentran en las criaturas. En las perfecciones divinas puede distinguirse un doble orden: unas que pertenecen al ser de Dios absolutamente considerado en sí mismo, y otras en cuanto es *causa* del ser y perfección de las cosas. Y de ambas hace Dios participantes a las criaturas por razón de su bondad infinita, dándoles no solamente el ser y las perfecciones absolutas de que disfrutan, sino también ser *causa* de la perfección en otras, del modo que esto puede pertenecer a una criatura.

La Virgen María es la criatura más cercana a Jesucristo, en cuanto madre suya, y por eso participó mucho más ampliamente que ninguna otra los efectos de la redención de Jesucristo [122]. En cuanto asociada al orden hipostático y al fin de éste en virtud de su maternidad divina, su participación de la gracia y perfecciones de Jesucristo fué tan excelsa que, por única excepción en el universo, quedó constituída, juntamente con Jesucristo y dependientemente de El, en *causa* de nuestra redención [123]. Esta es la gran prerrogativa de María, que, juntamente con su maternidad divina, constituye su corona, de donde proceden sus gracias, privilegios, perfecciones eminentes y demás

---

[121] *De verit* q.5 a.8.
[122] 3 q.27 a.5; *In Sent.* 1 d.44 q.1 a.3 ad 3.
[123] Cf. 3 q.7 a.10c y ad 1; q.27 a.5 ad 1; *In Rom.* c.8 lect.5; *In Io.* c.1 lect.10; *Exposit. salut. angelicae.*

prerrogativas. Redimida y corredentora con Jesucristo de los hombres, en todo dependiente y subordinada a El.

Desde el primer instante de su concepción, en virtud de los méritos de la redención objetiva futura de Jesucristo, obtuvo la Virgen María su redención subjetiva plenísima: preservación del pecado original, plenitud de la gracia, impecabilidad, etc. Y más tarde, en virtud de los mismos méritos de Jesucristo, su maternidad divina y su asociación *efectiva* con Jesucristo en el fin de la encarnación, para cooperar con El y ser juntamente con El, en un plano siempre subordinado a Jesucristo, *causa* de la redención del género humano, tanto objetiva como subjetivamente. De manera que la redención subjetiva de María es toda efecto de la objetiva de Jesucristo, tal como entonces se encontraba todavía en la intención del Padre. La redención subjetiva de María es anterior, con anterioridad de tiempo, a la objetiva efectiva de Jesucristo, de la misma manera que la de los Padres del Antiguo Testamento. Y la cooperación *efectiva* de María con Jesucristo a la objetiva de todo el género humano, simultánea en el tiempo con la de Jesucristo, pero posterior con posterioridad de naturaleza a la de éste, en cuanto causa suya y, por eso mismo, totalmente dependiente de Jesucristo y subordinada a El. María es, pues, causa solamente subordinada, o en sentido analógico con Jesucristo, de la redención objetiva del hombre. Todos sin excepción fuimos redimidos por Jesús y María, siendo ésta la razón fundamental de su maternidad espiritual respecto de todos los hombres. Y María, solamente redimida por Jesucristo.

Si quitamos a María esta prerrogativa tan excelsa de ser con Jesucristo *causa* de toda nuestra redención, aunque siempre en un plano subordinado al de Aquél, habremos hecho desaparecer, por el mismo caso, la armonía del plan divino en la economía de nuestra salud, quedando, además, borrada la diferencia esencial que debe existir entre nosotros y la Mediadora.

Desaparecería la armonía del plan divino, porque la redención perfecta del hombre es el fin inmediato de la encarnación, al cual la Virgen María fué asociada con Jesucristo en virtud de su maternidad divina, que la constituía en el orden hipostático, para ser, en unión del mismo Jesucristo, *causa* de nuestra salud y madre espiritual de los hombres. Fin de la encarnación, humanación del Verbo, maternidad divina, asociación de María con Jesucristo en el orden hipostático y en el mismo fin de la encarnación, redención subjetiva de María solamente por Jesucristo y cooperación de ella con el Hijo a la objetiva de todo el género humano, son conceptos tan íntimamente ligados entre sí en el plan divino, que no pueden disorciarse sin detrimento de los mismos y sin romper la armonía con que fueron concebidos por Dios.

Perecería también la diferencia esencial que debe existir entre la Mediadora y nosotros. Porque, si ella no es *causa* con Jesucristo de nuestra redención objetiva, tampoco lo sería de la subjetiva y estaría, por lo tanto, dentro del mismo orden que nosotros, con una diferencia solamente accidental de grados. Con lo cual desaparecería su ser de corredentora nuestra. Entre ella y nosotros existiría solamente una distinción de grados, siempre dentro del mismo orden de causalidad, en cuanto a la aplicación de los méritos de Jesucristo. Y esto no basta para la distinción que debe mediar entre la Corredentora y los solamente redimidos. Porque su asociación con Jesucristo en el orden hipostático y en el fin de la encarnación pide mucho más que eso; exige que María sea *causa* subordinada con Jesucristo de nuestra redención objetiva y también subjetiva. En esto precisamente está cifrada la naturaleza de su ser de mediadora y corredentora de los hombres, y la distinción *esencial* entre ella y Jesucristo, por una parte, y por otra, entre ella y nosotros. Esta diferencia puede expresarse en pocas palabras, diciendo que Jesucristo es el

único mediador y redentor principal solamente; María, la redimida y corredentora, y nosotros, solamente redimidos. Y la suma perfección que supone en María ser con Jesucristo *causa* de nuestra redención objetiva y subjetiva, el último complemento de su maternidad divina.

CORRESPONDENCIA ANALÓGICA DE LA CORREDENCIÓN MARIANA CON LA REDENCIÓN DE JESUCRISTO

Una vez fijado el hecho de la corredención mariana, urge determinar el modo de la misma, al igual de lo que hicimos con la de Jesucristo. Hay, sin embargo, una diferencia muy grande en cuanto a la cuestión del método o procedimiento. Porque, tratándose de la de Jesucristo, la Escritura está suficientemente explícita respecto de sus diferentes aspectos. Y otro tanto sucede con la tradición, si prescindimos del modo satisfactorio, que expresamente no se plantea hasta San Anselmo, aun cuando anteriormente existan indicios y hasta preciosas indicaciones respecto del mismo. En cambio, de la corredención mariana no se puede decir otro tanto. El único medio de entrar en su naturaleza íntima es el método de la analogía. Quiere esto decir que toda esta parte de la corredención mariana es obra principalmente de la teología especulativa en su sentido estricto y genuino.

Nadie puede dudar siquiera de la necesidad en toda cuestión teológica de un estudio cada vez más esmerado de las fuentes de la revelación y de los imprescindibles servicios que la teología positiva hace a la especulativa en el desarrollo y solución de sus cuestiones, y concretamente de la corredención mariana. Pero el exclusivismo es siempre pernicioso, y en los autores que con preferencia cultivan los estudios positivos existe una prevención bastante grande contra las cosas que vienen por la vía de la especulación teológica. No sabemos cómo calificar esta actitud, si de resabio agnóstico modernista, tantas veces execrado por la Iglesia, el cual trataba de tender un manto de luto sobre la teología especulativa, juzgándola heterónoma con la revelación, o más bien efecto de una formación teológica enclenque, enfermiza y desconocedora al propio tiempo de la insuficiencia que un estudio meramente positivo puede tener concretamente en esta cuestión por la carencia de datos totalmente explícitos en las fuentes de la revelación acerca de la misma.

La teología especulativa no es otra cosa, para el propio Santo Tomás, que el conocimiento por nuestra razón de la revelación divina a través de la luz que proyecta en aquélla la misma revelación. Diríase que esos exclusivistas de los estudios positivos se conducen como si despreciaran esta inteligencia de la revelación divina o pretendieran que este conocimiento se diera en nosotros sin el concurso de nuestra razón.

El medio más a propósito para deshacer ciertas concepciones erróneas o simplemente raquíticas y, al mismo tiempo, para dar a María el lugar que le corresponde en el plan sobrenatural de la economía de la gracia, corroborando así el hecho mismo de su asociación activa en todo el misterio de nuestra salud, sería, sin duda, una teología de la corredención mariana, cuidadosamente elaborada, con unidad de criterio y en íntima conexión con los principios de la teología acerca de la redención, de la satisfacción y del mérito, la cual, por desgracia, todavía no existe y hasta es mirada con prevención por ciertos exclusivistas del positivismo teológico. Porque nada hay tan convincente y sugestivo como la verdad en sí misma y por sí misma considerada.

La analogía es como la atmósfera propia de la teología, dentro de la cual se desarrollan todos sus conceptos. Sin ella, la asfixia intelectual sería inevitable en la ciencia del ser divino. Porque todos nuestros conceptos tienen su origen en el mundo sensible, siendo, por otra parte, Dios completamente trascendente al objeto de nuestros sentidos. De donde se sigue que, si en teología se prescinde de la analogía, sólo pueden darse en ella estos dos extremos, por igual vitandos: o el univocismo, que es también antropomorfismo, panteísmo, o el equivocismo, con todas sus secuelas de agnosticismo, voluntarismo, sentimentalismo, naturalismo, etc. Todos los errores teológicos vienen de ahí, del desconocimiento del método de la analogía o de no emplearlo de una manera adecuada.

Aún más, en la teología es necesaria una doble analogía. Porque todos los conceptos de la metafísica, que son los que juegan en ella un papel más importante, son ya de por sí análogos, los cuales, a su vez, sólo analógicamente pueden ser aplicados después al ser divino.

La analogía es un medio entre la univocidad y la equivocidad. Como se dice en metafísica, forma análoga es aquella que se encuentra en muchos según una razón absolutamente diversa y proporcionalmente semejante. Si la forma análoga se encuentra intrínsecamente en todos sus analogados, se llama analogía de proporcionalidad, ya propia, si se halla en todos formalmente; ya metafórica, si en algunos está solamente de una manera virtual. Si, por el contrario, la forma análoga se halla intrínsecamente en uno y en todos los demás extrínsecamente, se denomina de proporción. La diferencia entre las dos grandes especies de analogía es bien notoria, así como que en cualquiera de los dos casos la forma análoga participa más de la diversidad que de la igualdad, por lo cual se dice que la analogía es una semejanza desemejante: *similitudo dissimilis*.

Nos abstenemos de entrar aquí en más detalles por ser propios de la metafísica.

Lo verdaderamente difícil en los problemas teológicos es determinar concretamente en cada caso esa semejanza desemejante de la forma análoga, señalando las diferencias que reviste en cada uno de los sujetos, dentro de la común participación o atribución a los mismos, juntamente con sus conveniencias.

Ser corredentora conviene a María sólo analógicamente con Jesucristo. Porque ella no es persona divina, y, por lo mismo, sus actos corredentivos tienen una naturaleza y un valor muy distintos de los de Aquél. Pero, por otra parte, como está unida a Cristo para realizar juntamente con El el fin de la encarnación, en cuanto asociada al mismo orden hipostático, la Virgen es también *causa* de nuestra redención objetiva, y no sólo de la aplicación de las gracias. Causa, no ciertamente principal, sino subordinada y dependiente en todo de Jesucristo. Ambos, por lo tanto, convienen en ser *causa*, en un orden diverso, de nuestra redención. Jesucristo, como Redentor absolutamente; María, como Corredentora. Luego los dos participan diversamente la forma de redentor en una proporción semejante a sus actos respectivos.

Vamos a examinar ahora con detención esta analogía en el acto corredentivo de María y redentivo de Jesucristo y en las diferentes modalidades del mismo, para poder apreciar con exactitud la naturaleza y el alcance de la corredención mariana.

EN CUANTO AL ACTO CORREDENTIVO DE MARÍA.—Jesucristo nos redimió por todos los actos de su vida santísima, desde el primer instante de su concepción hasta la muerte de cruz. Siendo todos ellos actos de la persona divina, todos tenían el mismo valor *intrínseco* para causar nuestra salud. Pero el Padre había señalado la muerte de cruz como *medida* de nuestra redención, y por eso todos los actos anteriores son causa de ella en cuanto dicen orden

a la muerte de cruz como medida extrínseca [124]. Esta tiene mayor valor *extrínseco* que los actos anteriores en cuanto a la manifestación de la bondad y misericordia de Dios para con el hombre, así como también respecto de las otras conveniencias de la encarnación, las cuales se patentizan de una manera más clara en la pasión y muerte de Jesucristo (3 q.46 a.2-4). He ahí en qué sentido se dice que nosotros fuimos redimidos por la pasión y muerte de Jesucristo y no por los demás actos de su vida santísima. Porque, en cuanto que todos tienen el mismo valor intrínseco, puede afirmarse también que todos constituyen, juntamente con su pasión y muerte, *un solo acto redentivo*, pues en Jesucristo no hubo progreso alguno *esencial* de su gracia y caridad, sino tan sólo *extrínseco*, en cuanto a la manifestación de aquéllas.

Respecto de María no se puede decir otro tanto. Porque, procediendo radicalmente el acto corredentivo de María del orden hipostático y no siendo la Virgen efectivamente unida a éste hasta la concepción del Verbo, ni, por lo tanto, asociada tampoco de una manera *efectiva* al mismo fin de la encarnación hasta que realmente comenzó a ser madre de Dios, sus actos anteriores carecieron de aquella ordenación divino-intrínseca a la causalidad de nuestra salud que recibieron en el mismo momento de su unión real al orden hipostático y de su asociación con Jesucristo en el fin al cual aquél estaba dirigido por Dios. Por eso mismo, la cooperación activa de María al misterio de nuestra redención no comenzó hasta su asentimiento para ser madre del Verbo encarnado, terminándose en su compasión al lado de la cruz juntamente con la muerte del Hijo.

Como, por otra parte, su corredención *formal* está constituída por los actos humanos de ella, informados por la gracia, la cual tuvo en la Virgen un progreso esencial ininterrumpido, síguese que este mismo progreso hay que atribuirlo también a su cooperación, cada vez más profunda con el acto redentivo de Jesucristo. No se puede hablar, por lo tanto, en María, como en Jesucristo, de *un solo acto intrínsecamente corredentivo*, sino de muchos con una perfección siempre creciente, como la de su gracia y caridad. En todos se descubre también una unidad extrínseca en orden a la consumación del misterio de nuestra salud por Jesucristo, a la cual cooperaba también María. Es, por lo tanto, tan inexacta la manera de pensar de aquellos que extienden la cooperación mariana a nuestra redención objetiva desde el comienzo de su vida consciente hasta su muerte (Ceuppens) como la de aquellos otros que la limitan a la compasión de María con la abdicación de sus derechos sobre la vida del Hijo en la cruz (Lebón). Los primeros pecan por exceso; los segundos, por defecto. Porque tanto unos como otros no tienen en cuenta las condiciones esenciales del acto corredentivo de María.

Bastará ahora indicar las conveniencias y desemejanzas del acto corredentivo de María con el redentivo de Jesucristo para hacer ver la existencia de la misma forma redentiva analógicamente en los dos.

Conveniencias.—1.ª Ambos proceden de personas distintas asociadas en un mismo orden y en un mismo fin. 2.ª Los dos tienen radical u originariamente su virtud redentiva o corredentiva del orden hipostático. 3.ª Inmediata o formalmente, los dos proceden de la plenitud de gracia, exigida por la asociación de sus sujetos respectivos en el orden hipostático y en el fin a que éste se ordena. 4.ª Por razón de esta misma asociación, tiende la gracia en los dos a una ordenación divino-intrínseca, esencialmente diferente de la nuestra, a la redención y salvación del género humano. 5.ª En virtud de todo esto, Jesús y María ejercen una causalidad verdadera en el misterio de nuestra salud, y, como consecuencia, en la aplicación y distribución de las gracias

[124] *Quodl.* 2 q.1 a.2; cf. *Sum. Th.* 3 q.46 a.5 ad 3; q.48 a.1 ad 2.3.

a todos nosotros. 6.ª Por consiguiente, tanto los actos de Jesús como los de María, su Madre, pertenecen a un orden trascendente al nuestro.

Desemejanzas.—1.ª Jesucristo pertenece al orden hipostático sustancialmente; la Virgen, sólo de una manera relativa. 2.ª Los actos de Jesucristo, en cuanto hombre, son actos de la persona divina del Verbo, actos de un Dios; los de María, de una pura criatura elevada sobre toda criatura. 3.ª La plenitud de la gracia de Jesucristo es absoluta en el mismo ser de la gracia, intensiva y extensivamente; la de María, sólo relativa. 4.ª La plenitud de la gracia de Jesucristo es suya propia; la de María, toda derivada de Jesucristo. 5.ª La de Jesucristo es capital por esta causa, y la de María, no. 6.ª En Jesucristo, la razón de la ordenación intrínseca de su gracia a la causalidad de la salvación y redención del género humano es el orden hipostático sustancial; en María, el relativo. 7.ª Los actos de Jesucristo por esa causa satisfacen por el pecado y nos merecen la gracia *con todo rigor de justicia*; los de María, solamente *por condignidad*. 8.ª Por eso mismo, Jesucristo es propiamente redentor, en todo el sentido de la palabra, y María, la asociada a El o la corredentora. 9.ª La virtud redentiva de los actos de Jesucristo es esencial e infinita absolutamente; la de los actos de María, todo participada e infinita sólo en cierto sentido. 10. Jesucristo es por derecho propio causa principal de nuestra redención, y María, solamente concausa y corredentora, en todo subordinada y dependiente de Jesucristo. 11. Los actos de María, en cuanto asociada al orden hipostático, trascienden a todos los nuestros; los de Jesucristo, también a los de María. 12. Los actos de Jesucristo no admiten progreso intrínseco en cuanto a su virtud y perfección, sino tan sólo extrínseco; los de María, en cambio, tienen progreso intrínseco y extrínseco, de la misma manera que su gracia y caridad. 13. Por lo mismo, en cuanto al valor intrínseco, el acto redentivo de Jesucristo puede decirse que es uno, y el de María, múltiple, intrínseca y extrínsecamente. 14. Como los actos, tanto de Jesús como de María, por razón del orden hipostático, consiguen el fin de la encarnación, según un grado de perfección diversa, en ellos se encuentra intrínsecamente la misma forma redentiva, no de un modo totalmente igual ni tampoco totalmente diverso, sino proporcionalmente semejante, o sea, análogamente, con una analogía de proporcionalidad propia con distancia indefinida o más bien infinita.

Por eso, Jesucristo es el redentor absolutamente, y María, simplemente la corredentora; Jesucristo, redentor y cabeza del Cuerpo místico; nosotros, solamente redimidos y miembros de éste, y María, ni redentora ni cabeza, pero tampoco simplemente redimida o miembro, sino en un plano u orden intermedio: por una parte, inferior al de Jesucristo, y por otra, superior al nuestro; en el plano u orden de la Mediadora o Corredentora de los hombres. ¿No es éste precisamente el que todos atribuímos a la Virgen Santísima?

EN CUANTO A LOS MODOS DE NUESTRA REDENCIÓN.—a) *A modo de sacrificio.*—Es propio del sacrificio agradar a aquel en cuyo honor se hace, con tal de que vaya revestido de las condiciones necesarias y, si se ordena al perdón de los pecados, remitir éstos, cuando el agrado causado por el sacrificio sea igual o mayor que la ira provocada en el ofendido por aquéllos. Se dice entonces que el sacrificio, *agradando, aplaca y remite el pecado.*

Propiamente, el sacrificio de Jesucristo consiste en la muerte de cruz, pues en ella se encuentran todos los elementos del sacrificio verdadero, cuales son el sacerdote oferente, la inmolación de la víctima y la oblación de ella a Dios; pero incoativamente este sacrificio está compuesto por todos los trabajos y sufrimientos de la vida de nuestro divino Salvador, desde el momento de su concepción, en orden a la muerte de cruz.

María cooperó a todo el sacrificio de Jesucristo desde su iniciación en los trabajos y fatigas de su vida hasta su consumación en la cruz en el monte Calvario. Para entender rectamente esta cooperación, hay que tener en cuenta las siguientes cosas: 1.ª La real asociación de María al orden hipostático y al fin de la encarnación, en virtud de la cual tiene una dignidad sólo inferior a la de Jesucristo y una participación en su misión divina de salvar al mundo. 2.ª La plenitud inmensa de su gracia, proporcional a su altísima dignidad y misión sagradas. 3.ª Su unión indisoluble con el Hijo por razón de aquella doble asociación y de su gracia plenísima. 4.ª Los derechos que, como Madre, tenía sobre la vida del Hijo, la cual de alguna manera le pertenecía a ella también.

Esto supuesto, es fácil deducir: *a*) Que todos los trabajos y dolores de María, cualquiera que fuera su origen o procedencia, estaban unidos, por ordenación divina y de su voluntad, informada por la gracia, a los de Jesucristo en el mismo fin de nuestra redención. *b*) Que todos los trabajos, dolores, aflicciones y hasta la misma muerte del Hijo en la cruz, espiritualmente eran también dolores, aflicciones y muerte de la Madre, por las relaciones de afinidad existentes entre los dos y las sobrenaturales de la gracia, ofrecidos a Dios con una unidad profunda de voluntad, de intención y de fin. *c*) Que toda la vida de María, después de la concepción del Hijo, moralmente no fué otra cosa más que una convida de Jesús, y que la misma inmolación física que Jesucristo hizo voluntariamente de sí mismo en la cruz por la redención del género humano la hizo también María de un modo espiritual juntamente con la abdicación de todos sus derechos sobre la vida del Hijo, que, en cuanto madre, en cierta manera le pertenecía.

Pero María no es Jesús, ni la vida de éste físicamente la vida de María. Los dos están íntima e indisolublemente unidos en un mismo orden y en un mismo fin, pero de muy diversa manera. Jesucristo, como Sacerdote Supremo y víctima al mismo tiempo; María, como asociada a El y cooferente espiritualmente. Jesucristo, en cuanto hombre, es Sacerdote Supremo y la víctima propiciatoria, en virtud de la unión sustancial. María, aunque asociada al orden hipostático, no lo está, sin embargo, sustancialmente, sino de una manera puramente relativa. Esta asociación, aunque suficiente para unirla con Jesucristo en el mismo fin de la encarnación, no la constituye en sacerdote supremo ni en la víctima propiciatoria, por defecto en ella de la unión sustancial, ni tampoco formalmente en sacerdote ministerial, por carecer del carácter, sino en algo trascendente a este último, o sea, en *cooperadora y cooferente realmente*, aunque de un modo *espiritual*, de todo el sacrificio de Jesucristo, en cuanto madre suya, mediadora y corredentora con El de todo el género humano.

De donde se sigue que el sacrificio de María no es formalmente el mismo de Jesucristo, por no encontrarse en ella de esa manera los elementos constitutivos de aquél, sino tan sólo de un modo virtual, en la proporción de cooperación espiritual al mismo.

La valoración del sacrificio de María, en su cooperación al de Jesucristo, hay que medirla por su dignidad de orden hipostático, por su inmensa gracia y caridad y por la misma vida del Hijo, que, en cierto sentido, le pertenecía. Teniendo en cuenta todas estas cosas, no cabe duda que el sacrificio de María agradaría a Dios, por lo menos, tanto como le desagradó el pecado del hombre, y, por consiguiente, que la Virgen María cooperó con Jesucristo a nuestra redención a modo de sacrificio o de consacrificio, aplacando la ira divina y reconciliándonos con Dios en colaboración íntima con su Hijo santísimo. Y esta cooperación de María a nuestra redención es análoga a la de Jesucristo con una analogía de proporcionalidad propia, porque el sacrificio

se encuentra en María formalmente, aunque de una manera muy diversa que en Jesucristo, a la cual también pertenece en cierto sentido el sacrificio de éste.

b) *A modo de satisfacción.*—«Aquel propiamente satisface por una ofensa que da al ofendido una cosa que le agrada tanto o más como le desagradó la ofensa» (3 q.48 a.2). O, como dice el mismo Santo Tomás en otro lugar, «una compensación justa por la injuria inferida a una persona» (Suppl. q.12 a.3). En cuanto a Jesucristo, no puede caber la menor duda que en su pasión y muerte satisfizo plenamente por el pecado del hombre. Por la dignidad de su vida santísima, que era la vida de un Dios; por la caridad inmensa con que llevó sobre sí las penas del pecado, y por la universalidad de sus dolores y aflicciones. No sólo satisfizo plenamente, sino de un modo superabundantísimo.

Estas mismas razones prueban también que María cooperó a nuestra redención a modo de satisfacción. Porque, en cuanto asociada al orden hipostático, su dignidad es sobre toda dignidad de una pura criatura; inmensa su gracia, ordenada intrínsecamente a la satisfacción por el pecado del hombre, y suya toda la pasión y hasta la misma muerte de Jesucristo, por compasión y conmuerte espiritual con el Hijo en virtud de la unión de voluntades, de intención y de fin que existía entre los dos. De donde las satisfacciones de María, ofrecidas a Dios por el pecado, pertenecen de algún modo al orden hipostático y están colocadas, por consiguiente, en un plano trascendente a la misma ofensa del pecado por parte del hombre.

Un hombre puro, Adán, ofende a Dios, y en él todos pecamos; una persona de orden hipostático, María, satisface por el pecado del hombre en unión de Jesucristo. Luego María, en su compasión con el Hijo, da a Dios «aquello que ama tanto o más cuanto odia la ofensa». Porque en el pecado del hombre, aun en la razón de ofensa, no se puede prescindir de la condición del sujeto que lo produce, así como en las satisfacciones de María de su altísima dignidad.

Sólo en la hipótesis de que el pecado del hombre revistiera una gravedad absolutamente infinita no podría verificarse esto. Pero actualmente son pocos los autores que sustentan esta gravedad infinita del pecado. Y, desde luego, la tesis contraria es común en la escuela tomista y otras.

Sin embargo, la satisfacción ofrecida por María es de un orden inferior a la de Jesucristo. Porque ni su dignidad es la misma que la de la persona divina, ni tampoco María tiene la gracia por sí misma, sino toda derivada de Jesucristo. Por eso se dice que Jesucristo satisface con todo rigor de justicia, y María solamente de condignidad. Porque la igualdad con la ofensa en la satisfacción de Jesucristo es absoluta, y en la de María sólo proporcionalmente [125]. Luego la forma, satisfacción, se encuentra en las acciones de ambos propiamente, aunque de manera muy diversa. Luego análogamente, con una analogía de proporcionalidad propia.

Y téngase bien entendido que, sin esta satisfacción de condignidad de María, no se salva en modo alguno su ser propio de corredentora. Porque, si María no satisface de alguna manera condignamente por el pecado del hombre, no puede decirse que nos consigue nuestra salud, ni que es causa de ella, a no ser en el mismo orden que a todos nos pertenece, aunque en grado muy superior. Y en ese caso, ¿dónde quedaría y cómo podría salvarse su ser de corredentora con Cristo de los hombres en su significado propio y

[125] Cf. *La gracia y mérito de María en su cooperación a la obra de nuestra salud:* La Ciencia Tomista (1938) p.511-36.

formal? Pues, en un sentido tan restringido, todos somos y podemos llamarnos corredentores con Cristo.

c) *A modo de mérito.*—No pocos autores niegan a María el mérito de condignidad respecto de la gracia para todos nosotros. Los que así piensan se fundan principalmente en que María no es, como Jesucristo, cabeza de la Iglesia (Ceuppens, Merkelbach, Roschini). Si nosotros creyéramos, como ellos, que la gracia capital es condición *sine qua non* para el mérito de la misma respecto de los demás, no tendríamos más remedio que negar aquélla a María. Porque, efectivamente, ella no es cabeza del Cuerpo místico. Pero ¿no hay más caminos que la gracia capital para probar la existencia del mérito condigno de la gracia en una pura criatura respecto de todas las demás? Indudablemente que sí. Y este camino son los mismos principios teológicos del mérito condigno de la gracia. Lo peor que puede suceder en teología es juzgar las cuestiones desenfocándolas de los grandes principios que las rigen.

Ahora bien, las condiciones esenciales requeridas en teología para el mérito condigno de la gracia respecto de todos, pueden reducirse a dos: gracia abundantísima y ordenación divino-intrínseca al mérito universal de la misma, en la cual va contenida la representación moral de todos aquellos para los cuales se merece o por los cuales se satisface. Así lo enseñan todos los teólogos en su comentario a la cuestión 64 a.4 de la *Tercera Parte* de Santo Tomás, o bien a la cuestión 114 de la *Prima Secundae.* Y esto es perfectamente lógico. Porque si, para el mérito condigno del aumento individual de la gracia en cada uno de nosotros, se requiere la misma gracia y la ordenación divino-intrínseca al mérito de la misma, de igual manera, tratándose del mérito universal, se requerirá gracia abundantísima y ordenación divino-intrínseca universal. Pues la gracia es una misma específicamente en todos, y la causa de que nosotros no podamos merecerla de condigno para los demás no proviene de la ineficacia de la misma gracia, sino de la falta de aquella ordenación divina, como afirma Juan de Santo Tomás [126].

Que en María se encuentran estas condiciones esenciales es cosa fácil de probar. En primer lugar, se encuentra en ella gracia abundantísima y proporcionada para tal objeto. Porque, estando asociada al orden hipostático y al mismo fin de la encarnación, en unión de Jesucristo, recibió de Dios la gracia adaptada, no sólo para ser digna Madre de Dios, sino también para la realización de aquel fin, el cual consiste precisamente en la adquisición de la gracia para todos nosotros. Pues Dios hace todas las cosas ordenadamente.

Y que esta gracia abundantísima tuvo en ella una ordenación divino-intrínseca al mérito de la misma para todos, excepto para sí misma en cuanto a la primera gracia, es cosa que se desprende inmediatamente de su asociación con Cristo en el mismo fin de la encarnación en virtud de su pertenencia al orden hipostático. ¿Qué sería una mediadora y corredentora de los hombres cuya gracia no estuviera intrínsecamente ordenada por Dios al mérito de la misma para todos los demás, sino tan sólo para sí misma? Luego en el mismo ser de mediadora y corredentora con Cristo del género humano va entrañada esa ordenación divino-intrínseca al mérito universal de la gracia, sin la cual no se conciben esos títulos marianos, los que, a su vez, no son más que una consecuencia de su asociación al orden hipostático y al mismo fin de la encarnación. Juntamente con Cristo y por Cristo, María nos merece, pues, a todos condignamente la gracia, y de este modo nos corredime también y es mediadora nuestra.

Existe, no obstante, una diferencia fundamental entre el mérito de María

[126] *In I-II* q.114 disp.31 a.2.

y el de Jesucristo. Pues el mérito de Jesucristo es absolutamente infinito y de rigurosa justicia, en cuanto que una persona divina es la que merece por lo que le es propio, y el de María solamente de condignidad, en cuanto persona humana simplemente, aunque de orden hipostático, y toda su gracia es recibida del mismo Jesucristo.

La diferencia entre estas dos clases de mérito, así como también de satisfacción, es fundamental y, al mismo tiempo, clásica en teología, siendo increíble que la generalidad de los mariólogos modernos no le conceden apenas importancia, cuando no confunden una con la otra, que es lo más frecuente, puesto que se trata de una de las ideas claves para resolver los problemas que plantea la mediación y corredención marianas. De aquí que Jesucristo sea redentor absolutamente y cabeza de todo el Cuerpo místico, incluyendo en El a la misma Virgen María, por cuanto es fuente y origen primario en el orden de la causalidad instrumental, de donde procede todo el influjo físico de la gracia. Y María simplemente conmediadora y corredentora con Jesucristo de los hombres.

Los que opinan que para el mérito condigno universal de la gracia es necesaria la gracia capital, no han reflexionado bastante en la diferencia que existe entre la Cabeza del Cuerpo místico, los simplemente miembros y la Conmediadora y Corredentora; ni en la que separa el mérito de rigurosa justicia del de simple condignidad; ni tampoco en que, para la ordenación intrínseca de la gracia al mérito de la misma para los demás, no hace falta ser cabeza de la Iglesia, sino que basta con el ser de mediadora y corredentora. Es bien extraño que, después de tanto hablar de la Mediadora y Corredentora universal, no se acierte todavía a distinguirla de la Cabeza del Cuerpo místico ni se llegue a ver entrañada en esos títulos aquella ordenación intrínseca de su gracia al mérito universal de la misma, de la cual el mérito de condignidad es una consecuencia teológicamente inevitable.

María coopera también, por consiguiente, a nuestra redención a modo de mérito, de una manera análoga con Jesucristo. Y esta analogía es de proporcionalidad propia en cuanto que juntamente con El, aunque en un orden diverso, es causa de nuestra gracia y no sólo de la aplicación a nosotros de la merecida por Jesucristo.

Si todos los teólogos admiten que un hombre, con gracia abundantísima y constituído por Dios en representante de los demás, podía redimirnos a todos del pecado de esta manera imperfecta, o sea, por medio de la satisfacción de condignidad y el mérito de la gracia de la misma especie («unánimemente afirman esto los tomistas») [127], ¿cómo se puede negar de la Mediadora y Corredentora universal, asociada al orden hipostático y al mismo fin de la encarnación? ¿Es posible tamaña inconsecuencia en teólogos que piensen seriamente los principios de donde parten en su discurso teológico? ¿O es, más bien, que la Mediadora y Corredentora universal no tiene la representación de todos nosotros en cuanto a los fines de nuestra salvación subordinadamente a Jesucristo, lo que implicaría una contradicción todavía más evidente? Por eso no sabe uno qué pensar cuando se oye decir a ciertos autores que no es modo de resolver la corredención mariana tratando especulativamente estas cuestiones del mérito de la gracia y de la satisfacción del pecado, siendo así que en ellas está contenida la quintaesencia de la mediación de María y de su cooperación en el misterio de nuestra salud. Sólo por inconsecuencia teológica puede explicarse este raro modo de pensar. Por lo visto, la teología especulativa no representa nada para algunos teólogos en la expli-

[127] SALMANT., *In III* q.64 a.4.

cación y desenvolvimiento de la revelación divina. La teología versaría, según ellos, acerca de lo no revelado. De muy diversa manera concibe Santo Tomás la especulación teológica, para quien «la luz de la divina revelación es a ella lo que la luz del entendimiento agente a nuestro conocimiento intelectual de las cosas sensibles» (3 q.11 a.6 ad 3).

d) *A modo de redención.*—Redención quiere decir liberación de una servidumbre. Por el pecado habíamos quedado sujetos a tres servidumbres distintas: a la del mismo pecado, a la de la muerte y del demonio, a las cuales se añadió después otra: a la ley mosaica. De todas ellas nos libró Jesucristo en su pasión y muerte de una manera perfecta, reconciliándonos con Dios, satisfaciendo superabundantemente por los pecados del género humano y mereciéndonos la gracia divina, que nos hace hijos de Dios por adopción y hermanos suyos y coherederos por derecho de su misma bienaventuranza. De donde se sigue que la pasión y muerte de Jesucristo causó también el misterio de nuestra salud a modo de redención, o, lo que es igual, de liberación de aquella cuádruple servidumbre.

Como la Virgen María cooperó con Cristo, en un sentido análogo, a nuestra reconciliación con Dios, a la satisfacción por el pecado y al mérito de la gracia, síguese que ella es también, análogamente con Cristo, causa de nuestra salud a modo de redención o de liberación.

e) *A modo de eficiencia.*—En María no puede darse la causalidad eficiente de nuestra redención de la misma manera que en Jesucristo, por lo mismo que en ella no actuaba la virtud divina que así la producía en Jesucristo en cuanto instrumento unido a la divinidad. La causalidad eficiente de nuestra redención por María sólo se puede presentar en la producción de la gracia, que es la que realiza en nosotros el misterio de nuestra salud. ¿Causa María en nosotros eficientemente la gracia?

En la causalidad de la gracia hay que distinguir dos especies de causa eficiente: la principal y la instrumental. La primera sólo a Dios puede pertenecer, por cuanto la gracia es una participación física y formal de la misma naturaleza divina. La instrumental puede convenir también a una criatura [128]. Pertenece de hecho esta especie de causalidad de la gracia a la humanidad de Jesucristo, en cuanto instrumento unido a la divinidad en la persona del Verbo, según el sentir de Santo Tomás y de la mayoría de los teólogos. Porque Jesucristo es Redentor precisamente en cuanto hombre, y a su humanidad hay que atribuirle, respecto de la gracia, el género de causalidad más perfecta, siempre que sea posible y esté en consonancia con su perfección sustancial hipostática y el fin de la encarnación, condiciones todas ellas que se encuentran principalmente en la humanidad de Jesucristo como instrumento unido de la divinidad (3 q.13 a.2). Precisamente en este influjo físico de la gracia en todos nosotros por la humanidad de Jesucristo estriba la razón esencial de Jesucristo como Cabeza del Cuerpo místico, habiendo recibido Santo Tomás esta doctrina de los Padres griegos, la cual es complemento último y como la clave de toda la evolución del Cuerpo místico [129].

De una manera menos principal participan también los sacramentos de esta causalidad física de la gracia, en cuanto instrumentos separados de la humanidad de Jesucristo (3 q.62 a.1-4). Y es de notar que Santo Tomás no defendió esta causalidad de los sacramentos, actualmente seguida por la mayoría de los teólogos, sino posteriormente a la misma doctrina respecto de la humanidad de Jesucristo en los años avanzados de su carrera doctrinal,

[128] 1-2 q.112 a.1; 3 q.64 a.1.
[129] MERCHE, *Le Corps Mystique du Christ* t.2 p.215 ed.12.

después de desvanecer el prejuicio existente en aquel tiempo acerca de la creación de la gracia [130].

De esta manera, Jesucristo en cuanto hombre, por medio de su pasión y muerte, es también causa de nuestra redención no sólo a modo de mérito, etc., sino también por modo de eficiencia, ya inmediatamente por sí mismo, ya por medio de los sacramentos.

No faltan autores que tratan de atribuir este mismo género de causalidad de la gracia a la Virgen María [131]. Y lo primero que hay que decir es que no se ve en ello imposibilidad alguna. Porque si este género de causalidad lo admitimos en los sacramentos, por fuerza no se puede negar *a priori* en María.

Pero es un principio de teología, constantemente invocado por Santo Tomás, que en las realidades de orden sobrenatural, dependientes de la voluntad divina, no se puede afirmar nada concretamente sin que esta voluntad de Dios se nos manifieste de una manera clara, ya por la divina revelación o bien por el magisterio de la Iglesia, que es su fiel intérprete. Por lo tanto, no nos quedan más que dos caminos para poder averiguar si la Virgen María es causa eficiente instrumental de la gracia en nosotros: o bien la naturaleza de su mismo oficio de mediadora y corredentora de los hombres, o, en defecto de esto, el testimonio de la tradición y del magisterio de la Iglesia, puesto que en la revelación divina nada se nos dice respecto de este particular.

En cuanto a lo primero, no parece que su oficio de mediadora y corredentora lo exijan de una manera perentoria, porque tanto una cosa como la otra se salvan perfectamente en la causalidad de nuestra redención por María según los modos antes indicados de sacrificio, de satisfacción y de mérito, aun cuando no contribuya instrumentalmente a la producción de la gracia.

Recordemos que no de otra manera entendían los teólogos anteriores a Santo Tomás la mediación y redención obrada por el mismo Jesucristo. Y si esto se decía antes casi unánimemente de Jesucristo, es prueba clara que la causalidad instrumental de la gracia no está exigida por la misma naturaleza del oficio de mediador y redentor del género humano.

Otras fueron también las causas que movieron a Santo Tomás a atribuir la causalidad instrumental de la gracia a la humanidad de Jesucristo. Tal es la unión hipostática sustancial, en virtud de la cual la humanidad de Jesucristo quedaba constituída en instrumento unido a la divinidad, y la suma perfección que por razón de esta unión le pertenece en la producción de todos los efectos sobrenaturales ordenados al fin de la encarnación, siempre que esto no implique imposibilidad o repugnancia.

Medítese bien la cuestión 13 de la *Tercera Parte*, y se verá claramente que éstas son las razones básicas en que el Angélico Doctor apoya la causalidad instrumental de la gracia por la humanidad de Jesucristo.

Y estas razones no existen en la Virgen María, que ni fué unida sustancialmente al Verbo divino, sino tan sólo de una manera puramente relativa, ni esta asociación al orden hipostático exige en ella toda la perfección posible en la causalidad de nuestra redención, sino, todo lo contrario, un orden de causalidad siempre inferior al de Jesucristo.

Por otra parte, ni en la tradición ni en las enseñanzas de la Iglesia existe fundamento alguno sólido par atribuir a la Virgen ese género de causalidad respecto de la gracia. En los sacramentos se encuentra la causalidad instrumental de la gracia, porque son signos expresamente establecidos por la divina voluntad para comunicar aquélla, como instrumentos separados de la

[130] IGNAZ. BACKES, *Die Christologie des heiligen Thomas von Aquin und die griechischen Kirchenvater*, sec.2.ª c.2.
[131] Lepocier, Hugon, E. Mura, Bernard, Fernández, Sauras, etc.

humanidad de Jesucristo. Pero el caso de María no es el mismo de los sacramentos, sino el de la Mediadora y Corredentora universal de los hombres.

Resulta, por lo tanto, que la opinión contraria no pasa de ser una afirmación nacida de un sentimiento de piedad mariana, no bien dirigido por la razón teológica, con la intención de exaltar hasta lo posible la perfección de María. Pero, como a una afirman San Buenaventura [132] y el cardenal Cayetano [133], no necesita la Virgen de semejantes impulsos de nuestra piedad, ni le pueden agradar tampoco. Tiene bastante con lo que por disposición divina le pertenece.

La causalidad de María respecto de la gracia es, pues, formalmente de orden moral, consistente en la adquisición de aquélla por el mérito y en la aplicación de la misma a nosotros por medio de su intercesión ante Dios. Así es constantemente enseñada esta doctrina, tanto por la tradición como por el magisterio de la Iglesia [134]. De tal manera que la misma unión de voluntades de mérito, de intención y de fin que existió entre Jesús y María en cuanto a la adquisición de la gracia, esa misma continúa perpetuamente en su intercesión por nosotros, en la presentación ante Dios de sus méritos, los cuales nos consiguen la gracia divina que causa efectivamente nuestra redención y justificación.

Jesús y María son, pues, en un orden distinto, dos causas universales, subordinadas entre sí, de todo el misterio de nuestra redención, por cuya unión espiritual recibimos nosotros el influjo saludable de la gracia, la cual es causada en nosotros por Jesucristo de una manera eficiente instrumental, como verdadera cabeza del Cuerpo místico, y por María, de un modo moral, en cuanto solamente mediadora y corredentora de los hombres.

Si ahora tenemos en cuenta lo que enseña Santo Tomás respecto de la causa meritoria, que reductivamente pertenece a la eficiente como disposición de la misma, «en cuanto que el mérito dispone para el premio, haciendo al sujeto digno de él» [135], habrá que decir que la causalidad de María respecto de la gracia es eficiente dispositiva, y perfectiva la de Jesucristo de un modo eminente sobre la de los sacramentos, en cuanto que su humanidad santísima es instrumento unido a la divinidad en la producción de la misma (3 q.13 a.2).

Ahora bien, es cosa más que evidente que la causalidad meritoria o eficiente dispositiva universal de la Mediadora es inmensamente superior a la *particular* instrumental secundaria de los sacramentos, por donde se comunica, como por unos canales, el mismo fruto de los méritos de María juntamente con los de Jesucristo. Huelga, por lo tanto, el argumento que hay que atribuir a María la misma causalidad eficiente de la gracia que se encuentra en los sacramentos.

Por otra parte, la causalidad de la gracia por María es inferior a la de Jesucristo en cuanto hombre, así en la razón de mérito como en la de eficiencia. Luego la Virgen coopera también analógicamente con Jesucristo a nuestra redención por modo de eficiencia, con una analogía de proporcionalidad propia, puesto que la forma análoga, causa eficiente, se encuentra propia y formalmente en su cooperación, no de la misma manera que en Jesucristo, sino tan sólo dispositivamente, según el modo propio que tiene en la dispensación divina de la gracia el mérito universal de María.

En la cooperación de María en todo el misterio de nuestra redención se encuentra, pues, una analogía múltiple de proporcionalidad que se extiende,

[132] *III Sent.* d.3 p.1 a.1 q.2 ad 3.
[133] *In III* q.7 a.10 ad 1.
[134] *Officium Beatae Virginis Mediatricis*, hymn. ad Mat.
[135] *De veritate* q.29 a.6.

desde la misma constitución de la Mediadora y Corredentora, al acto corredentivo y a las diferentes modalidades de nuestra redención. Y todo esto, arrancado del mismo principio: la unión de María con Jesús en el orden hipostático; atravesando los mismos medios y terminando en el mismo fin de aquél, la redención del hombre.

De donde se sigue una consecuencia importante para la denominación que debería darse a la mediación mariana. Al tratar de la mediación de Jesucristo, Santo Tomás distingue entre mediación *perfectiva* solamente, *ministerial y dispositiva* (3 q.26 a.1 ad 1-2). La primera realiza el mismo fin de la mediación, que es unir al hombre con Dios; la tercera solamente dispone, y la segunda es instrumento eficiente de ella. Siendo la Virgen María verdadera causa con Jesucristo de nuestra redención del modo ya dicho, a su mediación le conviene también la denominación de *perfectiva*, aunque siempre de un modo analógico. Esta denominación, además de su sencillez y adaptación a la de Jesucristo, tendría la ventaja de juntar en un solo nombre los dos aspectos esenciales de la corredención mariana, el adquisitivo de las gracias y la aplicación de las mismas a los individuos. Y la cooperación de María a la obra de nuestra salud, en vez de objetiva y subjetiva, podría llamarse simplemente *analógica* con la de Jesucristo, considerando la objetiva y subjetiva como dos aspectos distintos de la misma mediación, o corredención mariana, analógicamente como en la de Jesucristo.

CONSECUENCIAS DE LA CORREDENCIÓN MARIANA

De la corredención mariana se siguen lógicamente las siguientes consecuencias, cuya exposición nos llevaría demasiado lejos: *a*) la distribución general de las gracias por María; *b*) su maternidad espiritual respecto de todos los hombres; *c*) su resurrección y ascensión gloriosa a los cielos; *d*) la realeza de María.

CUESTIÓN 26

(In duos articulos divisa)

De hoc quod Christus dicitur mediator Dei et hominum

Cristo, mediador entre Dios y los hombres

Deinde considerandum est de hoc quod Christus dicitur mediator Dei et hominum (cf. q.25 introd.).

Et circa hoc quaeruntur duo.

Primo: utrum esse mediatorem Dei et hominum sit proprium Christo.

Secundo: utrum hoc conveniat ei secundum humanam naturam.

Finalmente, vamos a considerar a Cristo como mediador entre Dios y los hombres. Acerca de lo cual se pregunta:

Primero: si ser mediador entre Dios y los hombres es función propia de Cristo.

Segundo: si este ministerio le compete en razón de su naturaleza humana.

ARTICULO 1

Utrum esse mediatorem Dei et hominum sit proprium Christo [a]

Si ser mediador entre Dios y los hombres es función propia de Cristo

Dificultades. Parece que no es exclusivo de Cristo ser mediador entre Dios y los hombres.

1. Efectivamente, los sacerdotes y los profetas son mediadores entre Dios y los hombres, según se dice en el Deutoronomio: "Yo estaba entonces entre Yavé y vosotros". Pero no es exclusivo de Cristo ser sacerdote y profeta. Luego tampoco lo es ser mediador.

2. Lo que compete a los ángeles buenos y malos no puede atribuirse exclusivamente a Cristo. Pero mediar entre Dios y los hombres compete a los ángeles buenos, como dice Dionisio; y también a los malos, es decir, a los demonios, pues tienen algo común con Dios, a saber, la "inmortalidad", y algo común con los hombres, a saber, un "espíritu pasible" que les hace "desdichados", como lo enseña San Agustín. Luego no solamente Cristo es mediador entre Dios y los hombres.

3. La misión del mediador consiste en interceder ante uno en favor de otro. Pero, como se lee en la Carta a los Romanos, "el Espíritu Santo aboga por nosotros ante Dios con gemidos inefables". Luego el Espíritu Santo es mediador entre Dios y los hombres, y esta función, por tanto, no es única de Cristo.

Por otra parte, se lee en la Carta a Timoteo: "Uno es el mediador entre Dios y los hombres, el hombre Cristo Jesús".

Ad primum sic proceditur. Videtur quod esse mediatorem Dei et hominum non sit proprium Christo.

1. Sacerdos enim et propheta videtur esse mediator inter Deum et homines: secundum illud Deut. 5,5: «Ego illo tempore sequester et medius fui inter vos et Deum». Sed esse prophetam et sacerdotem non est proprium Christo. Ergo nec etiam esse mediatorem.

2. Praeterea, illud quod convenit angelis bonis et malis, non potest dici esse proprium Christo. Sed esse medium inter Deum et homines convenit angelis bonis: ut dicit Dionysius, 4 cap. «De div. nom.» [1] Convenit etiam angelis malis, idest daemonibus: habent enim quaedam communia cum Deo, scilicet «immortalitatem»; quaedam autem habent communia cum hominibus, scilicet quod sunt «animo passivi», et per consequens «miseri»; ut patet per Augustinum, in lib. IX «De civ. Dei» [2]. Ergo esse mediatorem Dei et hominum non est proprium Christo.

3. Praeterea, ad officium mediatoris pertinet interpellare ad unum eorum inter quos est mediator, pro altero. Sed «Spiritus Sanctus», sicut dicitur Rom. 8,26, «interpellat pro nobis ad Deum gemitibus inenarrabilibus». Ergo Spiritus Sanctus est mediator inter Deum et homines. Ergo non est proprium Christo.

Sed contra est quod dicitur I Tim. 2,15: «Unus est mediator Dei et hominum, homo Christus Iesus».

Respondeo dicendum quod mediatoris officium proprie est coniungere eos inter quos est mediator: nam extrema uniuntur in medio. Unire autem homines Deo perfective quidem convenit Christo, per quem homines reconciliantur Deo: secundum illud II Cor. 5,19: »Deus erat in Christo mundum reconcilians sibi». Et ideo solus Christus est perfectus Dei et hominum mediator, inquantum per suam mortem humanum genus Deo reconciliavit. Unde, cum Apostolus dixisset, «Mediator Dei et hominum homo Christus Iesus», subiunxit (v.6): «Qui dedit semetipsum redemptionem pro omnibus».

Nihil tamen prohibet aliquos alios secundum quid dici mediatores inter Deum et hominem: prout scilicet cooperantur ad unionem hominum cum Deo dispositive vel ministerialiter.

Ad primum ergo dicendum quod prophetae et sacerdotes veteris legis dicti sunt mediatores inter Deum et homines dispositive et ministerialiter: inquantum scilicet praenuntiabant et praefigurabant verum et perfectum Dei et hominum mediatorem.—Sacerdotes vero novae legis possunt dici mediatores Dei et hominum inquantum sunt ministri veri mediatoris, vice ipsius salutaria sacramenta hominibus exhibentes.

Ad secundum dicendum quod angeli boni, ut Augustinus dicit, in IX «De civ. Dei» (ibid. c.13), non recte possunt dici mediatores inter Deum et homines. «Cum enim utrumque habeant cum Deo, et beatitudinem et immortalitatem, nihil autem horum cum hominibus miseris et mortalibus, quomodo non potius remoti sunt

[a] *Sent.* 3 d.19 a.5 q.ª3; 4 d.48 q.1 a.2; *In Gal.* 3 lect.7; *In I Tim.* 2 lect.1.

[1] § 2: MG 3,696; S.Th., lect.1

[2] C.13.15: ML 41,267.268.

tre Dios y los hombres, el hombre Cristo Jesús".

Respuesta. La labor del mediador consiste propiamente en unir a aquellos entre los cuales ejerce esta función, pues los extremos se juntan en el medio. Pero el unir de una manera perfecta a los hombres con Dios compete ciertamente a Cristo, pues por Cristo son reconciliados los hombres con Dios, según se dice en la Carta a los Corintios: "Dios estaba en Cristo reconciliando al mundo consigo". Por tanto, sólo Cristo es el perfecto mediador entre Dios y los hombres, por cuanto reconcilió con su muerte al género humano con Dios. Por eso, al decir San Pablo que "el hombre Cristo Jesús es el mediador entre Dios y los hombres", añade: "El cual se entregó a sí mismo para redención de todos".

Pero nada impide que también otros sean llamados mediadores entre Dios y los hombres bajo un aspecto relativo, esto es, en cuanto cooperan de una manera dispositiva y ministerial a la unión entre Dios y los hombres.

Soluciones. 1. Los profetas y los sacerdotes de la Antigua Ley eran mediadores de una manera dispositiva y ministerial, esto es, en cuanto que anunciaban y representaban al verdadero y perfecto mediador entre Dios y los hombres.—Los sacerdotes de la Nueva Ley pueden decirse mediadores en cuanto son ministros del verdadero mediador, administrando en su lugar los sacramentos de la salvación a los hombres.

2. Como dice San Agustín, los ángeles buenos no pueden ser llamados rectamente mediadores entre Dios y los hombres: "Gozando con Dios de la bienaventuranza y de la inmortalidad, de las cuales no gozan los hombres desdichados y mortales, ¿no están más bien alejados de los hombres y unidos a Dios que consti-

tuidos mediadores entre ambos?" Dionisio les llama mediadores en el sentido de que el grado de su naturaleza es inferior al de Dios y superior al de los hombres. Por otra parte, el oficio de mediadores lo ejercen no de una manera principal y perfectiva, sino ministerial y dispositiva, por lo que San Mateo dice que "llegaron ángeles y le servían", a Cristo.

Los demonios tienen de común con Dios la inmortalidad; con los hombres, la miseria. "Por tanto, los demonios inmortales y miserables se interponen como mediadores, impidiendo alcanzar la inmortalidad de la bienaventuranza" y conduciendo, en cambio, a la inmortalidad desgraciada. Son, por tanto, como "un medio perverso que separa a los amigos".

Cristo, sin embargo, tiene de común con Dios la bienaventuranza; con los hombres, la mortalidad. "Por esto se interpone como mediador, para, por su muerte, hacernos inmortales a nosotros, que éramos mortales, ofreciéndonos una prueba de ello con su resurrección, y para hacernos felices a nosotros, que somos miserables. Por tanto, nunca se alejó de nosotros", por lo que es el "buen mediador que reconcilia a los enemigos".

3. El Espíritu Santo no puede decirse intermediario o mediador entre Dios y los hombres, pues es en todo igual a Dios. Unicamente Cristo, que, como hemos dicho, aunque es "igual al Padre en cuanto a su divinidad", es, "en cuanto a su humanidad, menor que el Padre", posee esta prerrogativa. Por eso, sobre el texto de la Carta a los Gálatas: "Cristo es mediador", dice la Glosa: "No el Padre o el Espíritu Santo". Se dice que el Espíritu Santo "pide por nosotros", en el sentido de que es El el que hace que nosotros pidamos.

ab hominibus, Deoque coniuncti, quam inter utrosque medii constituti?» Dionysius tamen dicit eos esse medios, quia, secundum gradum naturae, sunt infra Deum et supra homines constituti. Et mediatoris officium exercent, non quidem principaliter et perfective, sed ministerialiter et dispositive: unde Mt. 4,11 dicitur quod «accesserunt angeli et ministrabant ei», scilicet Christo.

Daemones autem habent quidem cum Deo immortalitatem, cum hominibus vero miseriam. «Ad hoc ergo se interponit medius daemon immortalis et miser, ut ad immortalitatem beatam transire non sinat», sed perducat ad miseriam immortalem. Unde est sicut «malus medius, qui separat amicos» (ibid., c.15).

Christus autem habuit cum Deo communem beatitudinem, cum hominibus autem mortalitatem. Et ideo «ad hoc se interposuit medium ut, mortalitate transacta, ex mortuis faceret immortales, quod in se resurgendo monstravit; et ex miseris beatos efficeret, unde nunquam ipse discessit». Et ideo ipse est «bonus mediator, qui reconciliat inimicos» (ibid.).

Ad tertium dicendum quod Spiritus Sanctus, cum sit per omnia Deo aequalis, non potest dici medius vel mediator inter Deum et homines: sed solus Christus, qui, licet «secundum divinitatem aequalis sit Patri», tamen «secundum humanitatem minor est Patre» [3], ut dictum est (q.20 a.1). Unde, super illud Gal. 3,20, «Christus est mediator», dicit Glossa [4]: «Non Pater vel Spiritus Sanctus». Dicitur autem Spiritus Sanctus «interpellare pro nobis», quia ipse interpellare nos facit [5],

[3] *Symb.* «*Quicumque*».
[4] LOMBARDI: ML 192,129.
[5] *Ibid. super Rom.* 8,26: ML 191,1447; AUGUST., ep.194 *Ad Sixtum* c.4: ML 33,879.

ARTICULO 2

Utrum Christus sit mediator Dei et hominum secundum quod homo [a]

Si Cristo, en cuanto hombre, es mediador entre Dios y los hombres

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Christus non sit mediator Dei et hominum secundum quod homo.

1. Dicit enim Augustinus, in libro «Contra Felicianum» [6]: «Una est Christi persona: ne sit non unus Christus, non una substantia; ne, mediatoris dispensatione submota, aut Dei tantum aut hominis dicatur Filius». Sed non est Dei et hominis Filius secundum quod homo: sed simul secundum quod Deus et homo. Ergo neque dicendum est quod sit mediator Dei et hominum solum secundum quod homo.

2. Praeterea, sicut Christus, inquantum est Deus, convenit cum Patre et Spiritu Sancto, ita, inquantum est homo, convenit cum hominibus. Sed propter hoc quod, inquantum est Deus, convenit cum Patre et Spiritu Sancto, non potest dici mediator inquantum est Deus: quia super illud I Tim. 2,5, «Mediator Dei et hominum», dicit Glossa [7]: «Inquantum est Verbum, non medius est: quia aequalis est Deo, et Deus apud Deum, et simul unus Deus». Ergo nec etiam inquantum homo, potest dici mediator, propter convenientiam quam cum hominibus habet.

3. Praeterea, Christus dicitur mediator inquantum reconciliavit nos Deo: quod quidem fecit auferendo peccatum, quod nos separabat a Deo. Sed auferre peccatum convenit Christo non inquantum est homo, sed inquan-

Dificultades. Parece que Cristo no es mediador, en cuanto hombre, entre Dios y los hombres.

1. Dice, en efecto, San Agustín: "Cristo es una única persona; no osemos, pues, decir que Cristo no es único, que no es una sola sustancia, que es hijo sólo de Dios o sólo del hombre, negando así la dispensación de mediador". Mas Cristo no es hijo de Dios o del hombre únicamente en cuanto hombre, sino en cuanto es Dios y hombre. Por tanto, no se puede decir que es mediador en cuanto hombre simplemente.

2. Cristo, en cuanto Dios, es igual al Padre y al Espíritu Santo, y en cuanto hombre, es igual a los hombres. Pero, en cuanto que es Dios, no puede ser mediador, pues está a la misma altura que el Padre y el Espíritu Santo. Por eso, a propósito del texto del Apóstol: "Es mediador entre Dios y los hombres", comenta la Glosa: "En cuanto Verbo no puede ser intermediario, pues es igual a Dios, Dios junto a Dios, el único Dios". Ahora bien, en cuanto hombre, es también igual a los hombres y, por tanto, no puede ser mediador como tal.

3. Cristo es llamado mediador porque nos reconcilió con Dios, borrando el pecado que de El nos separaba. Pero Cristo ha borrado este pecado no en cuanto es hombre, sino en cuanto Dios. Luego Cristo es me-

[a] *Sent.* 3 d.19 a.5 q.ª2; *De verit.* q.29 a.5 ad 5; *In I Tim.* 2 lect.1.
[6] VIGILIUS TAPSENSIS, *De unit. Trin.* c.12: ML 62,342.
[7] *Ordin.*; LOMBARDI: ML 192,339; AUGUST., *Confess.* l.10 c.43: ML 32,808.

diador en cuanto Dios, no en cuanto hombre.

Por otra parte, escribe San Agustín: "No es mediador Cristo en cuanto que es Verbo, pues como tal es inmortal y bienaventurado y dista mucho de los hombres miserables, sino en cuanto hombre".

Respuesta. En un mediador podemos considerar dos cosas: su naturaleza y su misión de unir. Por su naturaleza, el intermediario dista de dos extremos. La función de unir la ejecuta aprontando a uno de los extremos lo que pertenece al otro. Pero ninguna de estas dos propiedades puede convenirle a Cristo en cuanto Dios, sino sólo en cuanto hombre, pues en cuanto Dios no difiere del Padre y del Espíritu Santo ni en la naturaleza ni en la potestad de dominio. Además, tampoco el Padre y el Espíritu Santo tienen algo que no sea del Hijo, de suerte que éste pueda procurar a otros lo que es propio del Padre y del Espíritu Santo como si no lo fuera suyo. Sólo en cuanto es hombre le convienen estas propiedades, pues como tal dista de Dios por su naturaleza y de los hombres por su dignidad en gracia y en gloria. Además, es en cuanto hombre como le compete unir a los hombres con Dios, transmitiéndoles sus preceptos y su dones y satisfaciendo y abogando por ellos ante Dios. Por tanto, con toda verdad se dice que Cristo es mediador en cuanto hombre.

Soluciones. 1. Si se le niega a Cristo su naturaleza divina, se le niega, consiguientemente, su singular plenitud de gracia, que le compete por ser "el Unigénito del Padre", como dice San Juan. Esta singular plenitud de gracia es precisamente la que le hace superior a los demás hombres y le aproxima más a Dios.

2. Cristo, en cuanto Dios, es igual en todo al Padre. Pero también en su naturaleza humana supera a todos los hombres. Por tanto, únicamente puede ser mediador en cuanto hombre, no en cuanto Dios.

3. Aunque borrar el pecado con autoridad le compete a Cristo en cuanto Dios, el satisfacer por el pecado del género humano le compete en cuanto hombre. Y a causa de esto último, precisamente, es por lo que se llama mediador entre Dios y los hombres.

tum est Deus. Ergo Christus, inquantum est homo, non est mediator, sed inquantum est Deus.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in lib. IX, «De civ. Dei»[8]: «Non ob hoc est mediator Christus, quia est Verbum. Maxime quippe immortale et maxime beatum Verbum longe a mortalibus miseris. Sed mediator est secundum quod homo".

Respondeo dicendum quod in mediatore duo possumus considerare: primo quidem, rationem medii; secundo, officium coniungendi. Est autem de ratione medii quod distet ab utroque extremorum: coniungit autem mediator per hoc quod ea quae unius sunt, defert ad alterum. Neutrum autem horum potest convenire Christo secundum quod Deus, sed solum secundum quod homo. Nam secundum quod Deus, non differt a Patre et Spiritu Sancto in natura et potestate dominii: nec etiam Pater et Spiritus Sanctus aliquid habent quod non sit Filii, ut sic possit id quod est Patris vel Spiritus Sancti, quasi quod est aliorum, ad alios deferre. Sed utrumque convenit ei inquantum est homo. Quia, secundum quod este homo, distat et a Deo in natura, et ab hominibus in dignitate et gratiae et gloriae. Inquantum etiam est homo, competit ei coniungere homines Deo, praecepta et dona hominibus ad Deum satisfaciendo et interpellando. Et ideo verissime dicitur mediator secundum quod homo.

Ad primum ergo dicendum quod, si subtrahatur divina natura a Christo, subtrahitur per consequens ab eo singularis plenitudo gratiarum, quae convenit ei inquantum est «Unigenitus a Patre», ut dicitur Io. 1,14. Ex qua quidem plenitudine habet ut sit

[8] C.15: ML 41,269.

super omnes homines constitutus, et propinquius ad Deum accedens.

Ad secundum dicendum quod Christus, secundum quod Deus, est per omnia aequalis Patri. Sed etiam in humana natura excedit alios homines. Et ideo, secundum quod homo, potest esse mediator: non autem secundum quod Deus.

Ad tertium dicendum quod, licet auctoritative peccatum auferre conveniat Christo secundum quod est Deus, tamen satisfacere pro peccato humani generis convenit ei secundum quod homo. Et secundum hoc dicitur Dei et hominum mediator.

ACABÓSE DE IMPRIMIR ESTE VOLUMEN UNDÉCIMO
DE LA «SUMA TEOLÓGICA» DE SANTO TOMÁS DE
AQUINO, DE LA BIBLIOTECA DE AUTORES
CRISTIANOS, EL DÍA 24 DE FEBRERO
DE 1960, FIESTA DE SAN MATÍAS
APÓSTOL, EN LOS TALLERES
DE LA EDITORIAL CATÓ-
LICA, S. A., MATEO
INURRIA, 15,
MADRID

LAUS DEO VIRGINIQUE MATRI